



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JORGE ANDRÉS MOSQUERA PALACIOS

A ECLESIOLOGIA NO PASTOR DE HERMAS

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

Lisboa
2020

AGRADECIMENTOS

A Deus que me chamou a ser parte da sua Igreja, devolvendo-me a dignidade de filho de Deus, a minha família e à 1ª comunidade de São Pio de Pietrelcina sustento da minha vocação, a meu reitor José Gomes, aos irmãos em missão e a todos os seminaristas do Seminário Redemptoris Mater de Évora Portugal, aquém fico eternamente agradecido pela sua ardente entrega em favor deste homem indigno do seu amor.

A meu orientador, o Doutor Isidro Lamelas Pereira, que com grande paciência e dedicação tornou possível a realização deste projeto.

Agradeço ainda, aqueles que dedicaram parte do seu tempo para corrigir o meu trabalho: Pe. Manuel M. Madureira, Pe. Eduardo Pereira da Silva, Pe. Alessandro Cont, Dr. Manuela de Carvalho, Dr. Miguel Nuno G. Viegas, Prof. Maria Celeste Sousa, Prof. Maria José, a meu irmão de seminário Adam Uncangco, David Barata, José P. Mesén, Carlos E. Corrales, Massimiliano Gíglío, Rodrigo de Sousa.

ÍNDICE

Siglário e abreviaturas.....	3
Introdução.....	4
1 CAPÍTULO I: O autor e a obra.....	7
1.1 Hermas: da ascensão à queda.....	7
1.2 Contexto: uma Igreja em crise.....	12
1.2.1 As tribulações internas.....	13
1.2.2 As tribulações externas.....	16
1.3 A obra - o <i>Pastor</i> , de Hermas.....	18
1.3.1 Finalidade da obra.....	19
1.3.2 Estrutura da obra.....	24
1.3.2.1 A primeira visão.....	25
1.3.2.2 A segunda visão.....	25
1.3.2.3 A terceira visão.....	26
1.3.2.4 A quarta visão.....	27
1.3.2.5 A quinta visão.....	27
1.3.2.6 Os doze mandamentos.....	27
1.3.2.7 As dez parábolas.....	29
2 CAPÍTULO II: Reconstruir a Igreja.....	30
2.1 A educação no mundo Romano.....	30
2.2 A educação na Sagrada Escritura.....	34
2.3 Os filhos de Hermas.....	40
2.4 A mulher.....	41
2.5 As Virgens e as mulheres.....	48
2.6 A Ἐκκλησία do <i>Pastor</i>	50
2.7 Hermas, profeta da penitência.....	54
2.7.1 Profetismo bíblico e profetas cristãos.....	54
2.7.2 Profetismo pagão.....	55
2.7.3 Profetismo Judaico.....	57
2.7.3.1 A experiência de Deus no momento da vocação.....	57

a. O profeta Isaías.....	59
b. O profeta Jeremias.....	62
c. O profeta Ezequiel.....	63
2.7.3.2 Fidelidade à Palavra.....	64
2.7.3.3 O profeta cristão.....	67
2.7.3.4 Os profetas e outros ministérios.....	69
2.7.3.5 Os profetas da comunidade cristã.....	70
2.7.3.6 Vocação e missão profética de Hermas.....	73
a. O eleito.....	76
2.8 Metáfora Construtiva.....	77
2.8.1 A construção do templo.....	78
2.8.2 A construção do novo templo.....	80
2.8.3 A comunidade em “construção”.....	81
2.8.4 O simbolismo das pedras.....	85
2.8.5 A torre.....	89
a. A construção sobre as águas (Vis. III, 10 (2), 4).....	90
b. A construção sobre a rocha (Sim. IX, 80 (3), 1).....	98
b.1. O rochedo.....	99
b.2. Os anjos.....	101
b.3. A cessão da construção da torre.....	102
3 CAPÍTULO III: Pecado, penitência e conversão.....	105
3.1 O pecado no Antigo Testamento.....	105
3.1.2 Pecado individual e pecado coletivo.....	111
3.1.3 O pecado no Novo Testamento.....	115
3.1.4 O pecado nos Evangelhos Sinópticos.....	116
3.1.5 O pecado no Evangelho de São João.....	119
3.1.6 O Pecado nos escritos Paulinos.....	121
3.2 Penitência e conversão no Antigo Testamento.....	122
A). Forma penitencial: pecado e expiação.....	123
B). Penitencia e conversão nos profetas.....	124
3.2.2 Penitência e conversão no Novo Testamento.....	130
3.2.3 Léxico: μετάνοια e ἐπιστρέφω.....	131
3.2.4 Nos Evangelhos Sinópticos.....	133

3.2.5 Em São João.....	135
3.2.6 Nos Actos e em S. Paulo.....	138
Síntese.....	139
3.3 Penitência e conversão nos escritos pós neotestamentário.....	142
3.3.1 Didaqué.....	143
3.3.2 Clemente de Roma.....	145
3.3.3 Santo Inácio de Antioquia e S. Policarpo de Esmirna.....	147
3.4 No Pastor de Hermas.....	151
A). Contexto.....	151
3.4.1 Αμαρτία.....	152
3.4.2 Μετάνοια.....	154
3.5 Entre o inverno e o verão.....	158
3.6 Igreja santa, de pecadores.....	163
3.6.1 A Igreja Santa.....	164
3.6.2 Comunidade de pecadores.....	167
Conclusão.....	171
Bibliografia.....	179

RESUMO

Com este projeto, pretendemos elaborar uma leitura eclesiológica da obra «o *Pastor*» de Hermas. Para tal leitura, recorreremos tanto à própria obra como também aos estudos que têm sido feitos até agora sobre a mesma.

Para a elaboração deste projeto, começaremos por estudar a situação eclesial em que se insere a obra, a sua composição e o fim para o qual foi escrita, para depois passar à análise das figuras que nela aparecem. Daremos um particular destaque à questão das “metáforas eclesiais”, tentando sempre focar-nos na eclesiologia que se encontra subjacente a elas. Finalmente falaremos do pecado, da penitência e da conversão, elementos chave que nos permitirão compreender de uma forma mais ampla a missão da Igreja, tal como é entendida por Hermas, uma vez que para o autor a penitência e a eclesiologia estão intimamente relacionadas.

TERMOS CHAVES

Pastor, tribulações, educação, *paterfamilias*, profeta, metáfora construtiva, pecado e conversão, inverno e verão, *Ecclesia*, preexistente, *sanctam, peccatorum*.

ABSTRACT

Whit this project, we pretend to elaborate an ecclesiological reading from the masterpiece of Hermas, «*The Shepherd*». For that reading, we`re so much use of teh work itself as well as the studies that have been done so far about the same.

In order to elaborate our project, we started by study the ecclesial situation in which the masterpiece is inserted, is composition and the purpose that it was written for, so later we can analyse the figures that appears in the piece. We give a particular attention to the «constructive metaphors» questions, trying to focus always in the ecclesiological that is underneath them. Finally, we talk about the Sin, Penitence and Conversion, key element that allow us to understand in a wider way the missiono f the Church, as i tis understood by Hermas, since that for the author of «*The Shephers*», the penitence and the ecclsiology are closely related.

KEYWORDS

Shepherd, tribulations, education, *paterfamilias*, prophet, constructive metaphor, sin and conversion, winter and summer, *Ecclesia*, preexistent, *sactam*, *peccatorum*.

Siglário e abreviaturas

AJEE	Anuário Jurídico e Económico Escorialense
ArtyHum	Revista digital de Artes e Humanidades
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CD	La Ciudad de Dios
CONICET	Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
DTB	Diccionario de Teologia Bíblica
GLNT	Grande lessico del Nuovo Testamento
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
RDC	Revue de Droit Canonique
RsPhTh	Reveu des Sciences Philosophiques et Théologiques
RTLouv	Revue Theologique de Louvain
SC	Sources Chrétiennes, Paris
TU	Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Liteaturs
UFRGS	Universidade Federal Rio grande do sul
UNITREF	Universidade Nacional de Trê de Frebrero, Argentina
VetChr	Vetra Christianorum
Vis.	Visão
Sim.	Parábola
Mand.	Mandamento

Introdução

A presente dissertação conclusiva do curso do MIT, tem como objetivo apresentar uma leitura eclesiológica a partir da obra o *Pastor*, escrito pós-apostólico que sem margens de dúvidas reflete, nitidamente, a vida cristã do século II.

A relevância deste texto é tanto mais importante, na medida em que não dispomos de muitos mais documentos em que, com a mesma extensão e finalidade, o tema da Igreja e da sua regeneração é tratado em termos tão singulares.

Para alcançarmos o fim aqui proposto, começaremos a nossa dissertação por uma abordagem histórica, a qual permitir-nos-á situar a obra o *Pastor* no seu contexto. Seguidamente, procuraremos identificar esta personagem tão contraditória, que, sendo leito sem formação teológica e em contexto pessoal e familiar nada ideais, se torna numa figura simbólica com imenso poder profético, onde a mensagem e o mensageiro andam a par. De facto, Hermas é chamado, à imagem dos antigos profetas, a comunicar à Igreja uma mensagem ou oportunidade de *penitência pós-batismal*, em termos de urgência. Uma mensagem que, à imagem dos antigos profetas vinha não só a derrubar as tendências rigoristas da época, como a dar um novo vigor àqueles que haviam caído no desespero devido à iminente parusia, que os encontraria sem a veste nupcial, ou seja, as vestes das virgens, necessárias para formar parte da construção da torre.

No segundo capítulo refletir-se-á mais concretamente sobre a eclesiologia subjacente à intervenção de Hermas, vincando onexo estreito entre conversão/penitência e Igreja. Embora, não possamos prometer encontrar no *Pastor* uma eclesiologia amadurecida, veremos como ele, a partir de uma série de figuras e de um cenário familiar crítico, enquadrará a situação eclesial da Igreja de Roma e completará parte do díptico

que será apontado não só aos fiéis como também a alguns chefes eclesiásticos. Tal como no caso dos profetas bíblicos, a “infidelidade” pessoal e familiar é apenas o pano de fundo e simbólico para abordar as “infidelidades” no seio da Igreja e, assim, encontrar remédio para as mesmas, propondo uma Igreja em permanente re-construção e “cura” pela penitência.

Na continuação deste nosso capítulo veremos como a Igreja personificada numa mulher idosa, lança um apelo à conversão, mediante a aceitação da disciplina penitencial, a todas estas almas destinadas pelo Pai para a glória eterna, e que são denominadas pelo *Pastor* como pedras escolhidas para a construção do edifício eterno.

De facto, todas elas, as pedras «fendidas, mutiladas, brancas e redondas, queimadas, quadradas e brancas», símbolo dos cristãos, deverão passar pelo crivo do construtor, o qual há de emparelhá-las e lustrá-las o melhor possível até se tornarem dignas para a construção. Eles, como filhos e membros da Igreja deverão permanecer no caminho reto, traçado naturalmente, pela derradeira submissão e obediência aos mandamentos que são o vínculo da perfeição.

Notaremos como a Igreja, que nos é apresentada pelo *Pastor*, é portadora de traços tanto humanos como divinos: humana, porque nos falará da Igreja na sua tríplice dimensão (mãe, virgem e esposa), manifestada mais concretamente na dor que sofre por causa da vida pecaminosa dos seus membros; e divina porque o *Pastor* no-la apresentará sob três traços fundamentais: A Igreja como o início da criação, a mediadora na criação e o propósito da criação, cuja finalidade é ajudar à construção deste homem perfeito, que tem como cabeça mística o verbo incarnado, de quem ela se encontra inteiramente dependente.

Veremos finalmente neste segundo capítulo como a construção da torre se operará em dois momentos: o primeiro momento desafiará tanto as leis da gravidade quanto os princípios arquitetônicos, pois falaremos da construção da torre sobre as águas; e, um segundo momento que se referirá à Igreja no seu mistério, ou seja, a construção da torre sobre a rocha, sendo que esta segunda, contará com contornos realmente escatológicos, pois surgirá a questão: porque é que a construção da torre não pode ser concluída?

No terceiro capítulo trataremos da questão do pecado, enquanto infidelidade ao batismo, à volta do qual se articula o *Pastor*. Neste sentido, procuraremos dar uma resposta às questões que certamente apoquentavam o coração de Hermas: como podem os cristãos conservar intacto o selo batismal, praticar a verdadeira castidade, e atingir aquele ideal de perfeição quando a fragilidade humana é tão grande? Deixará de haver uma esperança de salvação para aqueles que caíram no pecado, estando por isso, condenados perpetuamente a viver sob o jugo do pecado? Como explicar para aqueles batizados que se arrependeram e quiseram fazer penitência, que o Deus da misericórdia não aceita o seu arrependimento sincero e autêntico, e que não os aceita entre os seus eleitos? Haverá na Igreja unicamente lugar para os santos?

Procuraremos ensaiar uma aproximação eclesiológica do sacramento do sacramento da penitência, a fim de contribuir para uma valorização deste sacramento.

CAPÍTULO I: O autor e a obra

1.1 Hermas: da ascensão à queda

Os dados que possuímos a respeito de Hermas são variados e pouco fiáveis.¹ Com efeito, durante muito tempo prevaleceu a tese de Orígenes,² que identificava Hermas com aquele a quem São Paulo enviava saudações na sua carta aos Romanos «Saudai Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas e os irmãos que estão com eles» (Rm 16, 14). Na mesma linha de Orígenes, encontravam-se outros autores patrísticos importantes para a História eclesiástica, como o eram Eusébio de Cesareia³ e São Jerónimo.⁴

No entanto, esta hipótese é posta em causa, pela datação da obra, que remonta ao séc. II d. C, altura em que os Apóstolos já estariam mortos, tal como afirma Hermas:

«Porque disse ele, estes apóstolos e doutores que anunciaram o Nome do Filho de Deus, tendo dormido o sono eterno na virtude e na fé do filho de Deus, não só o

¹Cf. F. RIVAS REBAQUE, *¿Los ricos pueden salvarse? la limosna en el Pastor de Hermas (Sim. II: Parábola del olmo e la Vid)*, em *Didaskalia* XLIV, 2014, 46.

² ORIGENES, *Commentaria em epistolam ad Romanos*, Latim, in *PG* 14, 1583, 505-506, X, 31.

³ EUSEBIO DE CÉSARÉE, *Historie Ecclésiastique*, livres I-IV, Tome I., Les Editions du cerf, SC 31, Paris, 2001, 99:«Mas, como ocorre que o mesmo apóstolo, nas despedidas finais da carta aos Romanos, menciona, junto com outros, a Hermas - de quem se diz que é o livro do *Pastor*-, deve-se saber que alguns também rechaçam este livro e que por causa deles não se pode contá-lo entre os admitidos; por outro lado, outros julgam-no muito necessário, especialmente para os que precisam de uma introdução elementar. Por esta razão sabemos que foi lido publicamente nas igrejas e comprovamos que alguns escritores dos mais antigos fizeram uso dele».

⁴ JERÓNIMO, *De Viris Illustribus: sobre los hombres ilustres*, Serie Santos padres nº 5, ed. Apostolado mariano, Sevilla, 15:«Herms, do qual faz menção o Apóstolo Paulo na sua epístola aos Romanos “Saudai Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas e todos os irmãos que estão com eles” (Rom 16,14) tratando-se sem duvida do autor do livro intitulado o Pastor, que se lê publicamente já em várias Igrejas da Grécia», em: <https://idoc.pub/documents/de-viris-illustribus-san-jeronimopdf-qn8rkyqp7yl1>

anunciaram também aos que tinham adormecido primeiro, como lhes deram ainda o selo do anúncio».⁵

Igualmente, na mesma linha, não faltaram aqueles que, após a descoberta de um fragmento por Ludovico A. Muratori,⁶ na biblioteca Ambrosiana de Milão, datado do ano 180-200⁷ e publicado em 1740, se opusessem radicalmente à identificação de Hermas como discípulo de S. Paulo.

Com efeito, este fragmento identificava Hermas como um personagem que não era nada estranho para a Igreja⁸, pois se, por um lado, afirmava a familiaridade do nosso autor com o então Papa Pio I (141-155 d. C), por outro lado, dizia ser Hermas o autor do *Pastor*, obra que teria sido redigida na cidade de Roma:

«Nos nossos tempos, bastante recentemente, Hermas escrevendo o *Pastor* na cidade de Roma, quando ocupava a cátedra da Igreja da cidade de Roma o bispo Pio, seu irmão; e por isso, deve-se certamente lê-lo, mas não pode fazer-se dele leitura pública na igreja ao povo, nem [considerar-se] entre os profetas, completos no seu número nem entre os apóstolos[vindos] no fim dos tempos».⁹

O fragmento Muratoriano é bem explícito no que se refere a obra o *Pastor*, dado que a trata como uma literatura inserida num determinado contexto, ao afirmar que o *Pastor* não pode ser considerado nem entre os profetas nem entre os apóstolos. Ainda

⁵ R. JOLY, *Herms : Le Pasteur*, Paris, du Cerf, 1992², *Sim.* IX, 93 (16), 5 (SC 53 bis, 329).

⁶ Cf. I. P. LAMELAS, *Introdução*, em Hermas, *o Pastor*, 8.

⁷ Cf. J. J. AYÁN CALVO, *Herms, El Pastor*, Ciudad Nueva, Madrid, 1995, 18.

⁸ Cf. D. RUIZ BUENO, “*El Pastor*” de Herms: *Padres apostólicos*, BAC, Madrid, 1974, 899.

⁹ H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen prologue zu den Evangelien*, Berlin, 1933², 8-11: « Pastorem vero nupperime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente cathedra urbis romae ecclesiae pio eps frater ejus et ideo legi eum quide oportet se publicare vero in ecclesia populo neque inter profetas completum numero neque inter apostolos in fine temporum potest», em I. P. LAMELAS, *Introdução*, em Hermas, *O Pastor*, Edição Bilingue, *Philokalia*4, Alcalá, UCP Lisboa, 2003, 8. A tradução do texto original, que aqui seguimos, é da responsabilidade de M. Luís Marques e estudo de Isidro Pereira Lamelas.

afirma que *Pastor* não é uma obra inspirada, portanto, não faz parte do Cânon bíblico apesar do seu teor apocalíptico, dos ensinamentos concretos, do conteúdo doutrinal e dos conselhos direcionados para uma Igreja específica. Ora, além dos dados que nos são transmitidos por este fragmento, a sua importância encontra-se no facto de transmitir o sentir da Igreja quanto ao valor do *Pastor*.

Com efeito, se, por um lado, a descoberta de L. Muratori invalidava a tese de Orígenes e a daqueles que nele se fundamentavam, por outro lado, era uma ideia igualmente assumida e apoiada por diferentes documentos antigos como o *Catálogo Liberiano*, datado aproximadamente de 354 e pelo *Liber Pontificalis*, dois documentos que se expressavam acerca de Hermas nestes termos: «Sob o pontificado deste,[Pio I] o seu irmão Hermas escreveu um livro no qual está contido aquilo que um anjo lhe ordenou, quando veio ao seu encontro nas vestes de *Pastor*».¹⁰

Não obstante os diferentes posicionamentos, o *Pastor* oferece-nos mais dados biográficos sobre este personagem tão debatida ao longo dos séculos, e coloca-nos perante o que teria sido a vida de Hermas.¹¹

O autor do *Pastor*, seria natural da Arcádia, sul da Grécia e, nesse lugar, teria composto a IX parábola.¹² Além disso, Hermas teria sido vendido como escravo a uma senhora cristã, residente de Roma, cujo nome era Rosa:¹³ «Quem me Criou, vendeu-me

¹⁰ H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen prologue zuden Evangelien*, 8-10: «Sum huius episcopatu frater eius Hermes Librum Scripsit, in quo ei precepit angelus, cum venit ad eum in habitu pastoris» «Herms Librum scripsit qui dicitur Pastoris, in quo mandatum continetur quod precepit angelus Domini, cum venit ad eum in habitu pastoris», em I. P. LAMELAS, *Introdução*, em Hermas, o *Pastor*, 8. A tradução do texto original, que aqui seguimos, é da responsabilidade de M. Luís Marques e estudo de Isidro Pereira Lamelas.

¹¹ Cf. J. J. AYÁN CALVO, *Herms, El Pastor*, 19.

¹² Cf. R. JOLY *Nota*, em Hermas. *Le Pasteur*, 289.

¹³ Cf. D. RUIZ BUENO, “*El Pastor*” de Hermas: *Padres apostólicos*, 904.

para Roma a uma tal Rosa». ¹⁴ O termo grego que aparece é “Ο θρέψας” – cujo significado é “aliviar, faze crescer, nutrir, educar,” ¹⁵ o que nos leva a pensar que Hermas seria efetivamente um cristão, educado como tal pela senhora que o comprara na sua mocidade, ao contrário portanto da opinião de alguns que o identificavam aparentemente como sendo membro da hierarquia eclesiástica. ¹⁶ O seu escrito revela-o como uma pessoa rude e avesso à cultura helénica.

Quando Hermas é libertado por Rosa, dedica-se à agricultura e ao comércio, ¹⁷ ofícios que lhe permitiram angariar uma considerável fortuna, ¹⁸ embora se tivesse servido da mentira e de ações enganosas para tal. ¹⁹ Hermas casa-se; no entanto, dedica de tal forma a sua vida aos negócios que acaba por descurar as suas obrigações familiares, entre elas a educação dos seus filhos ²⁰ (como se verá no cap. II, 2.1). Deste modo, tanto a sua esposa como os seus filhos, que se tinham embrenhado numa vida dissoluta, ²¹ não tiveram dificuldade em abandonar a fé, praticando a impureza e a subversão, a blasfémia e a apostasia, ²² factos que terão levado Hermas a abandonar a sua família ²³ e a perda dos seus bens.

Com efeito, quando adveio a perseguição no reinado de Trajano e não no reinado de Diocleciano, Hermas vive em carne própria a traição da sua família. Como o mesmo refere, foram os seus primogénitos que, com grande perversidade, denunciaram os seus

¹⁴ *Vis.* I, 1,1 (SC 53 bis, 76).

¹⁵ F. MONTANARI, *θρέψω*, em *Vocabulario della lingua greca*, Lo escher, Torino, 1995, 2027.

¹⁶ R. JOLY *Introdução*, em Hermas, *Le Pasteur*, 11.

¹⁷ R. JOLY *Introdução*, em Hermas, *Le Pasteur*, 17.

¹⁸ J. I. PIETRETTI BRAVO, *El lugar intermedio en el Pastor de Hermas*, UNITREF, Argentina, 2014, 1.

¹⁹ *Mand.* III, 28, 3 (SC 53 bis, 151).

²⁰ *Vis.* I, 3, 1 (SC 53 bis, 86).

²¹ I. P. LAMELAS, *Introdução*, em Hermas, o *Pastor*, 6.

²² *Vis.* II, 6 (2), 2-3 (SC 53 bis, 91).

²³ *Vis.* II, 7 (3), 1 (SC 53 bis, 95).

pais²⁴ de serem cristãos, trazendo, deste modo, graves consequências para a situação tanto económica como psicológica e moral na vida de Hermas.²⁵ Ora, é por causa destas tribulações, quer pela perda dos bens materiais, quer pelos desgostos causados pela própria família, que Hermas retorna a Deus.²⁶ Até este momento, podemos dizer que Hermas não seria mais que uma pedra redonda²⁷ que não podia encaixar na construção da torre, pois “era demasiado rico para entrar no reino de Deus (Mt 19,16)”. Por isso, foi necessário que se despojasse para poder encaixar na construção.

Neste contexto, a punição parece ser um meio eficaz de educação para a penitência²⁸. De facto, tanto o tema do castigo como o tema da educação encontram-se latentes na sexta parábola (*Sim. VI*), a qual apresenta com particular profundidade o tema da penitência (como se verá no cap. III), pois a luz da *Sim. VI*, o objetivo da educação penitencial, não é apenas a conversão, a penitência e a purificação dos pecadores, mas também é uma ajuda eficaz para a perseverança no bem. É isto que o autor do *Pastor* nos descreve de forma detalhada “a maneira de encontrar o caminho de volta do pecado para a fé e a boa vida através do castigo e da educação”.²⁹ O caminho do arrependimento é, contudo, uma forma de educação cujas etapas são: o fracasso, o infortúnio, o sofrimento, a punição, a admoestação, o ensino, o discernimento, o arrependimento, a penitência, a purificação e a salvação, em suma, Hermas à imagem dos profetas veterotestamentários

²⁴ *Vis.* II, 6 (2), 2 (SC 53 bis, 91).

²⁵ I. P. LAMELAS, *Introdução*, em Hermas, o *Pastor*, 6.

²⁶ Cf. D. RUIZ BUENO, “*El Pastor*” de Hermas: *Padres apostólicos*, 907.

²⁷ *Sim.* IX 86 (9), 1-2: «Veio depois examinar as pedras brancas e arredondadas e diz-me: - Que havemos de fazer destas pedras? Que sei eu, Senhor? – respondi. – Será que não percebes nada destas coisas? Eu, Senhor, digo eu, não tenho essa profissão, nem sou pedreiro, nem faço alguma ideia. Não vês, diz ele, que estas são muito redondas? Se as quiser fazer quadradas, é preciso desbastá-la muito».

²⁸ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam, Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bußunterricht des Pastor Hermae*, em *Studia Ephemeridis Augustinianum* 67, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1999, 222-230.

²⁹ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 230.

procura através do caminho da educação, a construção do homem perfeito, um homem à imagem do próprio Cristo (cf. Ef 4,13), que louva e confessa Deus como justo juiz (cf. *Sim.* VI, 3.6).

1.2 Contexto: uma Igreja em crise

Neste contexto, Hermas apresenta-se como um profeta (como se verá em 2.1.2) portador de uma mensagem de *metanoia*, à maneira dos antigos profetas bíblicos. Opera a sua missão profética através da palavra dirigida a todos, mas especialmente à hierarquia eclesiástica, isto é, àqueles que, dentro da comunidade, deveriam ser os primeiros testemunhos de autenticidade cristã.

De facto, é-nos descrita uma dupla imagem da comunidade de que Hermas é membro e a quem destina a sua mensagem. Por um lado, descreve de forma realista e sem eufemismos a situação de crise e degradação da qualidade de vida cristã. Fala-se mesmo de um “envelhecimento” (cf. *Vis.* III, 11, 2-4) que atinge aqueles que “ocupam os primeiros lugares” (cf. *Vis.* III,9,7-8). Entre os pecados mais apontados está o da “duplicidade” ou “indecisão” e o apego aos “negócios” e acumulação de riquezas materiais.

Não obstante este quadro de declínio, a Igreja permanece como intocável, enquanto obra de Deus e merecedora de uma regeneração que se operará através da escuta da mensagem do “profeta” Hermas.

1.2.1 As tribulações internas

Conforme os dados que nos são fornecidos pelo autor do *Pastor*, a Igreja no século II encontrava-se, de facto, numa situação complexa quer a nível externo quer a nível interno.

No que se refere às tribulações internas, Hermas dá-nos a conhecer uma comunidade ainda pouco hierarquizada, mas já minimamente organizada nos seus serviços e carismas.³⁰ É uma Igreja ainda marcada pelos “*Carismas*”, cujos membros são missionários itinerantes (ἀπόστολοι), doutores (διδάσκαλοι) e profetas (προφήτας). O próprio Hermas vai acabar por assumir um papel e uma missão proféticos, ao ser portador de uma mensagem divina para a sua comunidade.³¹

Ainda nos mostra que esta comunidade está minimamente organizada em funções e ministérios, na pessoa dos seus chefes, os “πρεσβύτεροι” que têm a missão de corrigir os transviados por caminhos de Justiça.³² Os “διάκονοι” que têm a missão de assistir os órfãos e as viúvas. Fala-se ainda dos “ἐπισκοποῖς”,³³ apesar de Hermas não nos outorgar uma descrição detalhada no que concerne à missão propriamente dita dos “ἐπισκοποι” que presidem à comunidade³⁴, fala-nos de Clemente:³⁵

³⁰ *Vis.* III, 13 (5), 1; 15 (7), 1-6 (SC 53 bis, 111-119).

³¹ Cf. *Vis.* II, 5 (1), 3 (SC 53 bis, 89); M. B. DURANTE MANGONI, *Erma, un profeta a Roma*, em A. CARFORA; E. CATTANEO, *Profeti e profezia: Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2007, 53.

³² *Vis.* II, 6 (2), 6 (SC 53 bis, 93).

³³ *Vis.* III, 13 (5), 1 (SC 53 bis, 111).

³⁴ J. DANIELOU, *L'Eglise des premiers temps : Des origines à la fin du III^e siècle*, du Seul, Paris, 1985, 126.

³⁵ I. P. LAMELAS, *Nota*, em Hermas, *o Pastor*, 111: «Quanto ao mencionado Clemente, deve tratar-se de alguém com elevada responsabilidade na Igreja de Roma, mas é pouco provável que se trate do autor da *Carta aos Coríntios*».

«Então escreverás dois livrinhos e enviarás um a Clemente e o outro a Grapta. Clemente, por sua vez, enviará às cidades estrangeiras, já que lhe pertence fazê-lo, e Grapta exortará às viúvas e os órfãos. Tu, porém, lê-lo-ás a esta cidade, em companhia dos presbíteros que presidem à Igreja»³⁶

Só até à *Sim. IX Hermas* refere, de modo explícito, que o bispo deve proteger com o seu ministério, sempre e incansavelmente, os que viviam em penúria e as viúvas, conduzindo uma vida santa.³⁷

Com efeito, longe de ser uma comunidade de santos onde se pode reconhecer a preservação do selo do batismo, na comunidade que *Herimas* nos descreve, tanto há cristãos firmes na fé, caritativos, pacíficos, íntegros, hospitaleiros, mártires e inocentes, em que se podia reconhecer a preservação do selo do batismo, como se encontram homens poderosos, preocupados com as riquezas terrenas, donos de magníficas posses, que lhes faziam esquecer facilmente que Roma não era cidade permanente, nem o império a que serviam a sua verdadeira pátria.

Havia ainda homens vacilantes na fé, apegados de tal forma aos bens terrenos que, ao menor indício de perseguição, acabavam por negar o nome do Senhor. Inclusive, entre o próprio corpo eclesial, havia desavenças ocasionadas, por um lado, pelos diáconos que se tinham manchado servindo mal os bens dos pobres³⁸ e, por outro lado, pela ambição dos primeiros lugares e por uma “certa honra”,³⁹ facto que terá quebrado a paz entre os eleitos para governar a Igreja, sendo a esses que a Igreja como mãe se dirige por meio de *Herimas*, dizendo: «A vós que regeis a Igreja e vos assentais nos primeiros lugares eu vos digo que não sejais semelhantes aos feiticeiros».⁴⁰

³⁶ *Vis. II*, 8 (4), 3 (SC 53 bis, 97).

³⁷ *Sim. IX*, 104 (27), 2 (SC 53 bis, 345-347)

³⁸ Cf. *Sim. IX*, 103 (26), 2 (SC 53 bis, 343).

³⁹ Cf. D. RUIZ BUENO, “*El Pastor*” de *Herimas: Padres apostólicos*, 901.

⁴⁰ *Vis. III*, 17 (9), 7 (SC 53 bis, 125).

Por sua vez, não faltava quem blasfemasse ou apostatasse quando a perseguição batia à sua porta, como é o caso de Máximo, possível membro eclesiástico que renegara a sua fé quando adveio a perseguição, e a quem a Igreja se dirige: «Dirás, no entanto, a Máximo: - Eis que virá a tribulação, se te parecer, volta a renegar».⁴¹

Outros, porém, ter-se-ão deixado seduzir pelas doutrinas dos falsos mestres gnósticos, aos quais Hermas designa como falsos profetas, que, sentados nas suas cátedras, enganavam os servos de Deus,⁴² pois diziam na sua arrogância tudo conhecer e não sabiam absolutamente nada; estes eram, de facto, loucos e insensatos.⁴³ Por outro lado, o anúncio dos últimos tempos parecia ser um tema importante no séc. II. Só assim se poderá explicar a desesperação dos pecadores, quanto ao tema da salvação: «Acreditai realmente em Deus, vós que, por causa dos vossos pecados, desesperastes da vida, aderistes ao pecado e sobrecarregastes a vossa vida».⁴⁴

Talvez que a maioria pensasse que o fim do mundo estava próximo”,⁴⁵ facto que podemos deduzir primeiramente pelas propostas que apresentavam os rigoristas da altura e, por sua vez, por causa da descrição detalhada que Hermas nos apresenta a respeito das pedras que serão úteis para a construção da Torre -a Igreja- e que são símbolo de cada tipo de crente, (como se verá nas metáforas construtivas, em 2.8.4).

⁴¹ *Vis.* II, 7 (3), 4 (SC 53 bis, 95).

⁴² Cf. *Mand.* XI, 43, 1-12 (SC 53 bis, 193-197).

⁴³ Cf. *Sim.* IX, 99 (22), 1-3 (SC 53 bis, 337-339).

⁴⁴ *Mand.* XII, 49 (6), 1-2 (SC 53 bis, 209).

⁴⁵ Cf. H. D. ROPS, *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*, Quadrante, São Paulo, 2014³, Vol. I, 202.

1.2.2 As tribulações externas

No que se refere às tribulações externas, a Igreja de Roma, no tempo de Hermas, encontrava-se sob perseguição. A *Vis.* IV deixa entrever a ameaça de uma perseguição que é iminente, aludindo deste modo a uma grande tribulação que, ao aparecer, será seguida do triunfo definitivo.⁴⁶ Tal perseguição, como o nosso autor refere, deve-se à persistência que têm os cristãos, nas suas mais variadas idades e condições sociais, em professar a sua fé em Cristo. De facto, Hermas, dá-nos alguma informação que diz respeito à situação a que eram submetidos os cristãos do séc. II,⁴⁷ tais dados nos são confirmados por alguns estudos históricos que falam de como os cristãos eram arrastados aos tribunais, condenados à morte e espezinhados, não por cometerem alguma transgressão grave, mas “por causa do Nome”: «O lugar à minha direita pertence àqueles outros, que têm sido agradáveis a Deus e sofrido por causa do Seu Nome».⁴⁸

Ora, pelos dados históricos, pode-se concluir que esta perseguição, a que o autor se refere, não é a inquisição fiscal inaugurada por Domiciano,⁴⁹ mas sim o modo de proceder fixado pelo imperador Trajano.

Com efeito, Plínio, o moço, na tentativa de restabelecer a ordem após alguns anos de administração senatorial, cada vez que as dificuldades circunstanciais ou qualquer assunto delicado o exigiam, comunicava-se com o seu superior,⁵⁰ foi assim que sucedeu na questão dos cristãos. Devido à expansão do cristianismo, a vida social tinha mudado consideravelmente; os templos estavam a ficar desérticos, os comércios dos animais

⁴⁶ J. LEBRETON, J. ZEILLER, *El nacimiento de la Iglesia*, Edicep, Valencia, 1978, Vol. I, 363.

⁴⁷ Cf. *Vis.* III, 10 (2), 1.

⁴⁸ *Vis.* III, 9 (1), 9 (SC 53 bis, 101-103).

⁴⁹ J. LEBRETON, J. ZEILLER, *El nacimiento de la Iglesia*, 363.

⁵⁰ Cf. H. D. ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos mártires*, 169.

destinados aos sacrifícios encontravam-se bastante decaídos, factos que levaram o legado a julgar alguns membros da “*seita*”. Todavia, conhecendo a jurisprudência antiga, Plínio resolve aplicar estritamente o princípio *não é permitido ser cristão*. Depois de ter feito os próprios acusados confirmarem por três vezes que não eram cristãos, castigava-lhes a pertinácia criminosa e mandava-os supliciar, à exceção dos cidadãos romanos, que enviava a Roma.

No entanto, o seu embaraço aumentava, ao ver como em tão pouco tempo lhe choviam denúncias, muitas vezes anónimas, que apontavam massa de cristãos. Pois tratava-se de uma multidão de homens, de mulheres, e até de crianças, de todas as condições e de todas as idades que eram arrastadas para o pretório. Nestas condições, a pergunta que Plínio formula ao imperador resume-se assim:

«[...]“É o próprio nome de cristão que é punível?” Neste caso será necessário mandar para a morte não só aqueles que se declaram seguidores dessa doutrina, mas também todos aqueles que se dispõem a renegá-la».⁵¹

A resposta de Trajano a este relatório contrasta, na sua *imperatoria brevitatis*, como o documento do funcionário:

«“Não devem ser procurados; se te forem trazidos e os reconheceres, devem ser punidos; mas [...] aquele que negue ser cristão e o demonstre, por exemplo suplicando aos nossos deuses, mesmo que tenha tido conduta suspeita no passado, deve ser perdoado”».⁵²

Ora, o testemunho transmitido por Plínio, o moço, e a resposta do imperador Trajano corroboram este particular dado que nos é apresentado por Hermas (cf. *Vis.* III,

⁵¹ H. D. ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos mártires*, 170-171.

⁵² H. D. ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, 171.

10 (2),1) o que significa que, durante o século II, os cristãos eram de facto, incitados a denunciar os seus irmãos, a renegar e a apostatar a sua fé, sob ameaça de serem expropriados dos seus bens, como acontecera com o próprio Hermas, de serem submetidos a toda a classe de torturas e suplícios ou, na maioria dos casos, serem condenados à morte por causa do Nome,⁵³ como correspondia Plínio, o moço, na sua carta a Trajano.

Estes cristãos que verdadeiramente sofriam pela sua fé firmemente no Senhor, aos olhos do governo tornaram-se criminosos; pois, eram vistos como crentes obstinados na *Fé*, que preferiram acreditar que por mais ninguém poderiam ser salvos neste momento de angústia, a não ser pelo grandioso e glorioso Nome⁵⁴ do Senhor.

1.3 A obra - o *Pastor*, de Hermas

O título da presente obra deve-se, sem dúvida alguma, ao segundo personagem que se apresenta a Hermas no decurso do diálogo sob a imagem de um *Pastor*,⁵⁵ o qual tem como missão habitar junto de Hermas até aos seus últimos dias de vida⁵⁶ e comunicar-lhe uma mensagem divina que ocupará grande parte da obra.

Pela linguagem que o nosso autor emprega ao longo da sua obra, podemos perceber como ele fora altamente influenciado pelo ambiente judeu-cristão em que fora

⁵³ Cf. H. D. ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, 172: «Também o “Pio” Antoniano, tão reverente para com os deuses, não se mostrará de uma hostilidade mais sistemática. Evidentemente, aplicará a jurisprudência anticristã dos seus predecessores; é no seu reinado que tem lugar em Roma o interrogatório do mártir Ptolomeu, cuja brevidade trágica nos foi transmitida por São Justino: “És Cristão? – Sou. – À morte!».

⁵⁴ *Vis.* IV, 23 (2), 4 (SC 53 bis, 137).

⁵⁵ Cf. P. VIELHAUER, *História de la literatura cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1991, 529; M. ORTUÑO ARREGUI, “*El Pastor*” de Hermas, em *ArtyHum*52, 2018, 31-47.

⁵⁶ Cf. *Vis.* V, 25, 2 (SC 53 bis, 141-143).

formado. A sua gramática defeituosa e cheia de erros, torna o seu estilo quase infantil, a ponto de apresentar grandes dificuldades ao leitor quanto à sua interpretação,⁵⁷ quer pelo género exortativo (parenético) com o qual convida à mudança de vida, pois os últimos tempos estão próximos, quer pelo género apocalíptico, por meio do qual vai enunciando uma série de visões, que lhe eram reveladas mediante um agente de outro mundo,⁵⁸ a fim de chamar todos os crentes, particularmente aos da Igreja de Roma, à conversão. A estas razões que justificam a dificuldade interpretativa da obra poderíamos acrescentar a “real descontinuidade do texto, os saltos de discurso e as contradições reais ou aparentes com que o leitor tropeça”.⁵⁹

1.3.1 Finalidade da obra

Como já referimos acima, o autor do *Pastor* parece não ter uma grande cultura formal. Apesar de tudo, Hermas tem um grande conhecimento dos homens do seu tempo. Além disso, parece ser um ótimo moralista, cheio de compreensão pela debilidade humana.

O *Pastor* tem uma tendência parenética e orienta-se para a penitência.⁶⁰ Esta é, de facto, a sua preocupação central.⁶¹ Com efeito, no cristianismo anterior a Hermas, parecia

⁵⁷ Cf. F. RIVAS REBAQUE, *¿Los ricos pueden salvarse? la limosna en el Pastor de Hermas*, 46; J. J. AYÁN CALVO, *Herms, El Pastor*, 17.

⁵⁸ P. HENNE, *Un seul «Pasteur», un seul Hermas*, 482; Cf. A. DIEZ-MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1984, Vol. I, 45.

⁵⁹ Cf. P.G. ALVES DE SOUSA, *A penitência no Pastor de Hermas, mensagem de esperança*, em *Annales Theologici* XV, 2001, 551.

⁶⁰ Cf. P. VIELHAUER, *História de la Literatura Cristiana*, 535.

⁶¹ Cf. R. JOLY, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Herms et l'exégèse récente*, em *Revue des religions* 14, 1º, 1995, 35.

não existir a possibilidade de um perdão dos pecados após o crente ter sido batizado, ou pelo menos o perdão dos pecados graves cometidos.⁶²

A postura intransigente⁶³ que tinham assumido os rigoristas no tempo de Hermas, apresentava uma certa semelhança com algumas opiniões judaicas que negavam a possibilidade da conversão por particulares delitos cometidos. Por exemplo:

para aqueles que transgredissem os votos feitos, como refere o II livro de Enoc, não haverá arrependimento:

«Bem-aventurado o homem que em sua paciência traz seus dons com fé diante da face do Senhor, porque ele vai encontrar o perdão dos pecados. Mas se ele retomar as suas palavras antes do tempo, não há arrependimento para ele; e se passar o tempo e ele não de sua própria vontade o que é prometido, não há arrependimento após a morte».⁶⁴

Para aquele que induzisse outros ao erro ou apostatasse, declarava o livro dos jubileus, não há salvação:

«Agora o meu coração está agitado por causa de todas as suas ações, ele e a sua estirpe não estão (destinados) a salvar-se porque serão perdidos da terra e erradicados de sob o céu porque ele e os seus filhos abandonaram o Deus de Abraão e foram atrás de mulheres, atrás da impureza e dos seus erros».⁶⁵

Para aquele que transgredisse deliberadamente a Torá, a rigorosa disciplina de Qumrã sentenciava à definitiva exclusão da comunidade:

«Todos os que entram no santo conselho, os que caminham pela via perfeita, segundo as ordens de Deus, o que dentre eles transgrida qualquer Lei de Moisés por maldade ou por mau hábito, que seja despedido do conselho e que não volte mais. Que nenhum

⁶² Cf. R. JOLY, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Herma et l'exégèse récente*, 36.

⁶³ Cf. I. P. LAMELAS, *Introdução*, em Hermas, o *Pastor*, 27.

⁶⁴ 2 *Enoc* 62, 1-2, em <https://pt.slideshare.net/MARINS2015/livro-de-enoque-46274235>

⁶⁵ *Jub.* 35, 14, em J. F. PACHECO, *Apócrifos do Antigo Testamento*, em <https://pt.calameo.com/read/005505615b49bf70340f1>

dos homens purificados se relacione com ele em assuntos de bens nem tome conselho em coisa alguma».⁶⁶

Fílon de Alexandria, ainda que não concordasse com este ponto, considerava a blasfêmia um pecado imperdoável⁶⁷ e o arrependimento quase como impossível, ou porque Deus não o permitia ou porque não o permitiam as condições da alma de cada indivíduo.⁶⁸ Por isso, o pecado de qualquer espécie era visto como incompatível com a vida da comunidade dos salvos.⁶⁹ Ainda quando se reconhece que o pecado é uma realidade contínua e o perdão como uma possibilidade depois da conversão, permanecem certos pecados para os quais não servirá o arrependimento⁷⁰ como o pecado contra o Espírito Santo (Jo 5, 16).

Ora, a ideia de que o pecado fosse incompatível com o ser cristão e a ideia de que o arrependimento não fosse possível depois do batismo, parecia estar fortemente arraigada, especialmente na cidade de Roma, nos finais do segundo século. Assim, Hermas, em virtude da experiência quotidiana de que os cristãos batizados comentem pecados, apresenta uma nova revelação,⁷¹ a possibilidade de um segundo

⁶⁶ M. JIMENEZ; F. BONHOMME, *Los documentos de Qunran*, Cristiandad, Madrid, 1976, 42-43.

⁶⁷ Cf. PHILO JUDAEUS, *Fuga et inventionem*, Vol. 3, Reimer, Berlin, 1898, 84,1: comentando Es 21,15 diz:

“μονονουὸ γὰρ βοᾷ καὶ κέκραγεν, ὅτι τῶν εἰς τὸ θεῖον βλασφημούντων οὐδενὶ συγγνώμης μεταδοτέον”:
«ele quase a grande voz proclama que não se deve assegurar o perdão aquém blasfemar contra Deus».

⁶⁸ Cf. PHILO DE JUDAEUS, *De specialibus leggalibus* I-IV, Vol. 5, Reimer, Berlin, 1906, 1, 58, 1-3, comentando Lv 19, 28 diz:

“ἔνιοι δὲ τοσαύτη κέχρηται μανίας ὑπερβολῆ, ὥστ' οὐδ' ἀναχώρησιν αὐτοῖς εἰς μετάνοιαν | ἀπολείποντες ἔνται πρὸς δουλείαν τῶν χειροκμήτων”:
«Alguns caíram sob a influência de tal loucura que se precipitaram para um limite tão excessivo que não deixaram a si mesmos nenhum meio para voltar ao arrependimento, mas apressaram-se a entrar no vínculo das obras humanas».

⁶⁹ Cf. 2 Cor 5, 17; Rm 8, 10

⁷⁰ Cf. H. W. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei: commento storico esegetico*, Vaticana, Città del Vaticano, 1999, 295.

⁷¹ Cf. H. W. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei: commento storico esegetico*, 294.

arrependimento,⁷² uma segunda penitência pós-batismal,⁷³ mesmo que limitada no tempo “enquanto a torre não for concluída”.⁷⁴

Ora o nosso autor, para comunicar esta mensagem, serve-se evidentemente da apocalíptica, meio pelo qual anuncia aos cristãos da altura a possibilidade do perdão dos pecados ainda uma última vez,⁷⁵ como desígnio que lhe fora dado a conhecer e a anunciar diretamente por Deus.

É neste sentido que Hermas vem romper, em certa medida, com a teoria do “*puro e do impuro*”, ao anunciar aos cristãos, em virtude da revelação que tivera, uma possibilidade penitencial nova, única, coletiva⁷⁶ e excepcional;⁷⁷ eis, portanto, o motivo pelo qual convida os crentes a abandonar toda a tristeza e a revestirem-se da alegria.⁷⁸

Ora, esta concessão será mais tarde refutada pelas novas posturas rigoristas⁷⁹ que, inspiradas na carta ao Hebreus 6, 4-8 e em textos análogos a este, refutaram a possibilidade penitencial trazida por Hermas. Entre estes rigoristas encontra-se Tertuliano, o qual inicialmente tinha considerado a possibilidade de uma segunda conversão⁸⁰ porém, mais tarde, no seu período montanista, reage contra a indulgência de

⁷² Cf. R. JOLY, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Herma et l'exégèse récente*, 36.

⁷³ *Vis.* V, 25, 7; *Mand.* IV, 31 (3), 2-7 (SC 53 bis, 143-145. 159-163).

⁷⁴ Cf. *Vis.* III, 17 (9), 5 (SC 53 bis, 125).

⁷⁵ P. VIELHAUER, *História de la literatura cristiana*, 535.

⁷⁶ Cf. R. JOLY, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Herma et l'exégèse récente*, 36.

⁷⁷ A. PUECH, *Littérature Grèce chrétienne: Depuis les origines jusqu'à la fin du IV^e siècle*, Tomo Le II^a et Le III^a Siècles, Les belles Lettres, Paris, 1928, 77.

⁷⁸ *Mand.* X (1), 1; (3), 1.

⁷⁹ Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Stromate VII*, Le cerf, Paris, 1997, SC 428, 5. 62. 2; JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, em *Patristiche Texts und Studien* 47, New York : Gruyter, 1997, 44, 4; AMBROSIO, *De Poenitentia*, em *Biblioteca de Patristica* 21, Ciudad Nueva, Madrid, 1999, 2, 2.

⁸⁰ Cf. TERTULIANO, *De Paenitentia*, Tome I. C. Micaelli, C. Munier, 1993, VII, 2; VII, 14; VIII, 1 (SC 394).

Hermas chamando-o de “*Pastor moechorum*”⁸¹ no seu *tratado da Castidade*,⁸² porque na sua perspetiva H teria acolhido pela primeira vez os fornicadores.⁸³

De facto, o nosso autor não podia apoiar-se em nenhuma tradição eclesiástica ou numa autoridade própria,⁸⁴ já que ele próprio entendia esta possibilidade do arrependimento cristão como uma concessão feita por Deus à debilidade dos crentes. Apesar de tudo, mantém-se fiel ao estrito rigor das exigências éticas. Em suma, a postura assumida por Hermas é em si mesma, um compromisso entre o rigorismo determinado pela espera escatológica e a realidade eclesial,⁸⁵ cuja intenção, é submeter a juízo definitivo os crentes antes do fim, nesta história. O juízo é o discernimento que fazem os construtores de cada uma das pedras,⁸⁶ para decidir o lugar que ocuparão na construção ou o lugar que lhes cabe na destruição.⁸⁷

⁸¹ Cf. I. P. LAMELAS, *nota*, em Hermas, o *Pastor*, 163.

⁸² Cf. TERTULIANO, *De pudicitia*, X,10. 11. 12; XX, 2 (SC 394).

⁸³ Cf. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Du cerf, Paris 1966, 18.

⁸⁴ H. R. DROBNER, *Manual de patología*, Herder, Barcelona, 1999²,64.

⁸⁵ Cf. P. VIELHAUER, *História de la Literatura Cristiana*,535.

⁸⁶ *Sim.* IX, 84 (7), 1-3. 7 (SC 53 bis, 305-307): «Tendo, por conseguinte, o homem glorioso e senhor de toda a torre terminadas estas coisas, chamou o Pastor, entrego-lhe todas as pedras que estavam junto à torre e haviam sido retiradas da construção e disse-lhe: - Limpa com cuidado estas pedras e emprega na construção da torre as que puderem harmonizar-se com as outras. As que se não harmonizarem, arremessas para longe da torre. Depois de ordenar ao Pastor que fizesse estas coisas, afastou-se da torre com todos aqueles com quem viera; [...] E, dois dias depois, chegámos à torre e disse-me: Vamos inspecionar todas as pedras, para que vejamos quais as que possam ir para a construção. – Senhor, disse-lhe eu, vamos inspecioná-las.

⁸⁷ Cf. J. P. MARTÍN, *El Pastor de Hermas en el siglo II: De la apocalíptica a la historia*, em *Conicet*11, 2007,181.

1.3.2 Estrutura da obra⁸⁸

A estrutura do *Pastor*, tal como chegou até nós, não nos apresenta, aparentemente, nenhuma dificuldade. Aliás, esta obra, parece ser clara e organizada.⁸⁹ Deduz-se isto pelas três partes que compõem a obra e que se encontram evidentemente diferenciadas: 5 visões de claro teor apocalíptico, 12 mandamentos de carácter parenético e 10 parábolas ou comparações nas quais são alternadas a parénese e a apocalíptica.⁹⁰

Contudo, a realidade é totalmente diferente, os títulos que nos são apresentados pelo próprio texto não correspondem exatamente ao seu conteúdo.⁹¹ Assim, seguindo a lógica interna da obra, esta pode dividir-se em dois grandes blocos diferenciados: uma que compreende as quatro primeiras *visões* e outra que inclui a quinta *visão*, os doze *mandamentos* e as dez *parábolas*.

O carácter apocalíptico da obra é admitido por todos, no que diz respeito às Visões.⁹² “A única diferença é que o vidente é um contemporâneo e as visões dizem respeito à vida da Igreja. Sob este aspeto, a obra assemelha-se ao Apocalipse de S. João”.⁹³

A primeira parte do *Pastor*, mostra como Hermas recebe as revelações da igreja, que lhe aparece primeiramente na forma de uma venerável mulher idosa, que se vai gradualmente despojando dos seus sinais de velhice, para surgir na quarta visão, como noiva, símbolo dos eleitos de Deus.

⁸⁸Sobre este ponto seguimos de perto o estudo realizado por I. P. LAMELAS, *Introdução*, em Hermas, o *Pastor*, 20- 25; Cf. J. P. MARTÍN, *El Pastor de Hermas en el siglo II*, 175-194.

⁸⁹ P. HENNE, *Un seul «Pasteur», un seul Hermas*, em *RTLouv* 23, 1992, 482.

⁹⁰ Cf. J. J. AYÁN CALVO, *Hermas, El Pastor*, 21.

⁹¹ I. P. LAMELAS, *Introdução*, em Hermas, o *Pastor*, 20.

⁹² J. O. BRAGANÇA, *A santa vinha de David*, em *Didaskalia LX*, 2010, Vol. II, 21-24.

⁹³ Cf. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1957, 46-47.

1.3.2.1 A primeira visão

A primeira visão, que tem lugar no caminho de Hermas rumo a Cumas, apresenta-nos:

A). A aparição de Rosa, antiga senhora de Hermas, a repreendê-lo pelos desejos que nutria por ela e, por sua vez, prometendo-lhe o perdão de Deus.

B). A aparição de uma mulher idosa, que revela a Hermas que o pecado não consistiu tanto no desejo que sentiu por Rosa, mas no amor desordenado aos seus filhos, aos quais não repreende, e pelo comportamento libertino dos da sua casa. É este, portanto, o motivo pelo qual Deus se encontra irado, e a causa da ruína de Hermas.

C). A mulher idosa apresenta a Hermas o livro, e ao ler o seu conteúdo, revela-lhe coisas grandes e admiráveis, isto é, ameaças contra os pagãos e os apóstatas, e encorajamentos para os justos.

1.3.2.2 A segunda visão

A segunda visão é composta igualmente por várias aparições:

A). Após um ano da primeira aparição da mulher idosa a Hermas, volta novamente aparecer-lhe com um pequeno livro na mão que Hermas deve copiar. Depois, a mulher idosa pede a Hermas que anuncie o seu conteúdo aos eleitos, sendo que o sentido do texto só lhe será revelado quinze dias depois de ter passado pelas práticas penitenciais: jejum e oração. Assim Hermas, por vontade de Deus, torna-se o encarregado de exortar os da sua casa e todos os cristãos pecadores, para uma última penitência

B). A aparição do formosíssimo jovem que revela a Hermas a identidade da mulher idosa da qual recebera o livro: ela é a Igreja «a primeira de todas as coisas a ser criada».

C). A aparição da mulher idosa, a comunicar a Hermas que será ela que deve completar o livro. Depois manda-o copiar mais dois livrinhos, cujos destinatários serão Clemente e Grapa, e dá-lhe a missão de levar esta mensagem à Igreja de Roma e aos seus presbíteros.

1.3.2.3 A terceira visão

A terceira visão é completada por cinco momentos:⁹⁴

A). A aparição da mulher idosa durante a noite, a fim de marcar um encontro numa seara para uma importante revelação.

B). O encontro de Hermas no local e na hora acordados com a mulher idosa que é acompanhada por seis jovens. Depois de o convidar a sentar-se diante dos presbíteros, mostra-lhe uma grande torre a ser construída pelos seis jovens, sobre as águas e com as pedras de diversos tipos que lhe são trazidas por milhares de operários.

C). A mulher idosa mostra a Hermas sete mulheres que sustentam a torre e que são a personificação das sete virtudes cardiais.

D). A Igreja, numa visão noturna, exorta Hermas a preparar-se por meio da oração e do jejum, a fim de lhe ser concedida pelo Senhor a revelação que pede.

⁹⁴ Cf. I. P. LAMELAS, *Introdução*, em Hermas, *o Pastor*, 22.

E). Após um dia de Jejum, na noite seguinte, um jovem apresenta-se a Hermas e revela-lhe o mistério que tanto o intrigava, referente aos diferentes aspetos assumidos pela mulher idosa nas três visões em que se mostrara cada vez mais jovem.

1.3.2.4 A quarta visão

A quarta visão é um breve anúncio das tribulações que estão para vir. Esta visão ocorre vinte dias depois. Hermas quando ia de caminho para sua casa, é surpreendido por um enorme monstro marinho que o persegue, mas consegue ultrapassá-lo incólume. Uma jovem donzela explica-lhe que este monstro é símbolo da grande tribulação que se avizinha.

1.3.2.5 A quinta visão

Na quinta Visão, ocorre uma mudança de personagem, o interlocutor de Hermas será o “*Pastor*”, o anjo da penitência, que vem viver com Hermas e comunicar-lhe os mandamentos e Parábolas que tem de escrever. Esta visão, que diferencia das outras, servirá como introdução e enlace para o resto da obra.

1.3.2.6 Os doze mandamentos

Apresentadas as visões, seguem-se os doze mandamentos que são um pequeno compêndio moral,⁹⁵ ou seja, uma espécie de código de vida e conduta cristã,

⁹⁵J. J. AYÁN CALVO, *Hermas, El Pastor*, 21.

correspondente, de algum modo, ao Decálogo da antiga Lei,⁹⁶ pois neles aparecem tanto as virtudes como os vícios, os seus contrários.

Esta secção inclui em cada um dos preceitos, uma exortação e uma promessa, dois aspetos fundamentais que traçarão o caminho do cristão, para que não se afunde no pecado.

Assim sendo, para aqueles que duvidam e sabem que, nas suas forças, não está o guardar os mandamentos, assegura-se-lhes que, se eles se esforçarem por cumpri-los confiando em Deus, lhes será coisa fácil perseverar no cumprimento dos mesmos e, ainda, a sua adesão aos mandamentos lhes obterá a vida eterna.

- | | |
|--|--|
| 1. No primeiro preceito, o cristão é chamado a praticar a fé, a viver no temor de Deus e a viver na continência. | 7. Temor de Deus, mas não temer o diabo. |
| 2. Simplicidade e inocência. | 8. Abster-se do mal, e procurar o bem. |
| 3. Respeito pela Verdade. | 9. Evitar o espírito indeciso e dúbio. |
| 4. Fidelidade e Castidade no matrimónio. | 10. Evitar a tristeza. |
| 5. Paciência e Prudência. | 11. Venerar os verdadeiros profetas e evitar os falsos profetas. |
| 6. Fé e confiança no anjo da justiça e renuncia ao anjo do mal. | 12. Combater os maus desejos e praticar os bons. |

⁹⁶ I. P. LAMELAS, *Introdução*, em *Hermas, o Pastor*, 23.

1.3.2.7 As dez parábolas

Depois destes doze mandamentos ou preceitos, seguem-se dez parábolas ou semelhanças, desiguais entre si⁹⁷, mas que continuam sob a mesma orientação moral e exortativa dos mandamentos:

1. As duas cidades: O mundo e a Igreja.
2. O olmo e a videira: O pobre e o rico.
3. As árvores secas: impossibilidade de distinguir entre justos e injustos enquanto estão no mundo.
4. As árvores florescentes: distinção dos Justos dos injustos no mundo vindouro.
5. A vinha e o servo fiel.
6. O anjo da volúpia e o anjo do castigo.
7. Hermas pede ao “*Pastor*” que afaste o “Anjo do castigo” da sua casa.
8. O salgueiro.
9. A construção da torre.
10. Últimas recomendações a Hermas e à comunidade cristã.

⁹⁷J. J. AYÁN CALVO, *Herms, El Pastor*, 22.

CAPÍTULO II

Reconstruir a Igreja

Hermas apresenta-se como um profeta portador de uma mensagem de *metanoia*, à maneira dos antigos profetas bíblicos. Ele opera a sua missão profética através da palavra dirigida a todos, leigos e membros da hierarquia eclesiástica, a fim que comecem a emendar os seus atos pecaminosos que não só desfiguram a Igreja (esposa, virgem e mãe) como rompem a sua relação com Deus.

Hermas, ao revelar esta Igreja, compreende que o destino da Igreja está também ligado ao destino dos cristãos vivos: as várias figuras da Igreja dão testemunho desta forte ligação entre a Igreja e os cristãos. Ele adaptou esta conceção à comunidade cristã de Roma. Nesta comunidade encontramos uma assembleia que está longe de ser angélica: encontramos cristãos que guardaram a palma do batismo e outros que a perderam devido às suas próprias faltas. É esta situação que mais ou menos permitirá a Hermas lançar a sua teoria da penitência segunda para tentar reconciliar as duas partes e permitir um novo começo para a comunidade: uma partida a coberto da penitência em vista de uma parusia iminente.

2.1 A educação no mundo Romano

No mundo romano antigo, a educação na sua fase primitiva, caracterizava-se essencialmente pela paulatina iniciação no modelo de vida tradicional, cujos princípios eram o respeito e a assimilação dos costumes ancestrais: os *mores maiorum*.

No seio da família romana, destacava-se a figura do *pater familias*⁹⁸, o qual detinha a *patria potestas*. Ele era uma pessoa *sui iuris*, cujo *status* não estava vinculado à sua idade ou ao seu estado civil. Além do vínculo natural, pesava ainda mais, nas relações familiares, o vínculo jurídico, que determinava a submissão dos seus componentes à *patria potestas*.⁹⁹ Para J. Guillen, o poder do *pater*, foi o mais severo e rigoroso de que se tem notícia na antiguidade, pois na *domus*, ou comunidade doméstica, além da sua condição de *dominus*, o pai exercia o papel de sacerdote familiar. Fora de casa, o *pater* era um cidadão servidor do Estado, mas, dentro de casa, ele tinha o poder de um soberano de vida e de morte sobre aqueles sob sua *potestas*.¹⁰⁰ O Estado jamais transpunha os umbrais do seu lar, pois a família era o meio natural em que devia crescer e formar-se a criança.¹⁰¹

Embora a *patria potestas* fosse uma exclusividade do *pater familias*; a mãe (*mater*) exercia um importante papel educativo, muito superior ao da mulher no mundo grego. Durante os primeiros sete anos da vida da criança, cabia à mãe a responsabilidade da sua educação, abordando-se nesta, aspetos tão diferenciados como o biológico, o

⁹⁸ O termo *pater*, além de designar “geração”, expressava com particular ênfase as ideias de “proteção e poder”.

⁹⁹ Cf. M. MARRONE, *Istituzioni di diritto romano*, Palumbo, Firenze 1994², 246-248 «Ele precisa que filius juridicamente são, seja homens, seja mulheres, aqueles efetivamente filhos do *pater familias*, ou que foram por ele adotados (*adrogatio* ou *adoptio*), e ainda os seus netos(as), e assim por diante. Todos eram, assim, considerados, nessa cadeia, *filius*, mas a posição deles, mais próximos ou distantes do *pater*, apresenta uma importância, em primeiro lugar, no momento da extinção da *potestas*, mas também no procedimento da *adoptio* ou *emancipatio*»; R. VAZ SAMPAIO, *A capacidade patrimonial na família romana peculia e patria potestas*, em *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo* v. 106/107, 2011/2012, 85-107; E. FERREIRA PAES, *Estrutura e evolução da família romana*, em *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, 1971, 19-24; A. JUSTO, *Relações patrimoniais entre cônjuges: do direito romano ao direito português*, em *Universidade Lusitana*, Direito 2, Lisboa, 2004, 141-171.

¹⁰⁰ Cf. J. GUILLÉN, *Urbs Roma: vida e costumbre de los romanos I, la vida privada*, Sígueme, Salamanca, 1988, 133-135.

¹⁰¹ Cf. H. I. MARROU, *História da educação na antiguidade*, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973⁴, 361.

intelectual e o moral.¹⁰² Quando a mãe não podia desempenhar a sua função, escolhia-se uma parente de idade madura que soube-se criar em torno de si uma atmosfera de alto teor moral e de severidade.¹⁰³

A partir dos sete anos, começava a intervenção específica do pai na educação do filho, enquanto a filha permanecia em companhia da mãe, participando dos trabalhos domésticos, como o de tecer a lã. Os pobres preparavam os filhos para o trabalho, enquanto os ricos ensinavam-lhes a leitura (caso já não tivesse sido feito pela mãe), a escrita, o cálculo, as leis das Doze Tábuas¹⁰⁴ – que todo romano devia conhecer –, os exercícios físicos e o manejo das armas, além do culto às virtudes morais e cívicas.¹⁰⁵ A esta instrução rudimentar eram, às vezes, acrescentadas noções de *geografia*, de *astronomia* e de *agrimensura*. Como Roma nunca abandonou o ideal que consagrava o indivíduo ao Estado, em todas as suas atividades e funções, nos seus passeios e visitas, mesmo nas sessões secretas do senado, o pai fazia-se acompanhar dos filhos, a fim de, por meio da própria vida, prepará-los para a vida.

¹⁰² Cf. H. I. MARROU, *História da educação na antiguidade*, 365: «Se procurarmos agora definir o conteúdo desta antiga educação, perceberemos, no primeiro plano, um ideal moral: o essencial é formar a consciência da criança ou do jovem, inculcar-lhe um sistema rígido de valores morais, reflexos seguros, um estilo de vida. De um modo geral, este ideal é o da cidade antiga, feito de sacrifício, de renúncia, de devotamento total da pessoa à comunidade [...] praticamente, a educação moral do jovem romano era alimentada por uma escolha de exemplos oferecidos à sua admiração; mas eram tirados da história nacional, e não da poesia heroica; o fato de mitos deste *exemplo* serem legendários pouco importa: é como históricos que eram apresentados e revividos».

¹⁰³ Cf. H. I. MARROU, *História da educação na antiguidade*, 362.

¹⁰⁴ Código civil em torno do qual se formaram a jurisprudência, a ciência jurídica, a eloquência forense e a política.

¹⁰⁵ Cf. G. LÁZARO, *La educación en Roma*, em *AJEE* XLVI, 2013, 473: «M. Pórcio Catão, defensor ferrenho da tradição romana frente aos indícios helênicos do séc. II a.C., educou pessoalmente o seu filho M. Catão Liciano, já que, segundo Plutarco (Cat. Mai. 20), *ele próprio lhe ensinava as letras, lhe dava a conhecer as leis, e o exercitava na ginástica, adestrando-o não só a tirar com o arco, a usar as armas e a dominar um cavalo, senão também a ferir com o punho, a suportar o calor e o frio e a vencer nadando as correntes e os remoinhos dos rios*; e o próprio Plínio o moço, referindo-se aos primeiros momentos da história de Roma, recolhe esta mesma caracterização, mas de forma genérica: *cada um*, afirma, tinha por mestre o seu próprio pai, e quem não tivesse tomava como pai algum ancião distinguido e prudente; assim apreendiam da melhor forma, pelos exemplos e pelas práticas, qual era o poder dos relatores, o direito dos que se opunham, a autoridade dos magistrados, a liberdade dos outros [...]».

Deste modo, cabia ao pai a introdução gradual do filho na vida profissional e pública. Ainda que, com o tempo, houvesse a participação de mestres “profissionais” na educação familiar, o verdadeiro educador era sempre o pai.

A conclusão da etapa doméstica da educação ocorria aos dezasseis anos, idade em que terminava a educação familiar que era marcada por um cerimonial em que o adolescente, despojando-se da *toga pretexta*¹⁰⁶, e da *toga civilis*¹⁰⁷, envolvia-se na toga viril, com a qual fazia sua apresentação no foro. Este era um sinal de seu reconhecimento como cidadão e de integração à vida pública.¹⁰⁸

Neste estágio da formação, antes de dar início ao serviço militar, o jovem deveria dedicar-se por um ano ao *tirocinium fori*, a “aprendizagem da vida pública”.¹⁰⁹ Salvo exceção, o pai já não participava diretamente e recomendava o filho a algum ancião notável, próximo da família, que gozasse de experiência e das honras que a idade proporcionava. Finalizado o ano de *tirocinium fori*, propriamente dito, sem que isso afetasse a continuidade da “aprendizagem da vida pública”, o jovem passava à aprendizagem da vida militar gradativa, o *tirocinium militae*: num primeiro momento, o jovem prestava serviço como soldado sem distinção, quando aprendia a obedecer, podendo até mesmo obter algum ferimento glorioso ou realizar alguma façanha heroica, o que somaria pontos para uma futura carreira política. O segundo momento era dedicado à prestação de serviço como oficial do Estado Maior, *tribunus militum*. A fase final da formação era realizada ao lado e sob patrocínio de algum alto personagem, ao qual o jovem devia prestar respeito e veneração.

¹⁰⁶ Túnica com uma franja colorida

¹⁰⁷ Insígnias que simbolizavam a infância

¹⁰⁸ Cf. H. I. MARROU, *História da educação na antiguidade*, 363.

¹⁰⁹ Cf. H. I. MARROU, *História da educação na antiguidade*, 364.

Rigorosamente, durante toda a vida, mesmo depois de adultos e quando haviam superado os mais altos postos públicos, os filhos continuavam submetidos ao pátrio poder. Portanto, considerando-se essa organização familiar e jurídica, é compreensível a ausência do Estado romano em matéria educacional. A liberdade de ensino era completa e nada se sobrepunha ao poder da família na formação das novas gerações.¹¹⁰

No que diz respeito à piedade¹¹¹, a educação romana é também mais profundamente religiosa do que a grega. No plano da vida pública, Roma jamais admitiu o imoralismo maquiavélico de tipo espartano. Para salvação da pátria, tudo é devido, mas nem tudo é permitido, sendo por isso necessário respeitar as leis da justiça, da moral e do direito, neste sentido, a educação romana não cessou de apontar como exemplo os chefes que haviam anteposto o respeito pelo direito divino ao interesse imediato do país.

Percebemos assim, a gravidade da acusação feita a Hermas que, como *pater familias*, descorou uma tão grave tarefa: o cuidado da sua *domus* e a educação dos seus filhos.

2.2 A educação na Sagrada Escritura

As primeiras comunidades cristãs, herdeiras do modelo familiar greco-romano, introduziram significativos elementos novos na educação doméstica. Estes elementos foram sobretudo inspirados nas Escrituras.

Nas Sagradas Escrituras, a educação ocupa um lugar elementar, tanto assim que “o próprio Deus aparece como O modelo dos educadores cuja obra se realiza em três

¹¹⁰ Cf. H. I. MARROU, *História da educação na antiguidade*, 365.

¹¹¹ Cf. H. I. MARROU, *História da educação na antiguidade*, 369: «A “piedade” consiste essencialmente em observar com igual escrúpulo todos os ritos tradicionais: a nação romana não é desprovida de algum cálculo sórdido, estreitamente interessado: elas por elas».

etapas, fundamentalmente, naquele que é educado”:¹¹² na provação (cf. Dt 8, 1-6); na correção (cf. Os 7,12) e na educação (cf. Jr 31, 31-34).

Para o povo de Deus, o templo devia ser o lugar da educação e da oração, inclusive, todo os sinais da santidade e da glória de Deus, “as peregrinações, as festas, os sacrifícios, as oblações vespertinas, o incenso, os pães da proposição”, deveriam ter sido caminhos de oração; porém, o ritualismo arrastou o povo para um culto por demais exterior; pois faltava a educação da fé e a conversão de coração. Foi essa a missão dos profetas antes e depois do exílio.¹¹³

Além disso, encontramos referências explícitas à educação como: “aquele que ama o filho, castiga-o com frequência; aquele que dá ensinamento aos seus filhos será louvado” (cf. Sir 30, 1-2). “E vós, pais, não irriteis os vossos filhos, pelo contrário, educai-os com disciplina e advertência inspiradas pelo Senhor” (cf. Ef 6, 4). Ainda, “Escuta, meu filho, a disciplina do teu pai e não desprezes a instrução de tua mãe” (cf. Prov 1, 8).

Portanto, na Sagrada Escritura, o tema da educação é entendido como uma típica forma de repreensão paternal e carinhosa, cujo propósito não é punir, mas conduzir e pecador ao arrependimento e à conversão.¹¹⁴

Os padres apostólicos falaram explicitamente da educação no temor de Deus ou no temor a Deus, o qual, “não quer dizer medo de Deus, mas reconhecer que Deus é o Senhor e doador da vida”.¹¹⁵ É a partir desta educação que o filho poderá alcançar a sabedoria e o discernimento, como refere o autor da 1 carta de Clemente (cf. 1Clem 57, 2-5), observando a relação interna entre a falta de temor a Deus e a falta de sabedoria.

¹¹² X. LEON DUFOUR, *Educação em Vocabulário de teologia*, Vol. 66, Biblioteca Herder, Barcelona, 1965, 219-223.

¹¹³ Cf. IOANNES PAULUS II, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Vaticana, Città del Vaticano, 1997, nº2581.

¹¹⁴ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 224.

¹¹⁵ I. STORNIOLO, *notas*, em Didaque, *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*, Paulus, São Paulo, 2013¹², 15.

Assim sendo, estas e outras declarações revelam, em sentido decididamente religioso e pastoral, que a educação dos filhos é curativa, e que o objetivo final é tornar-se cristão.¹¹⁶

Sendo estas as palavras que estão compiladas na Sagrada Escritura e na Tradição, o pecado em que incorreu Hermas foi de facto grave, no sentido, em que ele devia ser a primeira testemunha responsável porque criara um lar, no qual a ternura, o perdão, a fidelidade, o respeito e o serviço desinteressado necessitavam ser regra fundamental. Para além disso, era nesse lar, chefiado por H onde devia reinar a educação das virtudes, a qual requer a aprendizagem da abnegação, de sãos critérios e de autodomínio, como condições da verdadeira liberdade.¹¹⁷

Além da reprimenda,¹¹⁸ que a mulher idosa dá a Hermas, denunciando o afastamento da vida dos seus filhos e da abnegação do crescimento espiritual e social em que incorreram, a mulher idosa exorta H à justa educação dos mesmos «pois receberão a educação conveniente [...]».¹¹⁹ Sendo esta a condição indispensável para a conversão, a penitência é, conseqüentemente, o caminho para a realização da salvação eterna.¹²⁰ Assim é entendida, a exortação que faz a mulher idosa, “a Igreja”, ao autor do *Pastor*: «[...] não deixes, portanto, de velar pelos teus filhos, pois sabes que, se fizerem penitência de todo o coração, serão inscritos com os santos nos livros da vida».¹²¹

Ora, o cenário familiar crítico com que Hermas abre a narrativa é colocado como pano de fundo que enquadra a situação eclesial da Igreja de Roma em meados do século II. De facto, o descuido de Hermas relativamente aos da sua casa constitui como que uma parte do díptico completado que irá ser apontado a alguns chefes eclesiásticos. Como

¹¹⁶ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 219.

¹¹⁷ Cf. CIC, n° 2223.

¹¹⁸ *Vis.* II, 6 (2), 2. (SC 53 bis, 91).

¹¹⁹ *Vis.* II, 7 (3), 1 (SC 53 bis, 95).

¹²⁰ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 223.

¹²¹ *Vis.* I, 3, 2 (SC 53 bis, 85).

Hermas descurou a sua obrigação de pai por causa dos seus negócios (cf. *Vis.* II, 7 (3), 1), os diáconos mancharam-se servindo mal e roubando os meios de subsistência destinados às viúvas e aos órfãos (cf. *Sim.* XI, 103 (26), 1).

Neste contexto, a reprimenda é dirigida, desta vez, à hierarquia eclesiástica: «[...] olhai, pois, que as vossas discórdias não vos arrebatem a vossa vida. Como quereis vós educar os eleitos do Senhor se vós não tendes educação?».¹²²

Deste modo, a Igreja personalizada na figura da Mulher que, enquanto *mater*, mas também de *magistra*, apela à conversão, através da aceitação da disciplina, qual pedagogia corretiva que visa reestabelecer o vigor da sua casa.¹²³ A conversão é este caminho proposto mormente aos que presidem à comunidade; num exercício consciente e numa renúncia total dos seus próprios interesses¹²⁴ para ajudar, deste modo, mais dignamente os seus filhos a permanecerem no caminho reto, traçado pela prática dos mandamentos, pois «[...] todo aquele que ouvir os mandamentos e os observar, viverá para Deus»;¹²⁵ noutras palavras, alcançará a salvação.

De acordo com a *Vis.* I, 3, 1-2 e a *Vis.* II, 7 (3), 1, a restauração deste estado de salvação depende da aceitação de uma “educação” conveniente:

«Quanto a ti, Hermas, nunca mais guardes rancor aos teus filhos, nem abandones a tua mulher, para que sejam purificados dos seus pecados passados. Pois receberão a educação conveniente, se não lhes guardares rancor».¹²⁶

¹²² *Vis.* III, 17 (9), 10 (SC 53 bis); Cf. 1Ts 5, 13.

¹²³ H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia e desarrollo histórico-dogmático*, em *Mysterium Salutis* IV/I, Cristiandad, Madrid, 1973, 238-239: «A Igreja, que se entende a si mesma sob a imagem da *Mater Ecclesia*, pretende, deste modo, descrever o seu destino de ser mediadora da verdade e da salvação (Hermas *Vis.*, 1). Ela o é como mediadora da palavra, do sacramento e da fé – sobretudo do batismo, a eucaristia e a penitência; a ela, além disso, está confiada a tarefa de proteger e preservar a vida que lhe foi transmitida, o que condiciona também a sua formas de atuação e a sua atitude pedagógica e pastoral».

¹²⁴ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 229.

¹²⁵ *Mand.* IV, 30 (2), 4 (SC 53 bis, 159).

¹²⁶ *Vis.* II, 7 (3), 1 (SC 53 bis, 95).

Os “pecados passados” são, portanto, um mal que tem cura, uma vez superado o “rancor” e aceite a devida “educação”. O tema da educação assume, desde o começo, uma clara componente penitencial e eclesial, como no-lo demonstra a parábola VI. Nesta aparecem dois anjos: “o anjo da volúpia e do engano”¹²⁷ e “o anjo do castigo”.¹²⁸ Pela primeira vez é apresentada a imagem do *Pastor* com as suas ovelhas de forma explícita, a fim de indicar que a educação justa de que se fala na “*Vis. I, 3, 1-2*” e na “*Vis. II, 7 (3)*” não estará completa senão no dia em que a lei “os mandamentos” estiverem no fundo do coração do homem (cf. Jr 31, 33s). Daí a exortação: “quanto a ti, basta que não sejas negligente, mas tem coragem e fortalece a tua casa”.¹²⁹ Isto é: “os blasfemos, os apóstatas, os hipócritas e os mestres da perversidade, os gananciosos, os vacilantes, os arrogantes, os rancorosos”; todos eles são os eleitos do Senhor, filhos que devem ser educados na fé, de modo que, quando vier a grande tribulação,¹³⁰ (cf. *Vis. IV*) eles, uma vez convertidos, possam confessar que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, sem vacilar, tornando-se dignos de contemplar as maravilhas do Senhor (cf. *Vis. V, 22 (1), 2*):

«Quantos foram levados perante a autoridade e interrogados e não negaram, mas sofreram corajosamente, são mais gloriosos diante do Senhor: o fruto é superior [...]. Vós, porém, os que sofreis por causa do nome, deveis dar glória a Deus, porque Deus vos considerou dignos de assumir este Nome e de ser curados de todos os vossos pecados. Portanto, considerai-vos felizes».¹³¹

¹²⁷ *Sim. VI, 62 (2), 1 (SC 53 bis, 245)*: «[...] vês este pastor? – vejo, senhor, respondi. Este, disse, é o anjo da volúpia e do engano. Esmaga aos pés as almas dos servos de Deus e afasta-os da verdade, enganando-os com desejos perversos, em que eles se aniquilam [...]. Aquelas ovelhas que vistes alegres e a saltitar de lascívia, são os que se afastaram de Deus [...] e se entregaram aos maus desejos deste mundo».

¹²⁸ *Sim. VI, 63 (3), 2 (SC 53 bis, 249)*: «Quem é este pastor, senhor, tão cruel, severo e absolutamente destituído de compaixão para com estas ovelhas? – Este, disse ele, é o anjo do castigo. Pertence ao número dos anjos justos. Mas está encarregue da punição. Toma conta, por conseguinte, daqueles que se desgarraram de Deus e foram arrastados pelas paixões e enganos deste mundo e castiga-os consoante merecem com castigos severos e variados».

¹²⁹ *Vis. I, 3, 2 (SC 53 bis, 85)*.

¹³⁰ Cf. *Vis. V (SC 53 bis, 141-145)*.

¹³¹ *Sim. IX, 105 (28), 4-6 (SC 53 bis, 347-349)*.

Quando a Igreja refere com voz maternal: “Filhos [...] educai-vos uns aos outros e assegurai a paz entre vós”¹³², quer dizer que viver em comunidade pressupõe primeiramente a educação, cujo ponto fundamental é a instrução no temor de Deus. Viver o projeto de Deus que é a fraternidade, desfaz toda e qualquer desigualdade entre as pessoas para formarem a grande família humana.¹³³ O apelo à prática da caridade diz que ela é o vínculo da perfeição (cf. Col 3, 14). Assim sendo, a correção mútua, imbuída dos traços maternais da Igreja “simplicidade, inocência e santidade”¹³⁴ deve ter, como fim, levar o crente a ser uno com Deus. A unidade é simbolizada pela torre em construção.

«As pedras carregadas lá do abismo eram colocadas na construção tal como estavam, pois, tinham sido ajustadas e harmonizavam-se simetricamente com as outras pedras. E tão bem se ajustavam entre si, que nem a juntura se notava. Aliás o edifício da torre parecia construído de uma única pedra».¹³⁵

Além da fé e da caridade, a perícopes da “*Vis.* III, 17 (9), 1-10” indica que a Igreja, recuperando a misericórdia de Deus¹³⁶, isto é, a santidade e a justiça, trouxe com a Boa Nova uma vida sobrenatural, para todos e particularmente para aqueles que tinham desesperado por causa dos seus pecados (cf. *Mand.* XII 49 (6), 1-2).

A esperança de fazerem parte dessa Igreja celeste¹³⁷ começa desde já, através do abandono da injustiça e da purificação do coração e da mente.¹³⁸

¹³² *Vis.* III, 17 (9), 10 (SC 53 bis, 125).

¹³³ Cf. I. STORNILO, *notas*, em Didaque, *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*, 16.

¹³⁴ *Vis.* III, 17 (9), 1 (SC 53 bis, 123).

¹³⁵ *Vis.* III, 10 (2), 6 (SC 53 bis, 105).

¹³⁶ Ver Capítulo I, 1.3.1 finalidade da obra, onde falamos das posturas rigoristas da altura.

¹³⁷ Cf. *Vis.* III ; *Sim.* IX (SC 53 bis, 99-133. 288-357).

¹³⁸ Cf. *Vis.* III, 17 (9), 8 (SC 53 bis, 125).

2.3 Os filhos de Hermas

Na “*Vis.* I, 3.1” a Igreja simbolizada na mulher idosa revela para Hermas o verdadeiro motivo pelo qual Deus se encontra irado. Após a leitura do livrinho que ela (a mulher-Igreja) traz consigo, Hermas mostra a sua incapacidade em reter as palavras desta, pois, como o mesmo refere, «eram tão perturbadoras, que um homem não poderia suportá-las» (*Vis.* I, 3.3). Só passado um tempo, acompanhado de jejum e muita oração, lhe é desvendado o verdadeiro sentido desta leitura:

«Herms, os teus filhos rejeitaram Deus e blasfemaram contra o Senhor; atraçoaram os seus primogênitos com uma grande perversidade. Traidores dos seus pais; tiveram fama, mas não proveito da sua traição: aliás, ainda somaram aos seus pecados as maldades da impureza e da subversão. E deste modo, consumaram-se as suas iniquidades».¹³⁹

O livrinho que a Igreja apresenta a Hermas denuncia veementemente o estado moral da sua casa: uma família desavinda, onde todos parecem ter culpas, uma vez que tanto o chefe da família (Herms), como a sua esposa e mãe dos seus filhos são acusados de “rejeitarem Deus” e de “atraçoarem seus pais”.

Fundamentalmente, estamos, perante o pecado da infidelidade generalizada: dos filhos aos pais, do esposo Herms para com sua esposa, de todos para com Deus.

Fixemo-nos, para já no pecado dos filhos. Herms é acusado de ter negligenciado a educação da sua prole, «por andar ocupado nos seus maus negócios» (*Vis.* II, 7(3), 1). Assim sendo, os delitos morais “domésticos” que aqui são censurados, atingem o coração da “casa-família” de Herms. Mas cedo se percebe que antecipam os pecados que estão a manchar a “*Domus-Ecclesia*” de Roma.

¹³⁹ *Vis.* II, 6 (2), 2 (SC 53 bis, 91).

2.4 A mulher

As imagens extremamente sugestivas do feminino que são usadas por Hermas perseguem um propósito imediato: despertar nos seus interlocutores, os pecadores batizados, a consciência de que eles também fazem parte desta bela e exaltada Igreja que apresentada nas suas três qualidades: *esposa, virgem e mãe*, expressa o privilégio da sua missão mediadora.

a). *Esposa*: A comparação da Igreja com uma *esposa*, é equiparada no apocalipse à Jerusalém celeste. Esta equivalência preparada de antemão desde o Antigo Testamento, apresenta o povo de Deus como o sujeito das grandes alegorias dos profetas, e, por sua vez, é visto como esposa e como mãe de uma nação frequentemente infiel a seu Senhor. Contudo, com o Novo Testamento assiste-se imediatamente a uma profunda transformação desta alegoria: a Igreja surge como este novo povo fiel, graças ao Espírito de Deus que a anima. Ela é esposa, virgem e casta, e o seu esposo é Cristo glorificado, que a anima e continua a amá-la, noutras palavras, a Igreja é esposa de Cristo, porque Ele fez dela a sua esposa. Ao afirmarmos que a Igreja é esposa de Cristo exprimimos a verdadeira identidade da Igreja a qual não é simplesmente uma identidade histórica e terrena, mas também uma identidade eterna e consumada, como claramente o expressa o apocalipse, ao falar das “núpcias” e do “banquete das núpcias do cordeiro (cf. Ap 19, 7-9).

b). *Mãe*: Esta designação é possível desde que se tenha presente a continuidade existente entre o povo de Israel e o povo cristão. A Igreja hoje esposa e gloriosa, foi antes de mais a antiga sinagoga; personalizada na Virgem -Mãe, ela trouxe ao mundo o Messias (cf. Ap 12, 5); depois, nascida a comunidade cristã, tornou-se a mãe dos cristãos (cf. Ap 12, 7). São Paulo chega a um resultado análogo através duma exegese alegórica (cf. Gl 4, 24). Onde as duas tradições, tanto a Antiga como a Nova, se encontram representadas nas

figuras de *Agar* “mãe dos escravos da Lei, da Jerusalém atual” e *Sara* “mulher livre, mãe dos cristãos e símbolo da Jerusalém celeste” (cf. Gl 4, 26).

Entretanto, a maternidade é o traço primordial com que se deve reconhecer a imagem da Igreja. Uma mãe imprime a sua semelhança nos seus filhos, a Igreja que comporta esta semelhança com a unidade indivisível da S. Trindade, porque foi criada antes de todas as criaturas, a imprime nos seus filhos pelo batismo. Com o seu amor de mãe, a Igreja coopera na obra salvífica para que nasçam no seu seio filhos que se tornam membros de Cristo Cabeça. Eis, portanto, a razão por que se reconhece a maternidade da Igreja. *A Ecclesia é mater* enquanto gera filhos para Deus, dimensão espiritual, e o faz enquanto vive na *unitas*.

c). *Virgem*: É evidente que a virgindade corporal não é a herança de toda a Igreja, nem o ideal de toda a Igreja, senão na sua consumação escatológica. No entanto, a virgindade a que Hermas se refere, mostra, primordialmente a Igreja como a perfeitamente íntegra e santa.¹⁴⁰

Enquanto Hermas se encontrava a discorrer no seu coração como haveria de ser propício a Deus após ter pecado, ao desejar a sua senhora, aparece-lhe uma mulher de idade avançada.¹⁴¹ O conteúdo simbólico da mulher idosa, como refere o autor do *Pastor*, só lhe será revelado um ano mais tarde por um formosíssimo jovem.

A revelação desta simbólica mulher idosa desenvolve-se dentro de um diálogo entre Hermas e o Anjo. Este diálogo é precedido por uma forte reprimenda do Anjo a Hermas, depois de ele ter identificado a mulher idosa com a sibila (cf. *Vis.* II, 8 (4),1). Dentro deste diálogo, torna-se evidente que H, através da sua errada interpretação, se

¹⁴⁰ Cf. J. GALOT, *María, tipo e modelo de la Iglesia*, em G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II: Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia*, Vol. II, Vozes, Barcelona, 1966, 1185-1191.

¹⁴¹ Cf. *Vis.* I, 2.2 (SC 53 bis, 81-83).

encontra num processo de conversão, pois, a comparação da Igreja com a sibila torna-se, neste sentido, o primeiro elemento da sua *μετάνοια*, focalizada na compreensão da Igreja.

A resposta de Hermas era, compreensível, pois se, por um lado, a mulher idosa não era a primeira vez que lhe aparecia;¹⁴² já que, o retrato da venerável senhora não lhe recordava imediatamente a Igreja, por outro lado, a Sibila assemelhava-se mais à descrição habitual da profetisa que gozava de uma grande popularidade na cidade.¹⁴³

No antigo mito grego após o IV século, muitas profetisas foram atestadas com o nome de Sibila e a sua velhice era proverbial, ou seja, conhecida.¹⁴⁴ Além disso, como observa Osiek, a postura em que se encontrava a Mulher idosa, “sentada e segurando um livro na mão” (cf. *Vis.* I, 2.2), também se relacionava com os traços tradicionais da Sibila.¹⁴⁵

Embora a iconografia existente da Sibila seja escassa na era imperial, estas personagens eram frequentemente retratadas como profetizas individuais sentadas numa rocha ou num trono, com um pergaminho nas mãos, destinada a recordar os chamados livros sibilinos, que foram consultados pelos romanos desde o tempo do rei Tarquinis;¹⁴⁶ e que provavelmente já seriam conhecidas pelo autor do *Pastor*. Neste sentido, percebe-se a categórica resposta de Hermas.

À luz deste quadro, a correção do anjo, se, por um lado, pode ser tomada como uma verdadeira correção da crença de Hermas, por outro lado, pode ser vista como um

¹⁴² Cf. P. HENNE, *La polysémie allégorique dans le Pasteur d'Herma*, em *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 65, 1989, 133-134.

¹⁴³ Cf. D. P. O'BRIEN, *The cumaeen sibyls as the revelation-bearer in the Shepherd of Herma*, em *Journal of Early Christian Studies* 5, 1997, 473-496; M. A. HOOKER, *The use of Sibyls and Sibylline oracles in early Christian writings*, em *Classics*, University of Cincinnati, 2007, em <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.905.2727&rep=rep1&type=pdf>

¹⁴⁴ Cf. C. HENRIKSÉN, *Virgil's description of the Sybil as longaeva sacerdos*, em A. TAGLIABUE, *Learning from allegorical images in the book of visions of the Shepherd of Herma*, em *Arethusa* 50, 2017, 236.

¹⁴⁵ Cf. C. OSIEK, *Shepherd of Herma: A commentary*, Hermeneia, Minneapolis, 1999, 58.

¹⁴⁶ Cf. E. M. ORLIN, *Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic*, Leiden, 2002, 76-115.

caminho que leva à primeira descoberta protagonizada pela Igreja.¹⁴⁷ Portanto, o anjo através deste diálogo pretende que a Igreja seja vista como algo mais do que uma Sibila; inclusive, será este diálogo inicial a abertura de uma serie de revelações sobre o aspeto exterior da mulher idosa.

«Este diálogo entre o anjo e Hermas apresenta, portanto, uma dupla utilidade: por um lado, ele chama a atenção do leitor para a multiplicidade de funções assumidas pela mulher idosa; e por outro lado, este diálogo serve para introduzir as novas revelações».¹⁴⁸

E diz o autor:

«Irmãos, enquanto eu dormia, foi-me feita uma revelação, por um formosíssimo jovem que me perguntou: - Quem pensas tu ser a mulher idosa de quem recebeste o livrinho? - A sibila, respondi-lhe. – Enganas-te, disse ele, não é. - Então quem é? Perguntei-lhe. - A Igreja, disse ele. Perguntei-lhe de novo: - Então por que é anciã? Porque, respondeu, foi a primeira de todas as coisas a ser criada. É por isso que é anciã e por causa dela o mundo foi criado».¹⁴⁹

De uma forma muito descritiva e informativa é-nos apresentado o sentir de uma tradição, segundo a qual a figura desta mulher tem um conteúdo simbólico e eclesiologicamente relevante, que era sem dúvida familiar, quer para o autor quer para os seus destinatários.¹⁵⁰

Através de uma linguagem tipicamente apocalíptica, Hermas refere que a mulher de idade avançada é a Igreja, cuja velhice lhe advém do facto de ser primícia da criação, ou seja, a sua idoneidade evoca que a Igreja é anterior aos séculos, pois ela é a primeira

¹⁴⁷ Cf. A. TAGLIABUE, *Learning from allegorical images in the book of visions of the Shepherd of Hermas*, 237.

¹⁴⁸ Cf. P. HENNE, *La polysémie Allégorique dans le Pasteur d'Herms*, 134.

¹⁴⁹ *Vis.* II, 8 (4), 1 (SC 53 bis, 95-97).

¹⁵⁰ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 129.

entre as criaturas e a causa-motivo do mundo.¹⁵¹ Portanto, quando o autor do *Pastor* enfatiza que a Igreja é a causa e o propósito da criação, “exaltando deste modo a sua supremacia originária”,¹⁵² evita, por sua vez, o perigo de uma ideia puramente espiritualista da Igreja.¹⁵³ Isto seria, uma “eclesiolatria”, ideia segundo a qual a Igreja seria pensada e “adorada” como sede independente e autónoma da verdade ou como causa primeira de nossa salvação.

O último encontro entre Hermas e a Igreja aparece na quarta *visão*. Uma particularidade determinante, que tem acompanhado as visões do autor, é a figura da mulher, o que sugere a ideia de um caráter pessoal da Igreja. Hermas transmite uma visão da Igreja mulher que sem dúvida, significa mais do que uma personificação poética. A dimensão pessoal da Igreja torna-se evidente no fato de que a vida pecaminosa dos cristãos não é apenas uma afronta a Deus, mas também uma dor que entristece a Igreja (cf. *Vis.* I, 1, 6; III 17 (9), 1ss; *Sim.* VIII, 72 (6), 4), porque rebaixa o homem a tal ponto de lhe impedir atingir a sua plenitude. Uma outra indicação das características pessoais da Igreja pode ser vista na sua eficaz função de mediadora soteriológica: ela exorta à conversão, condena o pecado, mas não ao pecador, transmite a oferta da graça da mensagem de arrependimento e intercede junto a Deus. Todos estes atributos fazem com que Hermas nos apresente uma Igreja marcada não só pelo seu caráter pessoal, mas também pela sua dimensão relacional;¹⁵⁴ a Igreja tem sido apresentada como criatura, como mãe e como mestra “a partir do que temos deduzido na nossa leitura”.

Agora H, insiste na apresentação da noiva - “*νύμφη*”, a saber, o autor do *Pastor* passa de uma referência explícita da função maternal da Igreja para o campo de uma

¹⁵¹ Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *El binómio Cristo-Iglesia en el «Pastor» de Hermas*, em CD 185, 1972, 640.

¹⁵² Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *La Iglesia, anterior a los siglos en el «Pastor» de Hermas*, em CD 191, 1978, 367.

¹⁵³ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 152.

¹⁵⁴ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 422-423.

relação nupcial.¹⁵⁵ Sem mais, ele situa esta mulher numa condição de possibilidade de amar, igual àquela que o esposo - “νυμφίος” tem pelo seu próprio povo.¹⁵⁶

Etimologicamente, o termo “νύμφη”, desde Homero, significa essencialmente “a noiva”, a virgem núbil e casadoira, inclusive, a jovem esposa. No uso linguístico greco-judaico, encontramos um outro significado, mas este estranho (sobretudo a partir dos LXX) ao resto da literatura grega, uma vez que se trata dos significados de “nora” e de “genro” que são devidos, sobretudo, ao alargamento semântico na língua semita. Em Hebraico o termo “*Kalah*” e em Aramaico o termo “*Kallethah*” significa “esposa”, “noiva”, e também “nora”.¹⁵⁷

É importante ter presente este dado semântico, pois, além de esta aproximação que o autor do *Pastor* faz entre νύμφη e ἐκκλησία (como atributo do sujeito), o seu sentido, alcança-o em Cristo “νυμφίος”, como referem os sinópticos, na “metáfora relacional” dos esposais, Cristo-Igreja (cf. Mt 9,15; 22, 1-13; 25, 1-13; Mc 2, 19-20; Lc 5, 34-35).¹⁵⁸

A partir daqui Hermas fixa-se na caracterização detalhada da figura da Igreja enquanto esposa e virgem:

«Tinha eu ultrapassado a fera e avançado cerca de trinta pés, [quando] veio ao meu encontro uma virgem, adornada como se viesse a sair do tálamo nupcial, toda revestida de branco, sandálias brancas, velada até à face, com um diadema sobre o seu véu. Tinha, contudo, os cabelos brancos. Com base nas visões anteriores, reconheci que era a Igreja».¹⁵⁹

O primeiro momento que chama a atenção na narrativa é o facto de ser a virgem a ir ao encontro de Hermas. Se, por um lado, esta perícopie inicial retoma a ideia

¹⁵⁵ Cf. J. C. CARVALHO, *A Simbologia da νύμφη e do ἀρνίον na escatologia do Apocalipse*, em *Humanística e Teologia* 23, 2002, 69.

¹⁵⁶ Cf. H. VANNI, *Apocalipse: uma assembleia litúrgica interpreta a história*, paulinas, São Paulo, 1984², 83.

¹⁵⁷ Cf. J. C. CARVALHO, *A Simbologia da νύμφη e do ἀρνίον na escatologia do Apocalipse*, 60-61.

¹⁵⁸ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 247.

¹⁵⁹ *Vis.* IV, 23 (2), 1-2 (SC 53 bis, 135-137).

sapiencial, onde a sabedoria simbolizada na forma feminina vai ao encontro do homem cumpridor da lei (cf. Sb 6, 16),¹⁶⁰ por outro lado, tem uma referência explicitamente escatológica, a qual é imediatamente visível na descrição que H realiza das vestes que ornamentam a virgem, Igreja.

Com efeito, no mundo bíblico, a veste é objeto de uma dupla interpretação. Por um lado, ela evoca o mundo ordenado pelo criador, por outro, refere-se à promessa da glória que foi perdida no paraíso, “sendo estes os motivos pelos quais se fala de uma Igreja preexistente, “como vimos no ponto 2.4”.

A descrição cromática das vestes evidencia a associação da Igreja à glória de Deus e dá ênfase à percepção transcendente que o autor do *Pastor* tem da Igreja.

Assim sendo, a noiva virgem, que está completamente envolta em túnicas brancas e radiantes (cf. *Vis.* IV, 23 (2), 1) aparece em tudo arquitetada na unidade com Cristo, como centro, motivo e razão do ser da criação (cf. *Vis.* I, 1, 6).¹⁶¹ Portanto, ela (a Igreja virgem) goza da condição de desposamento unitivo com o seu esposo num estado de graça¹⁶² que lhe advém da entrega redentora do próprio Cristo, como afirma o Apóstolo “tanto amou Cristo a sua Igreja que se entregou por ela” (cf. Ef 5,25).

No Novo Testamento o termo “λευκός” - Branco aparece 25 vezes.¹⁶³ Na *Pastor* aparece 23 vezes. Tal insistência tem como objetivo mostrar que esta simbólica aponta para o mundo futuro dos eleitos. De facto, para o autor, a vida imaculada e casta, bela e pura deveria ser uma meta absoluta de todos os servos de Deus aqui na terra, à imagem da virgem Igreja.¹⁶⁴ Por isso, insiste, desde a *Vis.* III, 10 (2), 4, na cor branca como qualidade distintiva dos que (como se verá na metáfora construtiva em 2.8) fazem parte

¹⁶⁰ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 246.

¹⁶¹ Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *El binomio Cristo-Iglesia en el «Pastor» de Herma*, 640.

¹⁶² Cf. J. C. CARVALHO, *A Simbologia da νύμφη e do ἀρνίον na escatologia do Apocalipse*, 85.

¹⁶³ Cf. G. VIGINI, *λευκός*, Em *Vocabulariodel Nuovo Testamento greco-italiano*, Pauline, Milano, 2003, 221.

¹⁶⁴ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 238.

da torre “a Igreja”. A beleza e a pureza da Virgem Igreja devem refletir-se na beleza e pureza de cada cristão.¹⁶⁵

2.5 As Virgens e as mulheres

Não pode passar despercebida a relação que Hermas estabelece entre a pulsão sexual e a pertença à Igreja. Esta relação moral e religiosa é, de facto, tipificada pelo autor em duas figuras femininas que se contrapõem: as “virgens”, símbolo do bem ou do prémio, e as “mulheres”, símbolo do mal ou do castigo ordenado por Deus, como se pode visualizar no quadro que se segue:

As virgens ¹⁶⁶		As mulheres ¹⁶⁷	
Fé	Verdade	Infidelidade---incredulidade	Mentira
Temperança	Inteligência	Intemperança	Insensatez----Ira
Fortaleza	Concórdia	Maldade----Desobediência	Murmuração----Insensatez
Paciência	Castidade	Impaciência----Dolo	Incontinência - Lascívia
Simplicidade	Caridade	Desilusão-----Maledicência	Ódio
Inocência	Verdade	Engano----Malícia	Mentira
Alegria	Inteligência	Tristeza	Insensatez----Ira

De facto, quando Hermas apresenta esta alegoria, apela diretamente ao discernimento. Tanto a introdução como a permanência na “torre” dependem única e exclusivamente da prática das virtudes, que são a indumentária do filho de Deus: “[...] E quem são estas virgens? São os espíritos santos, disse ele. [...] Estas virgens são as virtudes do Filho de Deus. [...] Estes nomes, são a sua indumentária».¹⁶⁸

Enquanto as virgens têm a missão de guardar a torre - “a Igreja” - e carregar as pedras - “os cristãos” - quadrangulares e brilhantes que se ajustam à construção da mesma,

¹⁶⁵ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 428-429.

¹⁶⁶ *Vis.* III, 16, (8), 2-9; *Sim.* IX, 92, (15), 1-2 (SC 53 bis, 119-123. 325).

¹⁶⁷ *Sim.* IX, 92, (15), 3 (SC 53 bis, 325).

¹⁶⁸ *Sim.* IX, 90 (13), 2-3 (SC 53 bis, 319-321).

as mulheres têm a missão de carregar aquelas pedras que são excluídas da construção, ou seja, aqueles que já não possuem o sinal que justifica a sua aproximação familiar com Deus.

O autor diz claramente, na sua alegoria, que enquanto as virgens estão para edificação do homem, as mulheres que os seduzem estão para a sua perdição, facto que é deduzível pelas indumentárias que as ornamentam, sinal da condição espiritual do homem, como resumidamente apresenta o relato do paraíso (cf. Gn 3, 6-7). A narrativa do *Pastor* encontra-se em plena consonância com o relato bíblico:

«Todos eles receberam, portanto, o Nome do Filho de Deus. Receberam também a virtude destas virgens. Recebendo, portanto, estes espíritos, foram fortalecidos: E não só permaneceram com os servos de Deus, como possuíam um único espírito, um único corpo e uma única indumentária. [...] Algum tempo depois, foram seduzidos pelas mulheres que vistas vestidas com um vestuário preto, os ombros descobertos, os cabelos soltos e de belo aspeto. Ao vê-las, desejaram-nas e vestiram-se da sua potência e despojaram-se das virtudes das virgens».¹⁶⁹

Tanto no relato do livro do Génesis como na alegoria do *Pastor*, faz-se enfatizarem-se em três termos importantes: “Ver”- pois vendo foram seduzidos, o que os levou a “desejar”; e, desejando, “despojaram-se”, isto é, perderam a noção de pertencer ao Senhor e ficaram surpresos com a própria nudez como diante de um espelho que não reflete a imagem de Deus¹⁷⁰.

De um modo geral, a moral sexual, que H nos apresenta, serve tanto para o homem como para mulher,¹⁷¹ posto que ambos são sujeitos da comunidade e da ética¹⁷² e, enquanto sujeitos, serão julgados conforme o seu relacionamento com o feminino.¹⁷³

¹⁶⁹ *Sim.* IX, 90 (13), 7-8 (SC 53 bis, 321-323).

¹⁷⁰ Cf. X. LEON DUFOUR, *Vestido*, em *Vocabulário de teologia*, Vol. 66, Biblioteca Herder, Barcelona, 1965, 827-830.

¹⁷¹ Cf. *Mand.* I. IV ; VI, 36 (2), 1-3 ; XII 45 (2), 2. (SC 53 bis, 145-163. 173. 201).

¹⁷² Cf. J. P. MARTÍN, *El Pastor de Hermas en el siglo II*, 187.

¹⁷³ Cf. *Vis.* III, 16 (8), 2-9 ; *Sim.* IX 92 (15), 1-3 (SC 53 bis, 119-123. 325).

Como vimos no ponto “2.3 deste trabalho”, a Igreja própria é uma mulher, e mais ainda, uma mulher multifacetada,¹⁷⁴ cujos contornos são atributos da própria comunidade eclesial, ou noutros termos, a figura da mulher, Igreja, é símbolo e realidade da comunidade cristã.¹⁷⁵

2.6 A Ἐκκλησία do *Pastor*

A Igreja é uma obra de Deus, mas não é uma criatura como as demais: “Ἡ Ἐκκλησία, [...] πάντων πρώτη ἐκτίσθη”.¹⁷⁶ Ela não é uma extra - criatura ou supra - criatura, mas é inteiramente criatura.¹⁷⁷ Contudo, porque criada *primeiro* é como que o protótipo das demais criaturas.

Esta ideia da supremacia originária da Igreja adquire logo consistência nas Sagradas Escrituras, pois está intimamente relacionada com a ideia da centralidade dos bens da salvação (Sabedoria-Torah) na criação.¹⁷⁸

Na literatura sapiencial, a sabedoria ocupa o primeiro lugar da criação, inclusive é a ela que é atribuída a qualidade da primeira criação. Em Prov 8, 22 se diz: “Jahweh me criou primícias da sua obra, de seus feitos mais antigos”; em Sir 1,4 se refere: “[...]antes de todas as coisas foi criada a sabedoria” e em 24,9 “Ele criou-me desde o principio, antes de todos os séculos e não deixarei de existir até ao fim dos séculos”. Nos escritos rabínicos, a primeira criação está intimamente relacionada com a Torá e às vezes com Israel e os outros bens da salvação. Embora nos deparemos com este pressuposto, o autor do *Pastor* aplica à Igreja tudo quanto no Antigo Testamento, se referia à sabedoria. Para

¹⁷⁴ Cf. *Vis.* III, 18 (10), 2-5. 19 (11), 1-21 (13), 1-4 (SC 53 bis, 127. 129-133).

¹⁷⁵ Cf. J. P. MARTÍN, *El Pastor de Hermas en el siglo II*, 187.

¹⁷⁶ Cf. *Vis.* II, 8 (4), 1 (SC 53 bis, 95-97).

¹⁷⁷ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 130.

¹⁷⁸ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 131.

sublinhar que não é mais a sabedoria, mas a Igreja, a criada no princípio, antes do mundo e de todas as coisas.¹⁷⁹ Tal ousadia não revela mais que um indiscutível eclesiocentrismo teológico, pois, de acordo com a tradição bíblica, as qualidades da primeira criação inclui três características fundamentais: o início da criação, a mediação da criação e o propósito da criação.¹⁸⁰ Três traços que nos são também apresentados pela eclesiologia do *Pastor*:

O início da criação: “πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη: ἐ ἰδosa por que foi a primeira de todas a ser criada”; a causa: “διὰ ταύτην ὁ κόσμος: por causa dela o mundo foi criado”;¹⁸¹ e a finalidade que no *Pastor* de Hermas é determinada por uma realidade eminentemente religiosa e soteriológica: “ἵνα κἀγὼ κατέναντι τοῦ πατρὸς ἰλαρὰ σταθεῖσα λόγον ἀποδῶ ὑπὲρ ὑμῶν πάντων τῶ κυρίῳ ὑμῶν: para que também quando eu me apresentar ao Pai, preste contas com alegria de todos vós ao Senhor”.¹⁸²

Portanto, para Hermas a Igreja pertence essencialmente à dimensão de criatura, e mais do que qualquer outra criatura, ela é o objeto da obra do criador. Por isso, ela ocupa um lugar especial e único na criação, porque “Deus que habita nos céus e do nada criou os seres, os multiplicou e aumentou por causa da sua Igreja Santa.”¹⁸³

A ideia do primado da Igreja dentro da criação revela de certa forma, a mentalidade teológica de algum modo vigente,¹⁸⁴ que destacava a centralidade do homem na obra da criação.¹⁸⁵ Como refere o salmo 8, 6-7 celebrando a grandeza de Deus e do universo e, em especial, a elevada dignidade do ser humano, assim como no-la expressa o autor do *Pastor*: «Não vês como é grande, forte e admirável a glória de Deus, que criou

¹⁷⁹S. FOLGADO FLOREZ, *La Iglesia, anterior a los siglos en el «Pastor» de Hermas*, 374.

¹⁸⁰ Cf. A. SCHNEIDER *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 132.

¹⁸¹ *Vis.* II, 8 (4),1 (SC 53 bis, 95-97).

¹⁸² *Vis.* III, 17 (9), 10 (SC 53 bis, 125).

¹⁸³ *Vis.* I, 1,6 (SC 53 bis, 79).

¹⁸⁴ S. FOLGADO FLOREZ, *La Iglesia, anterior a los siglos en el «Pastor» de Hermas*, 373.

¹⁸⁵ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 118.

o mundo por causa do homem e ao homem sujeitou toda a sua criação: Deu-lhe o poder para dominar todas as coisas sob o céu?».¹⁸⁶

Considerando a afirmação da *Vis.* I, 1,6: “Por causa da sua Igreja Santa” e a afirmação do *Mand.* XII, 47 (4), 2: “por causa do homem”, deparamo-nos aparentemente com uma contradição das causas pela qual o mundo foi criado. Tal incoerência, é, contudo, só aparente, pois, Hermas pretende afirmar que a Igreja representa todas as criaturas ligadas a Deus, na medida em que se encontram concentradas nela, pela finalidade da criação,¹⁸⁷ visto que o objetivo por excelência pelo qual a Igreja foi criada, é ajudar à construção deste homem perfeito, que tem como cabeça mística o verbo incarnado.¹⁸⁸

A ênfase que o autor coloca no *motivo* da criação do mundo, pressupõe claramente que houve um momento em que a Igreja não existia.¹⁸⁹ Um “tempo”, contudo irrelevante, já que imediatamente após o homem ter pecado, o Pai em virtude da sua vontade salvífica universal, não revogada pela queda no pecado,¹⁹⁰ concede a graça da promessa. É neste sentido que nasce a Igreja como lugar da salvação outorgada e recebida por pura graça.

Hermas, com a fidelidade de uma testemunha espontânea, reproduz na simbólica mulher idosa a imagem de uma Igreja anterior aos séculos,¹⁹¹ ou seja, uma Igreja preexistente,¹⁹² escatológica, criada antes do mundo,¹⁹³ e subsistente desde o início nos

¹⁸⁶ *Mand.* XII, 47 (4), 2 (SC 53 bis, 205).

¹⁸⁷ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 135.

¹⁸⁸ Cf. M. BERTEAUD, *Catholicisme*, em H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2008, 91.

¹⁸⁹ Cf. M. SCHAMUS, *Teologia Dogmática: La Iglesia*, Vol. IV, Madrid, Rialp, 1955, 68.

¹⁹⁰ Cf. K. MEDARD, *La Iglesia: Eclesiología Católica*, Sígueme, Salamanca, 1996, 80.

¹⁹¹ Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *La Iglesia, anterior a los siglos en el «Pastor» de Hermas*, 365.

¹⁹² Cf. Y. CONGAR, *Ecclesia Ab Abel*, em H. FRIES, *Cambios en la Imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-Dogmático*, em *Mysterium Salutis*, Tomo I, Cristiandad, Madrid, 1973, 235: «O conceito da preexistência da Igreja, que implica uma referência a sua universalidade espacial e temporal, retorna novamente nas imagens da Igreja anterior à fundação do mundo (aludindo a Ef 1, 10) e é modificada na ideia da “Igreja desde um princípio” da “Ecclesia ad Adam”, da “Ecclesia ad Abel”».

¹⁹³ Cf. DIEZ-MACHO, Alejandro, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 235.

terrenos dignos de Deus,¹⁹⁴ até ao dia indicado pelo criador para se manifestar. Contudo, isto não quer dizer que a Igreja seja uma criatura autónoma ou igual a Deus, antes pelo contrário, o que aqui se pretende apontar é que ela nasce¹⁹⁵ da sabedoria e do poder do criador.¹⁹⁶

Com efeito, para o autor do *Pastor* há uma diferença qualitativa entre a preexistência da Igreja e a do Filho de Deus. Pois, apesar de ambos serem descritos como seres espirituais e preexistentes, a Igreja tem apenas uma preexistência relativa devido ao seu estatuto de criatura,¹⁹⁷ enquanto o Filho de Deus tem uma preexistência absoluta,¹⁹⁸ na medida em que ele já existia antes de toda a criação: “O Filho de Deus é gerado antes de toda a sua criação; deste modo ele tornou-se conselheiro do Pai para sua criação”.¹⁹⁹ A Igreja que é descrita por Hermas é, portanto, uma Igreja predestinada desde sempre, cuja razão de ser se encontra na economia do mistério.²⁰⁰ Pois ela é essencialmente dependente do Filho de Deus, preexistente e grandeza da história da salvação.²⁰¹

¹⁹⁴ Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *La Iglesia, anterior a los siglos en el «Pastor» de Hermas*, 371.

¹⁹⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*. Paris 1985, 51 : «Hermas n'avait donc pas tat de la contempler en vision sous les traits d'une femme âgée : car, ainsi que le lui explique son guide le Pasteur, 'elle a été créée le premier avant toute chose'. C'est-à-dire que le monde a été fait pour elle ».

¹⁹⁶ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 134.

¹⁹⁷ Cf. *Vis.* I, 1,6; 3.3; *Vis.* II, 8 (4),1 (SC 53 bis, 79. 85. 95-97).

¹⁹⁸ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 149; S. FOLGADO FLOREZ, *La Iglesia, anterior a los siglos en el «Pastor» de Hermas*, 383.

¹⁹⁹ Cf. *Sim.* IX, 89 (12), 2 (SC 53 bis, 317).

²⁰⁰ Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *La Iglesia, anterior a los siglos en el «Pastor» de Hermas*, 373; H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia e desarrollo histórico-dogmático*, 231-244; M. SANCHEZ MONGE, *Eclesiología: La Iglesia, Misterio de comunión y misión*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994, 46-72

²⁰¹ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 151.

2.7 Hermas, profeta da penitência

Hermas, faz parte deste mundo novo que se anuncia, de esperança e otimismo, fundamentado na misericórdia de Deus.²⁰² Ele, tal como os profetas bíblicos, é um homem privilegiado deste anúncio da misericórdia de Deus. Tanto Hermas como os seus interlocutores, são chamados a reconhecer as suas muitas faltas, deste modo, “todos os que não duvidarem”²⁰³ serão purificados de todos os seus pecados, se cumprirem os mandamentos.²⁰⁴

A Hermas, é confiada uma missão profética²⁰⁵, que consiste em anunciar²⁰⁶ a todos, sem exceção²⁰⁷ (à sua família,²⁰⁸ e particularmente aos eleitos,²⁰⁹ aos santos²¹⁰) esta mensagem de penitência²¹¹ e de alegria²¹² que acaba de receber.

2.7.1 Profetismo bíblico e profetas cristãos

Na literatura Hebraica usa-se o termo נָבִיא - (*nā·bî*) para designar aquele que age como profeta, ou que fala profeticamente (cf. 1Cr 25, 1-3).²¹³ Na literatura proto – cristã, certo número de indivíduos são chamados profetas ou profetisas. Em grego clássico, o

²⁰² P. G. ALVES DE SOUSA, *A penitência no Pastor de Hermas, mensagem de esperança*, em *Annales theologici* 15, 2001, 556.

²⁰³ Cf. *Vis.* III, 10 (2), 2 (SC 53 bis, 103).

²⁰⁴ Cf. *Mand.* III, 28, 5 ; IV, 31 (3), 7 ; 32 (4), 4 (SC 53 bis, 151-153 ; 161-163).

²⁰⁵ Cf. M. B. DURANTE MANGONI, *Erma, un profeta a Roma*, 53.

²⁰⁶ Cf. *Mand.* XII, 46 (3), 2-3 (SC 53 bis, 203).

²⁰⁷ Cf. *Vis.* III, 16 (8), 10; *Sim.* V, 58 (5), 1; VIII, 72 (6), 4 – 76 (10), 4; X, 114 (4), 1-2 (SC 53 bis, 123; 235; 277-285; 363-365).

²⁰⁸ Cf. *Vis.* I, 1, 9 ; *Vis.* II, 6 (2), 2-4 (SC 53 bis, 81; 91).

²⁰⁹ Cf. *Vis.* II, 5 (1), 3 ; 8 (4), 2 (SC 53 bis, 89 ; 97).

²¹⁰ Cf. *Vis.* I, 1, 9 ; *Vis.* II, 6 (2), 4 ; *Vis.* III, 16 (8), 11 ; *Vis.* IV, 24 (3), 6 (SC 53 bis, 81; 91; 123; 139-141).

²¹¹ Cf. *Sim.* VIII, 71 (11), 1-2; X, 112 (2), 2-3 (SC 53 bis, 287; 361).

²¹² Cf. *Vis.* III, 11 (3), 1 (SC 53 bis, 107).

²¹³ Cf. G. FOHRER, נָבִיא, em *Dizionario di hebraico e aramaico dell'antico testamento*, Theologica, Casale Montefarfo, Piemme, 1996, 184.

termo προφήτης não tinha nenhum nexó obrigatório com a revelação e significava simplesmente «porta-voz» ou «anunciador».²¹⁴

No Novo Testamento, o termo προφήτης ocorre 144 vezes, para falar dos mensageiros divinos e inspirados.²¹⁵

O verbo προφήτεω, ocorre, por sua vez, no Novo Testamento, cerca de 20 vezes, com uma grande diversidade de sentidos.²¹⁶

- Em sentido amplo: significa anúncio da revelação comunicada ao profeta, uma mensagem divina (1Cor 11, 4s; 13, 9; 14, 1. 4s. 39), uma vez que o profeta conhece o futuro.

- Traduz “predizer” (cf. Mt 7, 6; 15, 7; 11, 13; 1Pd 1, 10; ...).

- Revelar realidades escondidas com palavras proféticas (cf. Mc 14, 65; Mt 26, 68; Lc 22, 64).

- Possui um sentido ético – parenético: Exortar, ensinar, consolar (cf. 1Cor 14, 3. 24. 31; Ap 11, 3. 10).

2.7.2 Profetismo pagão²¹⁷

«Quem achas que é a mulher idosa de quem recebeste o livrinho?» Eu respondi: «a Sibila» (*Vis.* II, 8 (4), 1).

²¹⁴ Cf. P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse: do espírito da verdade ao espírito da profecia*, Reflexão, São Paulo, 282.

²¹⁵ Cf. FRIEDRICH, *προφήτης*, em P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse*, 273.

²¹⁶ Cf. P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse*, 273.

²¹⁷ Cf. M. SAHAGÚN, *La sibila: Origen y pervivencia: Su presencia en las catedrales de la meseta norte y el noroeste de Espanha*, Tesis Doctoral, Universidad de León, 2018, 26-30; E. SUAREZ DE LA TORRE, *La sibila: pervivencia literária y processo de dramatización*, em *Estudios de literatura* 6, Universidad de Valladolid, Castilla, 1983, 113-141; M. C. ALMEIDA ORLANDO MAGNANI, *As sibilas e a pintura de falsa arquitectura da capela de nosso senhor do Bonfim: singularidade persuasória na diamantina do século XVIII*, em *Revista de história Saeculum* 34; 2016, 87-103.

Esta figura profética da Sibila era bem conhecida no mundo antigo, especialmente no tempo de Hermas. Esta personagem misteriosa, que se foi perpetuando a da história, tem as suas raízes no mundo grego, onde as práticas divinatórias alcançaram uma grande importância, chegando a coexistir diferentes formas e usos face a revelação do futuro.

Neste sentido, encontramos práticas como a *hieroscopia*, método de adivinhação, através do exame visceral de animais a fim de desvendar a vontade divina, a *oniromancia*,²¹⁸ cujo intuito era a revelação e a interpretação dos sonhos, ou dos fenómenos meteorológicos e atmosféricos juntamente com os presságios visuais, acústicos e inclusive as interpretações fisiológicas.

Junto a estas artes de predição encontravam-se os que “falavam em nome dos deuses” ou supostamente inspirados, por exemplo, encontramos a figura da “Pítia”, mulher inspirada e de estreito vínculo com o deus oracular mais influente na Grécia, Apolo “deus do sol e das artes”; e a figura profética grega por excelência, a Sibila, mulher que, apesar de ter o dom da inspiração, apresentava marcados aspetos que a distinguiam da “Pítia”. Tal como a sua virgindade, o seu colérico caráter, o seu nomadismo, a sua fácil adaptação as diferentes regiões e culturas.

Enquanto a “Pítia” falava através do deus Apolo, sendo isto o que se entende por médium cujas palavras devem ser esclarecidas por um grupo sacerdotal, os chamados “hierofantes”, a Sibila, pelo contrário, profetizava por si mesma, apoiando-se no poder que a divindade lhe concedia para servir-se dos livros nos que deixará plasmada a revelação. Enquanto a “Pítia” respondia concretamente à formulação de perguntas particulares, as respostas da Sibila eram de caráter genérico, abarcavam um vasto campo de interpretações dirigidas à humanidade e não tanto a um homem em particular.

²¹⁸ Cf. J. L. SICRE DIAZ, *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*, Vozes, Petrópolis, 2002², 38-43.

Um exemplo disto foi a sua profecia sobre a queda de Troia, compendiada nos seus textos, aos que a tradição deu o nome de *Oráculos sibilinos*. Livros que mais do que para ser lidos por alguém que não fosse a Sibila, eram o seu instrumento para perpetuar as suas revelações, que como bem refletiu Platão, eram esquecidas uma vez o transe produzido pelo estado de êxtases passasse.

Neste sentido percebemos então afirmação de Hermas: «escutei com atenção e admiração coisas que não pude reter na memória, pois, as palavras eram tão perturbadoras, que um só homem não podia suportá-las» (*Vis.* I 3, 3).

2.7.3 Profetismo Judaico

No desenvolvimento deste tema, será dada uma pequena explicação sobre o vocabulário da fé no Antigo Testamento e o seu significado, fazendo particular referência ao texto de Is 7. Depois far-se-á uma breve leitura das narrativas de vocação dos profetas sublinhando a importância da palavra, que é o centro da vocação e da atuação dos profetas.

Da experiência pessoal dos profetas e das circunstâncias históricas em que eles foram chamados a intervir, brota uma imagem de Deus que, sendo o Deus do Antigo Testamento, adquire traços característicos na literatura profética.

2.7.3.1 A experiência de Deus no momento da vocação

Em termos muito gerais a fé refere-se à relação e à atitude do homem para com Deus. No Antigo Testamento, incluindo, neste sentido, a literatura profética, o conceito (fé) não está muito elaborado. Para se referirem à resposta do homem a Deus, os textos

servem-se de termos que exprimem *confiança, esperança, temor e obediência*, sem que se perceba, muitas vezes, o que está no âmbito do que veio a denominar-se posteriormente como *fé*.²¹⁹

Observando as narrativas de vocação dos principais profetas, verifica-se que o contacto que é estabelecido com Deus envolve toda a vida do profeta e determina a sua maneira de estar, transformando, a maior parte das vezes, o curso da vida do profeta.

O texto que narra o chamamento de Isaías é dos mais conhecidos do Antigo Testamento e dos que maior influência tem exercido na espiritualidade vocacional. Neste texto há três verbos que dominam: *ver, ouvir, dizer*. O profeta vê o Senhor, no santuário, sentado num trono alto e elevado, coberto pelos serafins, que o aclamam dizendo: «Santa, Santo, Santo, o Senhor dos Exércitos, toda a terra está cheia da sua glória» (Is 6, 1-3). Diante do esplendor da majestade divina, o profeta considera-se impuro, tanto ele como todo o povo no seio do qual ele vive (cf. v.5). Um dos serafins toma a iniciativa de tocar na sua boca²²⁰ com uma brasa tirada do altar do santuário e diz-lhe: «vê, esta brasa tocou os teus lábios; apaga-se a tua culpa e o teu pecado é perdoado» (cf. vv. 6-7). Logo se ouviu a voz do Senhor perguntando a quem poderia enviar e o profeta responde: «eis-me aqui, envia-me a mim!» (v. 8). O diálogo prossegue com a ordem divina que manda dizer: «vai e diz a este povo» (v. 9) e com as dificuldades que o povo experimenta em ouvir e compreender através do coração, dos olhos e dos ouvidos (cf. vv. 9-10). O relato termina com a pergunta do profeta: «até quando, Senhor?» (v. 11) e a resposta de Deus que aponta para a destruição e desertificação das cidades ficando a terra completamente abandonada, ainda que subsistam pequenos sinais de esperança (cf. vv. 12-13).

²¹⁹ Cf. B. S. CHILDS, *Teología Bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2011, 605-608.

²²⁰ Cf. M. NEGRO, *Profetas e profetismo: identidade e missão*, em *Revista de Cultura teológica* 67, 2009, 157: «A boca do Profeta é tocada, pois ele não falará palavras que são suas, mas palavras que são de Deus. Isaías, na visão cósmica em que recebe a vocação e a identidade profética, declara seu temor e provoca com isto a purificação de seus lábios».

Na comunicação de Deus ao profeta o elemento visionário para perceber Deus é importante mas, predomina a palavra: é com ela que os serafins aclamam a santidade de Deus e fazem tremer as dobradiças das portas do templo; é pela palavra que o profeta se questiona perante Deus sobre a sua situação e a do povo; é para falar que um dos serafins purifica os lábios do profeta com uma brasa tirada do altar; é a voz do Senhor que se faz ouvir perguntando a quem poderá enviar e é com a palavra que o profeta responde; e é ainda pela palavra que deve comunicar o que o Senhor tem a dizer. Portanto, a palavra há-de-dominar toda a vida do profeta.²²¹

a. O profeta Isaías

O profeta Isaías refere algumas situações da história de Judá em que esta confiança e este apoio são essenciais. No momento em que os reis de Aram e de Israel se unem para combater contra Judá, cujo trono era ocupado pelo rei Acaz, a fim de o substituir por outro rei que favorecesse as suas intenções de se coligar contra a Assíria, o rei de Judá entra em pânico e fica sem saber o que fazer. O profeta Isaías, entretanto, é enviado ao seu encontro a fim de lhe transmitir uma palavra da parte de Deus: «Toma as tuas precauções, mas conserva a calma e não tenhas medo nem vaciles e o teu coração diante dessas duas achas de lenha fumegantes, isto é, por causa da cólera de Rason, de Aram, e do filho de Romelías» (Is 7,4). Fundamentalmente, o profeta aconselha o jovem rei a

²²¹ Cf. J. M. ASUMERDI, *Isaias 1º*, em *Cadernos bíblicos* 24, Difusora Bíblica, Lisboa, 1988, 18-23; J. DUARTE LOURENÇO, *História e profecia, o mundo dos profetas bíblicos*, 237-238; J. L. SICRE DIAZ, *Introducción al profetismo bíblico*, 215-218.

conservar a calma fazendo recurso da fórmula convencional de garantia: “não temas”. E pede ao rei para não se precipitar na sua tomada de decisões.²²²

A palavra que o profeta dirige ao rei garante-lhe que as tentativas dos seus inimigos não serão concretizadas: «Tal não se realizará, tal não há - de suceder» (Is 7,7). A afirmação mais importante do profeta encontra-se em Is 7,9: «se não acreditardes, não vos mantereis firmes». Afirmação que exclui o recurso a qualquer outro apoio, dos homens ou, com mais forte razão, dos falsos deuses (cf. Is 30, 15; cf. Jr 17, 5; cf. Sl 52, 9).

Neste contexto, o apelo à fé por parte do profeta, significa um abandonar-se totalmente a Deus, é reconhecer que em mais ninguém a não ser n'Ele se deve depositar toda a segurança. Mesmo quando as ilusões do apoio externo pareciam ganhar terreno, ter fé significava renunciar a esses apoios humanos, ainda, rejeitar as alianças políticas e as intrigas para manter-se firme graças à confiança serena em Deus e nas suas promessas (Is 7,9; 8,13; 28,16).

Ora, Esta estabilidade e esta firmeza exigem a compreensão do agir de Deus na história do seu povo. Ter fé significa reconhecer que Deus é o Criador e único Salvador no meio das dificuldades e das contrariedades presentes na experiência humana (Is 43,10; 53,1).

Pode dizer-se que a terminologia derivada da raiz hebraica *'mn* descreve a fé no sentido de total confiança em Deus no cumprimento das suas promessas.²²³ Esta confiança apoia-se nos acontecimentos passados de salvação operada por Deus e aguarda a futura intervenção de Deus como criador e redentor. Ao homem exige-se o

²²² Cf. M. G. CORDERO, *Bíblia comentada: libros proféticos*, BAC, Salamanca, Madrid, 1961, 104-119; J. DUARTE LOURENÇO, *História e profecia, o mundo dos profetas bíblicos*, UCP, Lisboa, 2007, 239-247.

²²³ Cf. B.S. CHILDS, *Isaia*, Queriniana, Brescia, 75-77.

conhecimento/reconhecimento desta ação de Deus; os descrentes são os que não reconhecem a obra de Deus.

O mais relevante na atividade profética é o aspeto subjetivo da fé, ou seja, o modo como eles reagem aos apelos de Deus e transmitem as suas experiências. Com frequência se pode identificar a atitude do profeta na linha do temor, da reverência, da confiança, da fidelidade, da esperança e do reconhecimento da ação de Deus. É o profeta, mais do que todos os outros, que percebe ou tenta compreender o modo como Deus intervém nos acontecimentos da história humana.

A confiança e a fidelidade são, talvez, os aspetos subjetivos mais relevantes na atitude dos profetas. Uma confiança plena conduz à fidelidade que é imitação e participação na fidelidade do próprio Deus. Este conceito está relacionado com a ideia da Aliança, ou seja, Deus permanece sempre fiel às suas promessas e prossegue com a sua obra independentemente da negação e do pecado humanos. O apelo que, constantemente, é feito ao homem, é que participe, com a sua confiança, nesta estabilidade e fidelidade de Deus. O que não é fiel torna-se vazio, semelhante aos ídolos (Cf. Is 19,1.3; Ez 30,13; Sl 68, 5s).

No contexto da Aliança, a obediência e a escuta é o modo de estar na amizade e na intimidade com Deus; é um querer viver com Ele. Escutar (cf. Is 1,10; Jr 2,4; Am 4,1) é a resposta ativa da pessoa às palavras e às mensagens de Deus.

Estas atitudes tornam-se ainda mais evidentes pela importância que a palavra de Deus assume na sua missão. Eles são os homens da palavra e esta relação acontece logo no momento, em que os profetas são chamados. O que se passa nas experiências da vocação marcará o profeta para o resto da sua vida.²²⁴

²²⁴ Cf. L. MONLOBOU, *Os profetas do antigo testamento*, em *Cadernos bíblicos* 15, Difusora Bíblica, Lisboa, 1984, 24-27.

b. O profeta Jeremias

A vocação de Jeremias é descrita, antes de mais, como um acontecimento da palavra: «A palavra do Senhor foi-me dirigida nestes termos» (Jr 1,4). O relato descreve em seguida o conhecimento que Deus tem da pessoa do profeta, antes mesmo de ser concebido no seio de sua mãe (cf. v. 5). A objeção do profeta (cf. v. 6) tem a ver com a sua incapacidade de usar a palavra: «Ah! Senhor Deus, eu não sei falar pois ainda sou um jovem». Na resposta, Deus garante que o profeta dirá o que Deus lhe ordenar dizer e assegura que estará sempre com ele (cf. v.7-8). À semelhança do que aconteceu com Isaías, também os lábios do profeta são tocados para que ele diga as palavras de Deus: «ponho as minhas palavras na tua boca» (v. 9), e a partir desse momento o diálogo entre Deus e o profeta vai confirmar o cumprimento da palavra que Deus comunica através do profeta suportando-a na visão do ramo de amendoeira e da panela a ferver (cf. vv. 11-16).

Neste profeta o elemento da visão é importante, no entanto, é sobretudo a palavra a que marca o acontecimento. Jeremias é um profeta na linha do que se estabeleceu em Dt 18,18, à maneira de Moisés: «vou suscitar para eles um profeta como tu, do meio dos seus irmãos. Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhe ordenar».

O diálogo entre Deus e o profeta realça a experiência pessoal de alguém que é enviado para anunciar a palavra, apesar das suas dificuldades para desempenhar a missão. É a palavra que está no centro da vocação do profeta.²²⁵

²²⁵ Cf. M. GARCIA CORDERO, *Bíblia comentada: libros proféticos*, Vol. 3, BAC, Universidad pontificia de Salamanca, 1960, 411-413; J. L. SICRE DIAZ, *Introducción al profetismo bíblico*, 259-261.

c. O profeta Ezequiel

O texto que narra a vocação de Ezequiel é, provavelmente, um texto muito retocado, mas, ainda que haja aqui o contributo de alguns dos seus discípulos, a introdução, como acontece em grande parte dos livros proféticos, depois de situar brevemente o contexto histórico, refere que «a palavra de Deus foi dirigida a Ezequiel» (Ez 1,2). O elemento visionário ocupa, neste profeta, um lugar de relevo, por isso, não estranha, que este elemento domine uma boa parte da narrativa da sua vocação. Mas mesmo no meio das visões, sublinha-se o imperativo de falar.

Primeiro, é Deus que fala: «Filho do homem, põe-te de pé que vou falar-te [...] Enquanto me falava [...] Ouvia alguém que me chamava» (cf. Ez 2,1-2). «Tu lhes dirigirás as minhas palavras, quer as atendam quer não» (cf. Ez 2,7).

Mais uma vez a palavra está no centro do relato da vocação. O profeta é convidado a não ser rebelde como aqueles a quem é enviado e a abrir a boca para comer um manuscrito enrolado, que estava numa mão que se dirigia para ele (cf. Ez 2,8-10). Antes, já tinha sido convidado a escutar; agora deve “comer a palavra”, deve alimentar-se e saciar-se com o manuscrito que, apesar de conter palavras duras, foi, na sua boca, «doce como o mel» (3,1-3).

O texto termina fazendo um resumo da missão do profeta: «Todas as palavras que eu te disser, guarda-as no teu coração, escuta-as com toda a atenção. Levante-te e vai [...] Fala com eles e diz-lhes: Assim fala o Senhor Deus, quer eles ouçam, quer não ouçam» (cf. Ez 3,10-11).²²⁶

²²⁶ Cf. J. M. ASURMENDI, *O profeta Ezequiel*, em *Cadernos Bíblicos* 59, Difusora Bíblica, Lisboa, 1997, 8-14; J. L. SICRE DIAZ, *Introducción al profetismo bíblico*, 282-284.

2.7.3.2 Fidelidade à Palavra

A palavra que o profeta anuncia é a palavra que recebe de Deus. As fórmulas que introduzem os oráculos proféticos mostram a convicção de que a palavra transmitida não é do profeta em si, mas é palavra de Deus: «A palavra do Senhor foi dirigida a»; «Foi-me dirigida a palavra do Senhor»; (cf. Jr 1, 11) «O Senhor disse-me» ou «Disse o Senhor a...» (cf. Am 7, 8). Depois, um outro conjunto de fórmulas, mostram como a palavra é de Deus: «Assim diz o Senhor»; «Oráculo do Senhor»; «Diz o Senhor» (cf. Is 7, 7). Estas fórmulas servem para sublinhar que a palavra tem origem divina²²⁷ e está na base da própria vocação profética:

«É uma palavra dinâmica. Apodera-se com tal força do profeta, que a partir desse instante se deve definir toda a sua existência em termos de palavra: que é um profeta? A resposta surge rapidamente, sem vacilar: o profeta é o homem da palavra. A expressão *debar Yhwh/’elohim* aparece 241 vezes em todo o Antigo Testamento. Em 225 dos casos refere-se à palavra recebida ou proclamada por um profeta. Portanto, pode afirmar-se que *debar Yhwh/’elohimé* quase sempre um termo técnico para se referir à revelação profética da palavra».²²⁸

Apesar desta comum origem divina, a palavra não é sempre igual e muda de acordo com as circunstâncias e os destinatários: pode ser dirigida a uma pessoa concreta a quem repreende pelas decisões tomadas ou assegura a presença e o apoio divino; pode referir-se aos problemas sociais e à situação política do momento; pode centrar-se na própria vida do profeta; dirigir-se ao povo em geral ou às próprias nações estrangeiras; pode também fazer referência ao futuro a partir da situação presente; e ainda, ser uma palavra de condenação ou de salvação.

²²⁷ Cf. J. L. SICRE DIAZ, *Introducción al profetismo bíblico*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2011, 84-85.

²²⁸ GREYER, citado por J. L. SICRE DIAZ, *Introducción al profetismo*, 84.

Todos estes campos exigem palavras diferentes e variadas e a preparação do profeta para dizer o que lhe é indicado no momento. Esta capacidade de atualização, de acordo com o tempo e as circunstâncias, faz parte da obediência à Palavra porque o profeta não recebe uma única palavra para estar sempre a repeti-la da mesma maneira, mas, em cada nova situação, é chamado a dizer novas palavras tendo em conta a história presente. A fé dos profetas na palavra implica um constante “aggiornamento”, que é fruto, também, da exigência divina.

Em confronto com a realidade concreta, o profeta pode experimentar tanto a dúvida como a incerteza quanto ao que deve dizer. Por vezes, a palavra chega de imediato, outras vezes, parece que o profeta não sabe o que dizer. Por duas vezes, ao profeta Jeremias no seu confronto com o falso profeta Hananias, depois de ele ter proferido um oráculo contrário às palavras de Jeremias (cf. Jr 28,11); e quando a palavra do Senhor tardava para dar indicações que eram urgentes na fuga para o Egipto depois do assassinato de Godolias (cf. Jr 42,1-7). Saber esperar e aguardar o momento para intervir é outra atitude profética de fé na palavra.

Às vezes, a palavra é motivo de deleite e alegria íntima (cf. Jr 15,16). No geral, porém, é comunicada ao profeta de uma forma imprevisível e pode até causar espanto (cf. Am 1,2), de tal forma que se procure fugir da palavra (como aconteceu com Jonas) ou se tenha a tentação de se esquecer dela e não voltar a falar mais no nome do Senhor. Em todo o caso, e apesar das resistências, a palavra acaba sempre por triunfar. Não menos descabido é recordar uma das chamadas “confissões de Jeremias” porque o texto mostra muito bem a situação de dificuldade vivida pelo profeta por causa da palavra e a impossibilidade de fugir ao encargo assumido:

«Seduziste-me, Senhor, e eu me deixei seduzir! [...] A palavra do Senhor tornou-se para mim motivo de insultos e escárnio, dia após dia. A mim mesmo dizia: não pensarei nele mais. Não falarei mais em seu nome! Mas, no meu coração, a palavra

era um fogo devorador, encerrado nos meus ossos. Esforçava-me por contê-lo, mas não podia» (cf. Jr 20, 7-9).

Os relatos da vocação dos profetas podem levar a supor que a palavra é sempre comunicada de forma extraordinária, e que o profeta sabe de antemão o que há-de-dizer. Mas, pela leitura dos livros proféticos, podemos deduzir que a grande fonte de conhecimento e de comunicação dos profetas é a vida quotidiana, os factos correntes, onde se desenrola a vida das pessoas.

Deus fala e se manifesta na história. O profeta é chamado a captar esses sinais, descobrindo neles o que Deus quer revelar ao seu povo. Sinal simples como o trabalho do oleiro, (cf. Ecl 33, 24-34) um ramo de amendoeira (CF. Jr 1, 11), um cesto de figos ou as botas assírias que fazem pressentir o avanço do exército. A voz de Deus faz-se ouvir também no clamor dos pobres que sofrem com a opressão dos poderosos, dos que são condenados injustamente nos tribunais pelas sentenças de juízes corruptos, das crianças vendidas como escravas, nas espadas que deveriam transformar-se em arados e as lanças em foices (cf. Mq 4, 3; Is 2, 4). É ainda interpelação de Deus a devastação das cidades, sobretudo as ruínas de Jerusalém, a situação dos exilados, as notícias internacionais que aludem às riquezas de Tiro e ao seu poder comercial.²²⁹

Se é verdade que a experiência vivida no momento da vocação é fonte inspiradora para a atuação dos profetas, a leitura que eles fazem dos acontecimentos históricos não são menos importantes para a transmissão da palavra recebida. Os profetas aprenderam muito nas revelações feitas por Deus na comunicação da palavra buscaram a sua fonte de inspiração na vida de cada dia, na história do seu povo, na verificação dos problemas e das dificuldades, nas injustiças e opressão dos poderosos, na corrupção das classes dirigentes, no desleixo dos sacerdotes, na tirania dos impérios. Os profetas surgem como

²²⁹ Cf. J. L. SICRE DIAZ, *Introducción al profetismo bíblico*, 85-88.

peças bem formadas do ponto de vista religioso, social e político. São homens próximos, com convicções, e movimentam-se bem nos ambientes culturais da época. A sua concepção de Deus vai-se construindo tendo em conta todos estes contextos. Eles captam a palavra como manifestação de Deus e os acontecimentos do mundo como ação de Deus na história. Conhecem a história do povo, estão integrados na vida pública do seu País, sabem das fragilidades das instituições que alguns consideravam seguras e intocáveis como se fossem a integridade do território e a independência da nação. Alertam para o perigo de seguir soluções tradicionais e pouco inteligentes, ou seja, não saber ver “os sinais dos tempos” e ser incapaz de criar ruturas.

Na atuação dos profetas, verifica-se que o acontecimento da vocação, o facto de receberem diretamente a palavra de Deus, marca profundamente as suas vidas e leva-os a transmitir uma experiência de Deus muito forte e muito própria. Por outro lado, as circunstâncias de vida e os desafios que tiveram de enfrentar, também contribuíram para a formação de uma imagem de Deus que, sendo a do Deus de toda a Bíblia, tem expressões particulares na literatura profética.

2.7.3.3 O profeta cristão

Tomados os textos que testemunham a presença ou mesmo a ação profética, importa agora determinar o que eles têm de comum e de singular com as outras funções ou ofícios que encontramos descritos na literatura cristã primitiva.

Em 1Cor 12-14 [...] os “profetas” ou ao menos aqueles que profetizavam operavam somente no âmbito do culto cristão. De facto, até metade do sec. Iº d.C., os profetas constituíam um grupo bem distinto dentro da comunidade cristã, formada por

peessoas capazes de se tornarem mediadoras de um tipo particular de revelação no âmbito da assembleia cultural.

O autor do Apocalipse usa diversas vezes o termo προφήτης no plural (cf. Ap 11, 18; 16, 2; 22, 6) para indicar uma realidade na qual os profetas constituem, um grupo bem definido.

Nos Atos dos Apóstolos, existem testemunhos da existência de grupos de profetas nas primeiras comunidades da palestina (cf. At 2, 1-21; 8, 14-17; 10, 44-46). Em cada um destes textos, os episódios de profecia são descritos como efeito imediato da ação do Espírito Santo, num grupo que ainda não tinha experimentado a presença de Deus. No entanto, a profecia é praticada somente por aquelas pessoas que são denominadas “profetas” ou normalmente um “grupo de profetas”²³⁰

Os testemunhos da *Didaqué* e de Hermas indicam a existência de profetas individuais ou grupais, que agiam dentro ou fora do culto.²³¹

Nas diversas listas de ministérios ou “carismas”, encontramos como “chefes” de comunidades: Apóstolos, profetas e mestres.²³² Esta tríade, segundo Haernack eram considerados com grande honra em toda a Igreja antiga, mas não seriam dependentes de nenhuma forma eclesial local.²³³ Estes “itinerantes” viajavam de uma comunidade para outra, onde eram recebidos por todos com grande respeito.

²³⁰ Cf. D. E. AUNE, *La profezianel primo cristianesimo e il mondo mediterraneoantico*, 199.

²³¹ Cf. P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse*, 273-283.

²³² Cf. E. CATTANEO, *I ministerinella Chiesa Antica: Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, 1997³, 300.

²³³ Cf. A. HAERNACK, *Die Lehzewölf Apostel*, Leipzig, 1884, em *TU 2*, 1889, 104-105.

2.7.3.4 Os profetas e outros ministérios

Os testemunhos existentes na primeira literatura cristã, induzem a pensar, sem dúvida, que o profeta nunca tenha sido integrado na estrutura organizativa das Igrejas locais. Mesmo pensando em profetas que viviam numa determinada comunidade.²³⁴

Nos Atos dos Apóstolos encontramos um quadro particular no que diz respeito ao relacionamento entre o “clero” e os “profetas”. Estes eram o meio autêntico para obter mensagens divinas, mas era a “autoridade” que deveria ratificar a validade destes discursos proféticos, como revelação.²³⁵

«Então escreverás dois livrinhos e enviarás um a Clemente, e outro a Grapta. Clemente por sua vez, enviará às cidades estrangeiras, já que lhe pertence fazê-lo, e Grapta exortará as viúvas e os órfãos. Tu, porém, lê-lo-ás a esta cidade, em companhia dos presbíteros que presidem à Igreja».²³⁶

O texto mais antigo que possuímos da composição cristã é 1 Tessalonicenses. Neste texto (cf. 1Ts 1, 5-6; 4, 8; 5, 14) exprime-se a certeza da presença e da ação do Espírito na vida dos crentes, esta presença está ligada a profecia cristã.²³⁷ “Não extingais o Espírito, não desprezeis as profecias. Discerni tudo e ficai com o que é bom. Guardai-vos de toda a espécie de mal” (cf. 1Ts 5, 19-22).

Deste texto pode-se chegar indiretamente a três elementos da caracterização profética:²³⁸

- Que existe uma estreita conexão entre o Espírito e a profecia;
- Que a profecia era uma atividade ordinária na comunidade;

²³⁴ Cf. D. E. AUNE, *La profezianel primo cristianesimo e il mondo mediterraneoantico*, 203.

²³⁵ Cf. D. E. AUNE, *La profezianel primo cristianesimo e il mondo mediterraneoantico*, 284.

²³⁶ *Vis.* II, 8 (4), 3 (SC 53 bis, 97).

²³⁷ Cf. P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse*, 286.

²³⁸ Cf. P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse*, 287.

- Que por uma razão qualquer a profecia se tornara motivo de conflito no interior da comunidade.

Um outro aspeto importante neste âmbito refere-se ao facto de que a ascensão dos profetas no ambiente do primitivo Judeu-cristianismo não ocorreu num tipo de “vazio” sociocultural e religioso. Durante o período do segundo templo verifica-se a presença constante de Judeus carismáticos e profetas apocalípticos²³⁹. Um dado, porém, se impõe: pode-se afirmar que houve evolução do nascimento da profecia cristã testemunhada pela vida das comunidades na Palestina do IIº Sec., até a sua decadência, com a “excomunhão” dos montanistas, representantes da última forma de profecia (estática) “cristã” antiga.²⁴⁰

2.7.3.5 Os profetas da comunidade cristã

No início da idade Sub-Apostólica os profetas e as comunidades cristãs gozavam ainda de uma notável estima. Textos como a *Didaqué* e o *Pastor* de Hermas, demonstram-no claramente e em diversos momentos.

Segundo AUNE, o principal objetivo do autor (anónimo) da *Didaqué*, documento de finais do século I, parece ser o de ilustrar as relações entre profetas e mestres nas comunidades locais.²⁴¹ Neste texto surge a imagem de profetas tida em grande consideração, pois diz:

«Todo o verdadeiro profeta que deseje permanecer entre vós, é digno do seu sustento. Do mesmo modo que o trabalhador é digno do seu sustento, assim também o verdadeiro mestre. Tomando, pois, todas as primícias dos frutos do lagar e da eira, dos bois e das ovelhas e dá-las-ás aos profetas, pois eles são os vossos sumosacerdotes. Se não tiverdes profeta, dai-as aos pobres. Quando cozeres o pão, tomando as primícias, oferece-as conforme o preceito. Do mesmo modo, quando abrires a talha do vinho ou do azeite, toma as primícias e oferece-as aos profetas. Do dinheiro, das

²³⁹ Cf. J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the book of Revelation*, em *JSNT*, supp. Series 93, 1994, 25-26.

²⁴⁰ Cf. P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalypse*, 289.

²⁴¹ Cf. D. E. AUNE, *La profezianel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, 388.

vestes e de todo o género de bens, toma a primícia, como melhor te parecer, e ofereça-a conforme o preceito».²⁴²

O Autor da *Didaqué* afirma que o sustento do verdadeiro profeta é dever comunitário, e que se deve dar ao profeta as primícias. Ora, a razão dada para justificar o direito ao dízimo por parte do profeta lembra a lei e regra veterotestamentária.

Segundo o costume Judaico a “*terumá*”, termo hebraico que traduz “oferta” ou “parte que cabe ao sacerdote”, era separada dos produtos agrícolas adquiridos (cf. Ex 25,2) e, depois, era entregue aos sacerdotes. Enquanto a primeira décima parte era dada aos levitas, a segunda décima parte devia de ser consumida perto de Jerusalém ou convertida em dinheiro, sendo que vinte e cinco por cento do adquirido devia ser gasto em Jerusalém.²⁴³

Portanto, a referência ao “sumo-sacerdote” na *Didaqué* deve-se ao facto de no período do segundo templo, a *terumá* e a primeira décima parte daquilo que era levado ao templo para ser armazenado e depois distribuído pela autoridade central, sob a responsabilidade do sumo-sacerdote. Após a destruição do templo no ano 70 d.C., a separação da *terumá* e da primeira décima parte foi restituída nos finais do século I, ainda que de modo descontínuo, em consonância com a restauração do Judaísmo para as obras dos rabis. Assim, nos finais do século II, os dons sacerdotais eram dados aos rabis que serviam como guias espirituais da comunidade Judaica.²⁴⁴

Se os profetas da *Didaqué* recebiam o sustento que outrora, era dado ao sumo-sacerdote, era porque gozavam de uma grande honra entre os guias espirituais da comunidade. Como os sacerdotes judaicos, os profetas exercitavam o seu ministério

²⁴² Cf. I. P. LAMELAS; M. L. MARQUES, *Διδαχή*, Edição Bilingue, *Philokalia*5, Alcalá, UCP Lisboa, 2004, 241-243, XIII, 1-7.

²⁴³ Cf. D. E. AUNE, *La profezianel primo cristianesimo e il mondo mediterraneoantico*, 388.

²⁴⁴ Cf. D. E. AUNE, *La profezianel primo cristianesimo e il mondo mediterraneoantico*, 389.

exclusivamente nas cerimónias litúrgicas.²⁴⁵ Neste sentido, o tema da participação dos profetas na liturgia dominical expressa muito bem o seu prestígio no seio das comunidades: “Deixai os profetas bendizerem à vontade”.²⁴⁶

Para demonstrar o nível de influência dos profetas neste período, basta pensar que eles, segundo a *Didaqué*, não podiam ser colocados à prova quando falavam no espírito: “E não julgueis um profeta em tudo o que fala sob inspiração, pois todo o pecado será perdoado, mas este pecado não será perdoado” (cf. *Did.* 10, 7).

A pesar disto, nem todas as comunidades cristãs possuíam um profeta (cf. *Did.* 13,4). Isto leva-nos a pensar que os profetas não podiam ser indispensáveis na vida e na função religiosa da Igreja. Podemos falar de um decréscimo da presença profética nas comunidades, agora substituídas pelos episcopos e diáconos, que devem assumir a direção da assembleia litúrgica.

Em suma, a *Didaqué*, vê os profetas com uma espécie de desrespeito benigno, pois a sua função é completamente marginal em relação aos interesses primários da comunidade cristã. Com a sua insistência sobre a necessidade de que o verdadeiro profeta se conformasse com as normas particulares comunitárias, as comunidades exerciam uma fortíssima pressão a fim de que estes profetas “itinerantes” se adequassem às expectativas cristãs. Neste sentido os profetas da *Didaqué* estão claramente subordinados à comunidade que servem.

²⁴⁵ Cf. P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse*, 293.

²⁴⁶ *Did.* 10, 7.

2.7.3.6 Vocação e missão profética de Hermas

Embora o autor do *Pastor* não se auto-identifique como profeta como afirma N. Brox,²⁴⁷ pela informação que nos proporciona, podemos destacar alguns pontos que justificam a qualidade profética de Hermas.

Bem sabemos que o profeta não é profeta por profissão ou por um desejo pessoal, mas sim por vocação,²⁴⁸ por um chamamento no mínimo misterioso e inesperado. Hermas não faz parte de uma escola de profetas nem é filho de profetas; a sua vocação e subsequente missão são inesperadas e imerecidas.²⁴⁹ A tal ponto, que o Senhor chega a impor-se coagindo-o com estas palavras: «Sê forte neste ministério [...], e alcançarás a graça nesse ministério».²⁵⁰

Nem todo aquele que exerce a medicina é médico, nem todo aquele que constrói é murador, nem todo aquele que profetiza é profeta.²⁵¹ É com estas palavras que A. Schöckel nos coloca perante a problemática substancial da profecia, como resumo da forte crítica que realiza Hermas aos falsos profetas (cf. *Mand.* XI, 43, 7-8. 12-13).

Com efeito, o interesse que coloca o *Pastor* em munir a comunidade de critérios de discernimento lembra os abundantes textos bíblicos que falam sobre a distinção entre o verdadeiro e o falso profeta (cf. Cf. Is 28, 7-13; Jr 2, 8; 6, 13-14; 14, 13-16; 23, 9-32; 27, 9-10.14-15.16; Ez 13, 1-6. 17-23; 14, 9; 22, 28-31; Os 6, 5; Mq 2, 21; 3, 5-8.11).

²⁴⁷ Cf. N. BROX, *Der hirt des Hermas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Götting, 1991, 20 «Herms recebe as suas revelações quando está sozinho. Ele pose estar a andar numa estrada ou sentado em casa, pode estar acordado ou a dormir, as suas experiências são estritamente individuais. Ele não depende dos crentes para receber as revelações. Pelo contrário, as suas experiências sugerem que ele tem de ser movido da companhia dos outros para poder recebê-las [à imagem de Moisés]; Hermas, caracteriza as suas revelações como visões que lhe mostradas e que chega até ele na forma de palavra, nomeadamente, nas explicações das suas visões e respetivas exposições e admoestações, chegam até ele no esquema de uma aparição ou da senhora idosa ou do Pastor. Ele é um visionário, não um profeta».

²⁴⁸ Cf. *Sim.* X, 114 (4), 1-2 (SC 53bis, 363-365).

²⁴⁹ Cf. *Vis.* I, 3, 2 (SC 53bis, 85).

²⁵⁰ Cf. *Sim.* X, 114 (4), 1 (SC 53bis, 363).

²⁵¹ Cf. L. A. SCHÖKEL; J. L. SICRE DIAZ, *I profeti*, Borla, Roma, 1989, 51.

De facto, esta problemática, como afirma AUNE, não revela mais do que uma forma de crise entre os profetas,²⁵² causada, por um lado, pelo processo crescente de institucionalização eclesial, que acelerava a substituição das forças “pneumáticas” por ministros ordenados e pela Sagrada Escritura, e por outro lado, por causa da proliferação dos falsos profetas, cf. Mt 7,15; 24,11. 24; Mc 13,22; 1Jo 4,1; Ap 16,13; Acr 13,6.²⁵³

Neste contexto, a definição dos princípios de discernimento torna-se fundamental. Esta era, aliás, uma preocupação que já vinha do Antigo Testamento, onde, por exemplo, Jeremias, no seu conflito com Ananias disse: «só quando se realizar a palavra do profeta é que será reconhecido como profeta que Jahweh realmente enviou!» (Jr 28, 7-9).

O profeta não se identifica por ser um adivinho do futuro, mas é aquele que é escolhido por Deus para falar ao povo, não como “profeta da desgraça”, mas como portavoz da graça divina, numa mensagem realmente eficaz.

Na literatura cristã vamos encontrar a mesma preocupação (cf. 1Jo 4, 1-6; Did. 11.8),²⁵⁴ isto é, a exigência de discernimento quanto à profecia e verdadeiros profetas. O critério é, agora, a conformidade com os ensinamentos de Jesus e a fidelidade à sua Igreja, o “profeta” por excelência.²⁵⁵ Segundo Paulo, «quem profetiza edifica a Igreja» (1Cor 14,4). Este será um dos critérios fundamentais para reconhecer o verdadeiro profeta.

Os profetas assumem o papel de “edificar”, através da palavra e da exortação. Na *Carta aos Efésios* os “profetas” são colocados a par dos “apóstolos”, como fundamento do “edifício da Igreja” (cf. Ef 2,20). Mas Paulo fala também de “revelação” (cf. 1Cor 14,30), por isso não surpreende que o último livro da Bíblia se apresente como uma revelação profética dirigida a toda a Igreja (cf. Ap 1,1-2).

²⁵² Cf. D. E. AUNE, *La profetia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, 217.

²⁵³ Cf. FRIEDRICH, *προφήτης*, 647, em P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse*, 294.

²⁵⁴ Cf. J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the book of Revelation*, 32.

²⁵⁵ Cf. P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse*, 295.

O *Pastor* coloca-se nesta tradição e linha de continuidade. De facto, na quinta *visão* o anjo da penitência ordena a Hermas que escreva os *mandamentos* e as *similitudes* de modo a que ele possa lê-las constantemente e guardá-las. No entanto, esta ordem não está unicamente direcionada em benefício de Hermas, mas também para o bem de todos aqueles que acreditam. Portanto, para a “edificação” de toda a Igreja.

Como portador de uma mensagem vinda de Céu, isto é, do Senhor que concedeu uma *μετάνοια* a todos os cristãos que pecaram,²⁵⁶ Hermas pode considerar-se um verdadeiro profeta escolhido para esta missão em benefício da Igreja.

No Novo Testamento os critérios para discernir entre o verdadeiro e o falso profeta são: os frutos (cf. Mt 7, 15-20); as suas afinidades com Cristo (cf. 1Jo 2, 3-6. 13-14) e, sobretudo, por aquilo que dizem do próprio Cristo (cf. 1Jo 4, 2-3).

Também na *Didaquê* os “profetas” aparecem a par dos “apóstolos” (XI,3-12), com o papel de ensinar, sendo equiparados, no que toca à dignidade, aos “sumo sacerdotes” do culto mosaico (*Did.* XIII,3). O que distingue o verdadeiro do falso profeta é o seu comportamento desprendido dos bens materiais: “ordenar um banquete por motivos egoístas; ou pedir dinheiro, isso é sinal de um falso profeta”.²⁵⁷ O profeta verdadeiro é, em termos práticos, aquele que não busca lucro na sua atividade.

No *Pastor*, o critério é sobretudo moral: quem assume esta missão deve apresentar-se afável, pacífico, humilde, alheio a toda a iniquidade e vão desejo do mundo. O falso profeta, pelo contrário, é presunçoso, ambicioso, insolente, charlatão, dissoluto e fraudulento. Além disso, o verdadeiro profeta não fala de si mesmo, somente fala quando Deus quiser que ele fale.²⁵⁸

²⁵⁶ Cf. J. REILING, *Herms and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate*, em *Novum Testamentum*, Board, Leiden, 1973, 165-66

²⁵⁷ Cf. *Did.* XI, 9. 12.

²⁵⁸ Cf. *Mand.* XI (SC 53 bis, 183-185).

Como podemos observar, nos critérios aqui elucidados, o requisito moral de conduta permanece como o mais grave indício de falsa profecia.²⁵⁹

a. O eleito

Hermas é profeta porque a ele foi confiada a missão de manifestar à sua comunidade uma mensagem divina. É, portanto, é mediador da revelação divina, como ele mesmo relata:²⁶⁰

«Depois de me ter levantado da oração, vejo diante de mim aquela mulher de idade que tinha visto havia um ano, caminhando e lendo um pequeno livro e diz-me: - poder-me-ás anunciar estas coisas aos eleitos de Deus? Eu respondi-lhe: - Senhora, já não me recordo de todas. Dá-me o livrinho, para que o possa transcrever. Toma lá, disse ela, mas depois hás-de-mo-devolver novamente».²⁶¹

Hermas foi eleito, investido neste ministério profético,²⁶² com a missão de anunciar a misericórdia de Deus²⁶³ a todos os eleitos de Deus²⁶⁴

Analisando o *Pastor*, podemos apresentar pelo menos três motivos que permitem ver Hermas como profeta. Antes de mais, o autor Hermas obedece ao “padrão” preestabelecido que se refere à identificação do verdadeiro e do falso profeta,²⁶⁵ demonstrando, deste modo, que o profeta não surge por geração espontânea, nem é fruto de um mero acaso, é, antes pelo contrário, um eleito de Deus²⁶⁶ chamado a receber e

²⁵⁹ Cf. P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse*, 296.

²⁶⁰ Cf. M. B. DURANTE MANGONI, *Erma, un profeta a Roma*, 53; *Sim.* X, 114 (4), 1-2; *Mand.* XII, 46 (3), 2-3; *Vis.* II, 5 (1), 3; *Vis.* II, 16 (8), 10 (SC 53 bis, 363-365. 203. 89. 123).

²⁶¹ *Vis.* II, 5 (1), 3 (SC 53 bis, 89).

²⁶² Cf. *Sim.* X, 114 (4), 1-2 (SC 53 bis, 363-365).

²⁶³ Cf. *Mand.* XII, 46 (3), 2-3 (SC 53 bis, 203).

²⁶⁴ Cf. *Vis.* II, 5 (1),3; *Vis.* III, 16 (8), 10 (SC 53 bis, 89. 123).

²⁶⁵ Cf. *Mand.* XI, 43, 7-8. 12-13 (SC 53 bis, 195-197).

²⁶⁶ Cf. *Sim.* IX, 114 (4), 1-2 (SC 53 bis, 363-365).

comunicar uma mensagem divina.²⁶⁷ Quando Deus irrompe na sua vida, ele entrega-se, pois Deus vence as resistências que se opõem a esse chamamento.²⁶⁸

Portanto, é de Deus que parte a iniciativa,²⁶⁹ é Ele que chama e, para isso, serve-se de um esquema binário que é determinante: as “visões”, momento em que se torna evidente a manifestação de Jahweh que entra na vida do profeta, capacitando-o no exercício do ministério que lhe confiou; e a “palavra”, sequência natural da visão.

Para além deste esquema binário, é apresentado, num contexto de surpresa e gratuidade,²⁷⁰ cuja iniciativa absoluta pertence a Deus, que entra na vida do profeta sem ter em atenção os seus méritos²⁷¹ ou os seus dotes naturais, para que aquele que viveu esta experiência a manifeste ao povo como mensagem de Deus.

2.8 Metáfora Construtiva

Uma das características mais significativas da teologia veterotestamentária é a representação da aliança de Israel através das categorias antropológicas “esposa, noiva, filha, virgem, mãe” e arquitetónica “templo”. O conceito neotestamentário da congregação do novo povo de Deus, como um edifício “οικοδομή” é baseado na transposição cristológica do simbolismo do edifício messiânico no Antigo Testamento.

Os profetas não deixaram de deitar mão destas metáforas “construtivas” para anunciarem a restauração da “Casa de Israel” na sua relação com Deus.

²⁶⁷ Cf. D. HILL, *New testament prophecy*, Marshall, Morgan and Scott, London, 1979, 8.

²⁶⁸ Cf. J. DUARTE LOURENÇO, *História e profecia, o mundo dos profetas bíblicos*, 143.

²⁶⁹ Cf. *Vis.* I, 3, 2 (SC 53 bis, 85).

²⁷⁰ Cf. J. DUARTE LOURENÇO, *História e profecia, o mundo dos profetas bíblicos*, 146.

²⁷¹ Cf. *Vis.* III, 13 (5), 3 (SC 53 bis, 113).

2.8.1 A construção do templo

Na tradição veterotestamentária o templo é o lugar em que a divindade se torna presente aos homens para receber deles o devido culto e fazê-los partícipes tanto dos seus favores como da sua vida. É este o simbolismo fundamental que se encontra no Antigo Testamento. Embora os hebreus da época patriarcal não tivessem conhecido templos, propriamente ditos, tinham lugares sagrados como: Betel (cf. Gn 12, 8; 28, 17s), Bersabeia (cf. Gn 26, 25), Siquém (cf. Gn 33, 18ss) e o Sinai do Êxodo (cf. Ex 3, 19-20), lugares em que se podia invocar o nome de JHWH. Posteriormente, Israel passa a ter um santuário móvel o “Tabernáculo” (cf. 38, 21; 25, 22; 26, 31) onde Deus pode residir permanentemente no meio do seu povo (cf. Nm 1, 1; 7, 89). Aí a sua presença é ao mesmo tempo sensível e velada. Mais tarde o rei David, após ter construído o seu palácio, tem o desejo de edificar um templo a JHWH (cf. 2Sm 7, 1-13; cf. 1Rs 8, 27; Is 66,1), modificando assim o lugar de culto tradicional. No entanto, Deus opõe-se à sua ideia (2Sm 7, 4-17), uma vez que será Ele mesmo a construir uma casa “Οἶκος”²⁷² (dinastia) a David. Essa reação tem um duplo significado: para o povo de Israel (o povo da aliança) o santuário ideal continua a ser o tabernáculo, o qual lhe recorda a sua permanência no deserto (2Sm 7, 6-8). A postura assumida pelo profeta Natã, favorável à velha tradição, mostra que o culto autêntico do Deus único não se coaduna com uma cópia servil dos cultos pagãos cujos templos construídos de pedras pretendiam uma espécie de controle

²⁷² J. GOETZMANN, *Casa*, em L. COENEN; E. BEYREUTHER; H. BIETHENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca, 1990³, 234: «Como a tradução do hebr. בַּיִת “bayit” e outros termos semelhantes aparecem com muita frequência nos LXX Οἶκος e Οἶκία. Originalmente ambos termos designam o *edifício fixo* (a casa e também o palácio ou o templo). Mas, dado que nem o hebraico nem o grego conhecem um termo para designar o pequeno grupo a que denominamos «*família*», com Οἶκος designa-se, além da vivenda, a comunidade doméstica e, em sentido mais amplo, a *família*. O Sl 127 ao dizer que Deus é quem tem que «construir a casa» para que tenha consistência, pensa-se na comunidade de destino daqueles que vivem sob o mesmo teto, junto com os seus herdeiros e descendentes (2Sm 7, 11s. 16.18s.25-29), que devem de proteger-se mutuamente».

da divindade (cf. Gn 11, 1-9) e estão contaminados por práticas idolátricas mágicas ou imorais.

No entanto, é no reinado de Salomão que o projeto davídico se concretiza sem qualquer oposição por parte do profeta (1Rs 5, 15-7, 51). O templo construído com pedras esquadriadas²⁷³ tem como centro a arca da aliança (1Rs 8, 1-9); daí tornou-se o cenário para os eventos mais importantes da história de Judá (cf. 1Rs 14, 26; 15, 18; 2Rs 12, 18; 16, 8; 18, 15). A ele acorrem todos os peregrinos do país «para contemplar a face de Deus» (Sl 42, 3); ele é o objeto de um amor comovente (cf. Sl 84; 122), apesar de ser conhecido que a residência divina está nos céus (cf. Sl 2, 4; 103, 19; 115, 3). O templo surge como réplica desta morada celeste, (cf. Ex 25, 40) presente aqui na terra. Este é a sede e o símbolo da presença de JHWH, o mesmo sítio onde o profeta Isaías teve a visão de JHWH Rei, aí intuiu a santidade de JHWH e nele recebeu a própria missão profética (cf. Is 6, 1ss).

Contudo, este sinal terreno não está isento de ambiguidades-, e é disso, que dão testemunho os profetas. Apesar do apego ao templo, eles denunciam a superficialidade e superstição do culto que neste templo se desenvolve (cf. Is 1, 11-17; Jr 6, 20; 7, 9-12; Ez 8, 7-18). Os desvios que nele se operam fazem com que os profetas anunciem a sua destruição (cf. Mq 3, 12; Jr 7, 12-15; Ez 9-10). Mas será este o final do sinal do templo? De modo algum, os oráculos proféticos anunciam um novo templo (cf. Is 28, 16; 44, 26; Jr 30, 18-24; Am 9, 8), um templo messiânico e escatológico (cf. Zc 6, 13), no qual será restabelecido o culto como no passado, ele será novamente o sinal da presença divina entre os homens a que todos os povos acorrerão em peregrinação (Sl 118, 22). Assim, tanto a experiência do Exílio como a da destruição do primeiro templo, contribuem para

²⁷³ Cf. J. L. MACKENZIE, *Templo*, em J. L. MACKENZIE, *Dicionario Bíblico*, Paulinas, São Paulo, 1983, 912-917.

evidenciar a necessidade de um culto mais espiritual que corresponda às exigências da religião de coração, apregoadas no Deuteronómio e em Jeremias (cf. Dt 6, 4-9; Jr 31, 31-34).

2.8.2 A construção do novo templo

Jesus no Novo Testamento, tal como os profetas, professa o mais profundo respeito para com o templo antigo (cf. Jo 7, 14.28; 8, 20.59; 10, 23; 11, 56). Nele é apresentado por Maria (cf. Lc 2, 22-39). A ele se dirige para as solenidades como a um lugar de encontro com o seu Pai (cf. Lc 2, 41-50; Jo 2, 14). Foi no templo que Jesus, muitas vezes, ensinou e discutiu com aqueles que o interrogavam (cf. Mt 21, 23; 26, 55; Mc 11, 27; 12, 35; 14, 49; Lc 20, 1; 22, 53). O templo é para Ele a casa de Deus (cf. Mt 12, 4; Lc 6, 4), uma casa de oração (cf. Mt 21, 13; Mc 11, 17; Lc 19, 46), a casa do Pai (cf. Jo 2, 16). Este lugar é santo por causa daquele que nele habita e santifica os objetos lá contidos (cf. 23, 16-21). Por isso, Jesus indigna-se contra aqueles que fazem deste um local de comércio, pelo que com um gesto profético procura purificá-lo (cf. Mt 21, 12-17; Mc 11, 15-17; Lc 19, 45; Jo 2, 14-17; cf. Is 56, 7; Jr 7, 11). Contudo, ele anuncia a ruína do esplêndido edifício, do qual não ficará pedra sobre pedra (cf. Mt 24, 2).

No decurso do processo contra Jesus acusam-no de ter declarado enigmaticamente: «eu destruirei este templo feito por mãos humanas e depois de três dias, reedificarei outro, não feito por mãos humanas» (cf. Mc 14, 58; Mt 26, 61; Jo 2, 19-21). A afirmação contém a ideia de alteridade ou de contraste entre a atividade de construção humana χειροποίητον e a divina αχειροποιήτων. O conteúdo antitético dessas afirmações de construção simbólica não é tanto o contraste visível – invisível, mas sobretudo, o contraste da construção humana – divina; conseqüentemente existe um contraste entre:

provisório – definitivo, imperfeito – perfeito, tipo – atípico, ponto de partida – meta, realidade parcial – imparcial. O templo de Jerusalém, sinal veterotestamentário da presença de Deus é desta forma o lugar onde se revela aquele a verdadeira presença de Deus que é Jesus.²⁷⁴

A transposição histórico-salvífica e cristológica do simbolismo do edifício veterotestamentário indica que o corpo de Jesus é o santuário onde se revela a glória de Deus que se destina a ser vista. Por outras palavras, o evento da encarnação do verbo de Deus, que é apresentado no prólogo de S. João como a edificação da tenda da aliança é o acesso à *δόξα* divina e, por isso, já não há necessidade de um lugar para Deus se revelar, porque a verdadeira tenda da reunião (cf. Ex 33, 7-11), entre Deus e o homem, é o corpo de Jesus, onde a divindade se encontra inexoravelmente com a humanidade.²⁷⁵

Aí está presente, portanto, o novo e definitivo templo que não é feito por mãos de homem, o templo em que o Verbo de Deus estabelece a sua morada entre os homens (cf. Jo 1, 14), como outrora o tabernáculo de Israel.

2.8.3 A comunidade em “construção”

A continuidade entre o corpo de Jesus e o templo de Deus revela que, depois da ressurreição, Jesus continua a ser o lugar da presença do Pai, donde brota a salvação.²⁷⁶ No seu corpo a realidade da aliança realiza-se de forma plena. De facto, esta representação teológica da aliança manifesta-se desde o momento, em que o povo de Deus, o do Novo testamento, recebeu o corpo predicatório de Cristo como uma realidade teológico

²⁷⁴ Cf. B. KOWALSKI, *Anticipationsof Jesus `Death*, 603, em M. RODRIGUES DE SOUSA, *Para que também vós acrediteis: Estudo exegético-teológico de Jo 19, 31-37*, Pontificia Univercità Gregoriana, Roma, 2009, 245.

²⁷⁵ Cf. M. RODRIGUES DE SOUSA, *Para que também vós acrediteis*, 246-247.

²⁷⁶ Cf. M. RODRIGUES DE SOUSA, *Para que também vós acrediteis*, 251.

sacramental, ou seja, o corpo de Jesus como o verdadeiro templo escatológico, onde o cristão é convidado não só a contemplar a presença, mas também a participar na comunhão escatológica com o Pai como culminar de toda a história da salvação. Essa possibilidade acontece graças à ação do cordeiro de Deus que ao oferecer a sua vida, liberta o homem do pecado e o transporta à vida nova, a vida divina, que é a vida íntima de Jesus.²⁷⁷

Nos escritos Paulino o termo corpo é usado para expressar a ideia da unidade dos vários membros, particularmente a imagem da comunidade cristã, o novo povo de Deus, cujo motivo teológico reside na sua analogia com o corpo de Cristo²⁷⁸

A ideia de unidade horizontal também é transmitida pelo conceito οἰκοδομή, não tanto pela imagem arquitetónica do edifício (cf. 1Cor 3, 4; 2Cor 5,1). mas sobretudo, pela imagem da pedra angular, a inquebrantável unidade vertical (cf. Ef 2, 20)²⁷⁹, através da qual se torna possível a união de todos os elementos do edifício de uma forma harmoniosa.

Na carta aos Efésios esta correlação substancial entre os conceitos σωμα - “*corpo*” e οἰκοδομή - “*edifício*” encontra-se bem acentuada. O edifício parece ser portador dum processo de crescimento orgânico: «Portanto, já não sois estrangeiros e adventícios, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus» (2, 19). Este processo de crescimento do edifício torna-se possível a medida que os seus membros ou as suas partes assumem tanto a unidade orgânica, (cf. 2, 16) como a unidade moral do único corpo, Jesus Cristo: «Nele bem articulado, todo o edificio se ergue em santuário sagrado no Senhor» (2, 21).

²⁷⁷ M. RODRIGUES DE SOUSA, *Para que também vós acrediteis*, 253.

²⁷⁸ Cf. L. KREITZER, *Corpo*, em G. E. HAWTHORNE; R. P. MARTIN; D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Torino, 323-332.

²⁷⁹ Cf. P. LAMARCHE, *Pierre*, em X. LÉON DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, 828-830.

Apesar disto, o crescimento desta construção não assume unicamente uma categoria corporal, antes, Paulo baseado na conceção veterotestamentária de construção בית "bayit" "casa, comunidade domestica, família" apresenta em Ef 2, 19-21 as ideias de "casa de Deus" e "templo de Deus" como intercambiáveis entre si pela sua mesma natureza,²⁸⁰ ou seja, tanto a construção da casa como família e o templo são equiparados na sua qualidade ao corpo de Cristo, pois participam da realidade mais íntima da Igreja que é a comunhão com Deus, formando assim a *Familia Dei* cujo traço fundamental é a santidade (cf. Ef 2, 19).

Para o desenvolvimento desta finalidade, Paulo fala das várias formas de edificação da Igreja ("*Ecclesia*"), a partir do Espírito Santo, mediante o qual ela como corpo de Cristo recebe o seu conteúdo, a sua forma e o seu objetivo. A sua construção só pode ter sucesso na medida em que o Espírito Santo vai agindo nela através dos diferentes carismas (cf. 1Cor 14, 26-40) que vai suscitando e dos dons (cf. 1Cor 14, 1-25) que vai outorgando para o crescimento e edificação deste corpo (cf. Ef 4, 4.7.16.29; cf. Rm 15, 2-28) que tem a Cristo como cabeça. Só e unicamente desta forma a Igreja concretizará a sua finalidade, ser harmoniosamente Una com Aquele que é o totalmente Uno. Este facto requer dos seus membros uma total perfeição. Assim sendo, a missão dos apóstolos e daqueles que colaboram na edificação desta magna obra consiste em ajudar os fiéis a tornarem-se cada vez mais eficazes nos dons que receberam do Espírito Santo pelo Batismo em benefício de todo o corpo.²⁸¹

Na primeira epístola de São Pedro a simbologia do edifício em construção ou das pedras que o formam são um elemento central tanto do culto como na afirmação teológica

²⁸⁰ Cf. J. GOETZMANN, *casa*, em *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 235.

²⁸¹ Cf. O. MICHEL, *οἰκοδομή*, em *GLNT*, Vol. VIII, Paideia, Brescia, 1972, 384-416.

do batismo. A semelhança da carta aos Efésios encontra-se em 1Pd 2, 1-10 uma fusão das imagens de crescimento / vida e edifício / pedra:

«¹Portanto, rejeitando toda maldade, toda mentira, todas as formas de hipocrisia e de inveja e toda maledicência, ²desejai, como crianças recém-nascidas, o leite não adulterado da palavra, a fim de que por ele cresçais para a salvação, ³já que *provastes que o Senhor é bondoso. O novo sacerdócio* — ⁴Chegai-vos a ele, a pedra viva, rejeitada, é verdade, pelos homens, mas diante de Deus eleita e preciosa. ⁵Do mesmo modo, também vós, como pedras vivas, constituí-vos em um edifício espiritual, dedicai-vos a um sacerdócio santo, a fim de oferecerdes sacrifícios espirituais aceitáveis a Deus por Jesus Cristo. ⁶Com efeito, nas Escrituras se lê: *Eis que ponho em Sião uma pedra angular, eleita e preciosa; quem nela crê não será confundido.* ⁷Isto é, para vós que credes ela será um tesouro precioso, mas para os que não creem, *a pedra que os edificadores rejeitaram, essa tornou-se a pedra angular, ⁸uma pedra de tropeço e uma rocha que faz cair.* Eles tropeçam porque não creem na Palavra, para o que também foram destinados. ⁹Mas vós sois uma *raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, o povo de sua particular propriedade*, a fim de que proclameis as excelências daquele que vos chamou das trevas para a sua luz maravilhosa, ¹⁰vós que outrora *não éreis povo*, mas agora sois o Povo de Deus, *que não tínheis alcançado misericórdia*, mas agora *alcançastes misericórdia*» (1Pd 2, 1-10).

O crescimento espiritual dos recém batizados (v. 2) acontece através da sua aproximação a Cristo, pedra viva (v. 4), e do deixar-se construir como pedras vivas para um edifício espiritual (v. 5). O Essencial para construção de todo o corpo é a qualidade dos indivíduos; eles devem estar vivos, isto é, cheios de vida sobrenatural, com vida divina, o que neste caso equivale a estar batizado, ou seja, ter renascido pelas águas do batismo. Mas não só, é necessário perseverar nesta vida divina, facto que implica estar livre de todo o pecado: «rejeitando toda maldade, toda mentira, todas as formas de hipocrisia e de inveja e toda a maledicência». Ora, se as pedras recebem a sua vitalidade da “pedra angular” que é Filho de Deus (v. 4), logo, é pela participação existencial na vivacidade do Filho de Deus “pedra rejeitada pelo homem e honrada por Deus” que os indivíduos se tornam verdadeiramente vivos.

2.8.4 O simbolismo das pedras

Hermas é, portanto, um profeta que, na senda dos antigos profetas, cria uma linguagem simbólica repleta de nuances e polissemia alegórica,²⁸² para acentuar o caráter escatológico da vida Cristã. O seu pensamento está, deste modo, em função do binómio Cristo – Igreja.²⁸³

Hermas propõe um projeto de *Ecclesia* representado pela alegoria da torre,²⁸⁴ cujas pedras são identificadas de forma sistemática e detalhada com os cristãos. Deste modo, formam-se sete categorias de pedras, que pelas suas características distintivas, podem vir a ser usadas ou adequadas na construção da torre, símbolo da “*Ecclesia Permixta*”.

Através da mulher idosa, que Hermas introduz como símbolo da Igreja, é feito um primeiro resumo e uma interpretação dos diferentes tipos de pedras utilizadas na construção da torre (cf. *Vis.* III, 10 (2), 5-9). No entanto, a descrição mais detalhada no que diz respeito a estas pedras “símbolo dos crentes”, só será feita a partir da “*Vis.* III, 13, (5), 1” a “*Vis.* III, 15 (7), 1-3”.

Na apresentação desta torre, Hermas serve-se de um critério arquitetónico, que reflete qual o propósito pelo qual esta Igreja foi criada, concluindo que esta é uma com Cristo e em Cristo. Assim, a Igreja unida a Cristo, surge como o motivo e a razão de ser de toda a criação.²⁸⁵ Por outras palavras, a Igreja existe para que toda a criação entre no reino de Deus, pois ela está ao serviço desta comunhão eclesial universal. Neste sentido,

²⁸² Cf. P. HENNE, *La polysémie allégorique dans le Pasteur d'Hermas*, 131-135.

²⁸³ Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *El binomio Cristo-Iglesia en el «Pastor» de Hermas*, 642-643.

²⁸⁴ Cf. J. P. MARTÍN, *EL Pastor de Hermas en el siglo II: de la apocalíptica a la historia*, 180.

²⁸⁵ Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *El binomio Cristo-Iglesia en el «Pastor» de Hermas*, 640.

a metáfora da torre antecipa e descreve a “*Ecclesia Permixta*”, portanto, uma Igreja aberta a todos,²⁸⁶ (como se verá em 3.5).

Na primeira categoria encontramos quatro tipos de pedras que se adequam harmoniosamente à construção da torre. Neste grupo, as pedras caracterizam-se e distinguem-se qualitativamente das outras pedras da torre por serem quadradas e brancas. Na sua função de pedras basilares, representam os apóstolos, os bispos, os doutores, os diáconos e os mártires.²⁸⁷ Assim, enquanto umas se ajustam na construção, porque andaram dignamente, regeram, ensinaram e serviram de forma pura os eleitos de Deus, outras ajustaram-se de forma harmoniosa à torre por terem padecido por causa do nome do Senhor,²⁸⁸ por terem cumprido à letra os seus mandamentos (as carregadas da terra estéril) e por terem praticado o bem sem nenhuma malícia (as carregadas e colocadas na construção, isto é, os neófitos).

O primeiro estrato era composto por “dez pedras quadradas e brancas que não estavam aparelhadas”²⁸⁹ e foram colocadas diretamente sobre a rocha, porque eram “a

²⁸⁶ Cf. K. MEDARD, *La Iglesia: Eclesiología católica*, 82.

²⁸⁷ Embora se outorgue aos ministros da Igreja a precedência no lugar da torre a ser construída (cf. *Vis.* III), a sua colocação na mesma, é descrita pela segunda visão da torre (cf. *Sim.* IX) a partir de uma sobreposição de camadas sobre a rocha e a porta, duas simbólicas que metaforicamente se referem ao Filho de Deus, pedra angular gerado antes de toda a criação (cf. *Vis.* III 13 (5), 1-3; *Sim.* IX, 92 (12), 1.) (cf. Sl 118, 22; Mt 21,42s; At 4,11; 1Pd 2, 4-7).

²⁸⁸ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 291-293: «As pedras carreadas do fundo do abismo aqui mencionadas, representam principalmente as testemunhas da fé que sofreram por causa da confissão do Nome, ou seja, por causa de Cristo. A frase “sofrimento por causa do Nome” é uma expressão que denota perseguição e morte por causa da fé. No PH esta expressão ocorre com notável frequência. Ela caracteriza as pessoas que, através de suas vidas, adquiriram um favor especial de Deus e, portanto, receberam um lugar privilegiado no Reino de Deus, como já é proclamado no início da visão da Torre: “O lugar à minha direita pertence àqueles que sofreram por causa do Seu Nome” (*Vis.* III, 9 (1), 9. 10 (2), 1). [...] O autor do PH considera a negação do Filho de Deus como um dos pecados mais graves: “É mau pensar que um servo deve negar o seu Senhor. Acautelai-vos, portanto, vós os que assim pensais; nunca esta intenção persista no vosso coração e morrais para Deus” (cf. *Sim.* IX, 105 (28), 4-5). Por isso afirma, que se a negação é feita de todo coração, neste não há penitência possível e a salvação eterna é posta em questão: “para estes, todavia, há penitência, sem não negarem o Senhor do fundo do coração; mas se alguém o renegar do fundo do coração, não sei se poderá continuar a viver” (*Sim.* IX, 102 (25), 5)».

²⁸⁹ Cf. *Sim.* IX 80 (3), 3 (SC 53 bis, 295).

primeira geração dos justos”.²⁹⁰ Com esta primeira camada cobriu-se totalmente o rochedo, compondo o alicerce da construção.²⁹¹

O segundo estrato é formado por vinte e cinco pedras quadrangulares e brancas, símbolo da segunda geração dos justos.

O terceiro estrato é constituído por trinta e cinco pedras quadradas e brancas, símbolo dos profetas de Deus e os seus ministros.

Por último, o quarto estrato é composto por quarenta pedras brancas e quadradas, símbolo dos Apóstolos e dos discípulos anunciadores do Filho de Deus.

A quarta categoria de pedras úteis para a construção é a das pedras removidas e descartadas.²⁹² Estas permanecem úteis, uma vez que, depois de terem pecado (causa do seu desleixo da construção), sujeitaram-se à penitência, conseguindo, pela sua disposição interior e a sua vontade determinada de arrependimento, uma posição favorável. Assim, quando se converterem, terão novamente a possibilidade de ocupar um lugar na construção da torre.

Em conclusão, no simbolismo do *Pastor* a forma “τετραφωνοι” e a cor “λευκοι”, são o pré-requisito indispensável para os cristãos se tornarem úteis na construção da Igreja. Pois tanto a forma como a cor referem-se à perfeição moral e representam a sua disposição espiritual.²⁹³ Assim sendo, estas qualidades são como que o padrão preestabelecido que todos os cristãos devem possuir a fim de serem úteis na construção desta Igreja.

²⁹⁰ Cf. *Sim.* IX 92 (15), 4 (SC 53 bis, 327).

²⁹¹ Cf. *Sim.* IX, 81 (4), 2 (SC 53 bis, 297).

²⁹² A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 288: «Entre as pedras removidas existem diferentes graus de capacidade de reintegração. Algumas das pedras removidas podem ser excluídas para sempre da construção da torre (cf. *Vis.* III 14 (6), 1), outras apenas temporalmente (cf. *Vis.* III 13 (5), 5), e outras recebem apenas um pequeno espaço (cf. *Vis.* III 15 (7), 6). A razão para este tratamento diferente das pedras depende da extensão do dano e do tipo de pedras. De facto, a condição externa das pedras representa a condição interna, espiritual, ou seja, a disposição para o arrependimento e a extensão dos pecados».

²⁹³ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 298.

O segundo grupo de pedras, a que o autor se refere, entra na categoria do inutilizável, pois diz respeito àquelas pedras que foram partidas e arremessadas para longe da torre.²⁹⁴ A mulher idosa identifica-as como os filhos da iniquidade por causa da sua hipocrisia e da sua apostasia. Ora, este grupo dos inutilizáveis divide-se em quatro subgrupos:

- Algumas pedras são corroídas, representando aqueles crentes que, depois de terem conhecido a verdade, não permaneceram na verdade e não mantiveram a comunhão com os santos, deixando de ser utilizáveis.
- As pedras fendidas, símbolo dos crentes rancorosos, que não conseguem viver em paz consigo mesmos. Neste sentido, as fendas representam toda a maldade que repousa no seu coração.
- As pedras mutiladas, imagem dos cristãos que tiveram fé e partilhavam da justiça. No entanto, possuíam em si mesma a iniquidade, como o engano ou a calúnia.²⁹⁵
- As pedras brancas e redondas, símbolo dos cristãos que têm fé, mas que também estão apegados às riquezas deste mundo, por isso são inúteis para a construção, porque a sua alegria não é o Senhor, mas as riquezas deste mundo, e mais, porque em tempos de angústia e perseguição,²⁹⁶ estão em perigo de negar o Senhor. Portanto, a sua atitude mundana e morna tornou-os inúteis para a construção da torre.

A sétima categoria de pedras inutilizáveis é composta por três subcategorias. Em primeiro lugar, faz-se menção daquelas pedras que, tendo sido arremessadas para longe da torre, rolaram até lugares inacessíveis, representando, deste modo, os crentes que

²⁹⁴ Cf. *Vis.* III 14 (6), 1-4 (SC 53 bis, 115).

²⁹⁵ Cf. *Sim.* IX 103 (26), 7 (SC 53 bis, 345).

²⁹⁶ Cf. *Vis.* IV (SC 53 bis, 141-145).

aderiram à verdadeira fé, mas que abandonaram o verdadeiro caminho por causa da dúvida; pois, julgando encontrar outro caminho melhor, acabaram por vaguear e sofrer, transportando consigo mesmos a miséria espiritual.²⁹⁷ Depois, Hermas fala-nos das pedras que caíram no fogo e foram queimadas, símbolo dos cristãos que se afastaram totalmente de Deus, sem nunca mostrarem vontade de arrependimento, pois o seu coração ficou transviado pela incredulidade (cf. Hb 5,12).

Na última subcategoria encontramos aquelas pedras que caíram perto da água²⁹⁸ sem poderem lá entrar, símbolo dos candidatos ao batismo, que, ao ouvirem a Palavra, quiseram batizar-se. No entanto, quando ouviram as exigências de: “a pureza, a verdade e a castidade”,²⁹⁹ arreponderam-se e voltaram novamente às más paixões das suas iniquidades.

2.8.5 A torre

A simbólica da torre é a imagem que recebe maior atenção no *Pastor* de Hermas, começando, na terceira visão “*Vis. III*”, a mais longa seção da categoria das visões e, prolongando-se de forma detalhada até à nona parábola “*Sim. IX*”, na qual, adquire um forte marco interpretativo e alegórico, cujo fim é apontar um maior conhecimento da Igreja por parte de Hermas.

Quanto à terceira visão, o aspeto mais relevante é o lugar em que a torre está a ser construída, uma imagem que, sem dúvida, desafia todas as leis da “gravidade” e os

²⁹⁷ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 288.

²⁹⁸ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 295 : «No fundo das afirmações soteriológicas do PH, o conteúdo batismal do simbolismo da água torna-se ainda mais compreensível. A convicção soteriológica básica no PH afirma que o homem só alcança a salvação sobrenatural se ele entrar em contato vivo e direto com o filho de Deus e com a água, isto é, com o batismo, porque o homem é “perecível e cheio de pecado” (cf. *Sim. IX* 100 (23), 4)».

²⁹⁹ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 289.

princípios da arquitetura, na nona parábola, o aspeto mais relevante é a torre como imagem da Igreja consumada, a Igreja no seu mistério. Neste sentido, surge uma questão fundamental: haverá penitência para aqueles que caíram novamente no pecado?

De um modo geral, os detalhes desta descrição da torre são limitados em números e símbolos que parecem antecipar a interpretação alegórica da Igreja. No contexto das antigas técnicas de construção, as pedras quadradas sugerem integridade e estabilidade, dois traços essenciais da Igreja. Além disso, a perfeita correspondência das pedras antecipa o tema da unidade da Igreja, enquanto as pedras danificadas são propícias ao desapego da Igreja de alguns de seus membros.

Comentário

a. A construção sobre as águas (Vis. III, 10 (2), 4)

As palavras com que a “πρεσβυτέρα ἐκεῖνης” introduz o tema da construção da torre é uma chamada de atenção para o lugar em que a mesma está a ser construída: «não vês diante de ti, diz ela, uma torre grande a ser construída sobre as águas?».³⁰⁰ Depois desta chamada de atenção, a πρεσβυτέρα esclarece para Hermas o significado deste simbolismo, respondendo, por sua vez, à questão que H levanta: «esta torre que vês a contruir-se, sou eu, a Igreja, [...] perguntei-lhe, então, porque é que a torre que está a ser construída sobre as águas, senhora? [porque] a vossa vida foi e haverá de ser sempre salva pela água».³⁰¹

Esta alegoria, mostra a Igreja a ser edificada sobre as águas do batismo e, como tal, em permanente construção.³⁰²

³⁰⁰ Vis. III, 10 (2), 4 (53 bis, 103-105).

³⁰¹ Vis. III, 11 (3), 3. 5 (53 bis, 107-109).

³⁰² I. P. LAMELAS, *Comentário*, em Hermas, *O Pastor*, 118.

Esta imagem da Igreja como uma torre em construção é fundamental para Hermas,³⁰³ porque no-la apresenta na sua realização terrena, ou seja, como uma realidade *in fieri, aedificanda* no tempo com pedras reais preparadas para este edifício espiritual.³⁰⁴

A torre, símbolo da Igreja como realidade primeira e também última, edifica-se sobre as águas,³⁰⁵ neste contexto, o termo “ὕδωρ” – água, tem uma clara referência ao batismo, alicerce a partir do qual a vida da Igreja nasce, cresce e se nutre, como comunidade salvífica (cf. *Vis.* III, 11 (3), 5).

Herma serve-se deste termo “ὕδωρ” para referir que a água é o meio fundamental para o renascimento espiritual.³⁰⁶ Neste sentido, entende-se a categórica afirmação do *Pastor*: «era necessário que subissem, disse, através da água para que fossem vivificados [...] pela água; descem, portanto, mortos [...] e sobem vivos».³⁰⁷

Nesta expressão pode ver-se a referência ao rito do batismo por imersão tal como tinha sido apresentado por São Paulo na sua carta aos Romanos (cf. Rm 6,4), e ainda, noutros documentos como a *Didaqué*, que nos oferece a descrição verosimilmente mais antiga sobre o rito batismal cristão:

«No que diz respeito ao batismo: batizai em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo em água corrente. Se não tens água corrente, batiza em outra água; se não puderes em água fria, fá-lo em água quente. Na falta de uma e outra, derrama três vezes água sobre a cabeça em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo».³⁰⁸

³⁰³ Cf. P. HENNE, *La véritable Christologie de la cinquième Similitude du Pasteur d'Herma*, em *RSPHTh* 74, 1990, 183.

³⁰⁴ Cf. J. J. AYÁN CALVO, *Herma, El Pastor*, 31.

³⁰⁵ A referência ao termo “ὕδωρ”, surge duas vezes no *pastor*. A primeira referência encontrámo-la na “*Vis.* III” porque a torre é construída sobre as águas e a segunda referência na “*Sim.* IX” porque as pedras são tiradas da água.

³⁰⁶ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 345.

³⁰⁷ *Sim.* IX, 93 (16),2 (SC 53 bis, 327).

³⁰⁸ *Did.* VII, 1-3.

Nesta curta exposição sobre o batismo, ressalta a clara preferência pela água corrente, cuja raiz se encontra nos meios judeus, que preferiam estes tipos de águas por causa da sua qualidade para as suas abluções. No entanto, o acento não é colocado sobre o tema da água, mas na fórmula que há-de ser utilizada no rito do batismo: «batizai em nome do Pai e do Filho e do Espírito».

De uma ou de outra forma, a fórmula empregada é trinitária, como a que relata o evangelista Mateus (cf. Mt 28, 19). Esta fórmula é significada além disso pela tríplice imersão. O batismo cristão aparece na *Didaqué* como o rito por meio do qual o candidato se torna membro da Igreja e da comunidade local e se compromete a seguir «o caminho da vida» cristã. Na ação purificadora não se aprofunda muito, embora se faça menção do jejum como preparação para o batismo.³⁰⁹

Na *epístola de Barnabé* não se encontra uma instrução acerca do batismo, ainda que encontramos algumas alusões ao mesmo. O vocábulo *batismo* é empregue uma única vez em toda a obra,³¹⁰ mas a realidade permanece subjacente. A importância que o escrito concede a este sacramento é prova do lugar central que ele ocupa no ensino da Igreja.³¹¹ Verdade que podemos deduzir pelo desenvolvimento catequético batismal, mediante o qual, se descreve as etapas que compõem o sacramento. O batismo ao perdoar os pecados, é uma renovação semelhante a uma nova criação.³¹²

«Ao renovar-nos [purificar-nos] mediante a remissão dos pecados, o Senhor modelou-nos, a tal ponto de termos alma de crianças, como se ele nos tivesse criado de novo,

³⁰⁹ Cf. Did VII, 4.

³¹⁰ Cf. I. P. LAMELAS; M. L. MARQUES, *Pseudo -Barnabé: Epístola*, Edição Bilingue, *Philokalia*7, Alcalá, UCP Lisboa, 2008, XI, 2: «No que se refere à água está escrito, a propósito de Israel, que eles não hão -de receber o batismo, que traz consigo a remissão dos pecados, mas que hão -de instituir para eles mesmos um outro».

³¹¹ Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, em *Teología sacramental* 11, Herder, Barcelona, 1982, 75.

³¹² Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, 76.

pois é de nós que fala a Sagrada Escritura quando (Deus) disse ao Filho: “Façamos o homem à Nossa imagem e à nossa semelhança” (cf. Gn 1, 26)». ³¹³

Assim sendo, o batismo é apresentado como uma nova criação que coloca novamente ao homem no estado primitivo do paraíso, ou seja, o homem penetra na nova criação como numa terra prometida que emana leite e mel. ³¹⁴ Desta maneira, o batismo faz com que o cristão reviva e realce, por conta própria, a história de Israel.

Esta perspectiva é superada por Santo *Ignacio de Antioquia*, para o qual, o batismo torna o eleito, pedra apta para construção do único templo do Pai, antecipando, deste modo, uma das ideias basilares do *Pastor*.

Santo *Inácio de Antioquia*, introduz uma alegoria que apresenta a Igreja, *esposa* amada do Senhor, ³¹⁵ *eleita* na Paixão verdadeira, pela vontade do Pai e de Jesus Cristo nosso Deus, como o único Corpo de Cristo (cf. Esm 1,2) em construção, cujas pedras para edificação desta morada celestial serão os próprios cristão que tendo recebido o batismo se tornam úteis para a sua edificação:

«Sois pedras do Templo do Pai, preparados para a construção da casa de Deus Pai, erguidos até às alturas por meio da máquina de Jesus Cristo, que é a cruz, servindo-vos do Espírito Santo como corda; a vossa fé vos eleva, e a vossa caridade caminho que vos eleva para Deus. Sois, portanto, todos companheiros de caminho, portadores de Deus, portadores do templo, portadores de Cristo, portadores dos objetos sagrados, ornados em tudo com os ensinamentos de Jesus Cristo» (*Efés.* IX,1-2).

Assim sendo, não se trata simplesmente de uma metáfora. Na verdade, pelos sacramentos e pela esperança da ressurreição, os cristãos estão unidos de forma real ainda que inexpressável no único Corpo de Cristo (cf. Rm 6,3). Elevado sobre toda a criação e

³¹³ Cf. PSEUDO BARNABÉ, V, 1; XI, 1; VIII, 3; XVI, 8: «Depois de ter recebido o perdão dos pecados e esperado no seu nome, tornamo-nos novos: fomos recriados de novo. Por isso Deus habita verdadeiramente em nós».

³¹⁴ Cf. PSEUDO BARNABÉ VI, 17.

³¹⁵ Pol. 5,1.

as potestades, Cristo ressuscitado, pleroma da divindade, derrama os seus dons sobre a Igreja: por isso ela também pode ser chamada de serva fiel e prudente “portadora dos objetos sagrados e dos ensinamentos” para a construção do Corpo de Cristo.

Na medida em que os cristãos se encontram unidos pela fé e pelo conhecimento do Filho de Deus (cf. *Efés XIV*, 1-2), ou, são portadores do filho de Deus, tornam-se perfeitos à dimensão do próprio Cristo (cf. *Ef 4*, 9-13), pois são elevados totalmente até Ele que é cabeça. Desta maneira a Igreja, lugar onde reside a plenitude dos seus dons, imita o crescimento do corpo humano em total dependência da sua cabeça. Assim sendo, a Igreja vai recebendo de Cristo o crescimento através da coesão e harmonia de cada um dos seus membros.

No *Pastor* de Hermas, o batismo era precedido de uma penitência a cujo término o sacramento da água perdoava todos os pecados.³¹⁶ A construção da torre acima das águas; a qual poderia referir-se ao Genesis, é uma clara referência ao batismo: «a vossa vida foi e haverá de ser sempre salva pela água» (*Vis.* III, 11 (3), 5). Para além disto, refere a profunda inter-relação causal entre o batismo e a Igreja. Assim, o batismo revela-se como a condição indispensável para a existência concreta da Igreja.³¹⁷ Sem ele, os crentes não podem ter acesso à vida eterna, como argumentavam as correntes rigoristas da altura (cf. *Mand.* IV, 31 (3), 1) e aos quais o *Pastor* parece dar razão: «Entendeste bem, disse-me, pois é assim: Quem recebeu o perdão dos pecados nunca mais devia pecar, mas permanecer na pureza de vida».³¹⁸

Para falar do batismo, o autor usa o termo “selo” σφραγίς, que funciona como chave interpretativa da “ὑδωρ”: «o selo é, portanto, a água – ἡ σφραγίς οὖν τοῦ ὑδωρὸς τίν» (*Sim.* IX, 93 (16), 4); mediante a qual, toda carne é purificada e vivificada, como refere a

³¹⁶ Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, 79.

³¹⁷ Cf. A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam*, 349.

³¹⁸ Cf. *Mand.* IV, 31 (3),1 (53 bis, 159).

segunda carta de *Clemente de Roma aos Coríntios* ao exemplificar, sob a imagem do selo, o evento batismal: «Mantenham a carne pura e o selo sem mácula, para que possam receber a vida».³¹⁹

No “ritual” do batismo que Hermas nos apresenta, alguns elementos são mencionados como é o caso da coroa³²⁰ que era colocada na cabeça do neófito, simbolizando Cristo. Este rito pode ter a sua origem no costume judaico das festas dos tabernáculos significando os bens escatológicos do qual usufruem os cristãos.³²¹ As vestes brancas³²² como refere Hermas, simboliza o Espírito Santo que foi dado ao neófito no batismo e que ele deve guardar intacto. E finalmente o “selo” -σφραγίς, que designa o batismo. Provavelmente a σφραγίς se expressa por um sinal traçado na fronte do neófito, para indicar que Deus toma posse de ele.

No contexto cristão, σφραγίς faz referência ao renovamento interior experimentado no batismo; é a ação de graça que gera no homem uma nova natureza. Por isso, a perda da vida batismal -σφραγίς -por causa do pecado torna necessária uma seria penitência que restaure a potencialidade batismal; é através da penitência pós-batismal que é possível recuperar o “selo”, ou seja, a vida da graça recebida no batismo.³²³

Na abordagem que Hermas realiza sobre ασφραγίς, exclui-se a possibilidade da salvação para aquele que não ostenta o “selo” do batismo. Pois, esta marca autoriza o eleito de apresentar-se em frente à torre para que as virgens o conduzam ao lugar que lhe cabe na sua construção.

Assim sendo, o termo - σφραγίς empregado por nosso autor, denota que esta marca é uma realidade inescapável na aquisição da salvação que não pode ser alcançada sem o

³¹⁹ Cf. CLEMENTE DE ROMA, *Segunda carta aos Coríntios*, 8, em <https://sites.google.com/site/escolhidosemcristo/livros-apocrifos/segunda-clemente>.

³²⁰ Cf. *Sim.* XIII, 68 (2), 1-4.

³²¹ Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, 74.

³²² Cf. *Sim.* XIII, 68 (2), 3-4.

³²³ Cf. *Sim.* VIII, 72 (6), 3.

“selo”. O qual tira o homem da morte e daquilo que o torna cativo na morte, para lhe dar a vida, que segundo Hermas, não é outra coisa que a salvação dada pelo *Nome*. Nenhum resultado salutar é possível sem o “selo”, posto que ele é o sinal distintivo dos santos já chamados na terra para viverem como pessoas eleitas pelo batismo.

Assim sendo, o batismo é central no processo construtivo da Igreja: por ele se “entra” na torre, se integra, e, ao mesmo tempo, se edifica a mesma torre/Igreja. O movimento de “descida” e “subida” nas águas batismais sugerem este duplo movimento fundamental em toda a construção sólida: descer aos fundamentos, para sobre eles elevar o edifício novo. De acordo com Hermas, o batismo enquanto confere o espírito, incita o cristão a realizar actos, na sua vida quotidiana, que sejam coerentes ao espírito recebido e que mostrem a sua participação na vida do espírito: através das virtudes.

Neste sentido, a virtude consiste em viver numa relação íntima e de profunda obediência ao espírito recebido no batismo. Para Hermas o pecado (como se verá em 3.4.1) é uma realidade que corrompe ao homem, tornando-o incapaz de dominar as suas luxúrias, expulsa o espírito do homem e o separa de Deus, por isso, chama os cristãos a fugir do pecado através da conversão (como se verá em 3.4.2) a fim de habitar à luz do espírito recebido.³²⁴

Para isso, é necessário morrer para o “homem velho”, isto é, deixar de ser parte de outras construções ou projetos que não são edificação de Deus. Por isso, embora os justos da primeira e da segunda geração não tivessem descido e ascendido no banho batismal, eles terão sepultado o homem velho e terão ressurgido como homens novos ao terem acolhido o anúncio dos profetas, que lhes trouxeram o mistério de Cristo. É deste

³²⁴ Cf. K. F. HIPPOLYTE AGNIGORI, *L'esperance escathologique dans la Sim. IX du Pasteur d'Herma*, Thèse Docteur, Université de Strasbourg, Strasbourg, 2014, 254-256

modo que eles entraram no Reino de Deus, como afirma o *Pastor*: «Foi-lhes anunciado este selo e serviram-se dele para poderem entrar no Reino de Deus» (*Sim.* IX, 92 (15), 4).

O símbolo do “selo” batismal como possessão divina encontra-se unido a uma outra figura que é a do *Nome*- ὄνομα do Filho de Deus.³²⁵ Este *Nome* indica a pertença a Jesus Cristo do homem tocado pela graça. É importante ter presente que no ambiente judeu-cristão o nome não é só um conceito para identificar uma pessoa, mas o seu significado engloba a pessoa mesma (cf. At 9, 15-16; Tg 2, 7); portanto, *levar o Nome*, no *Pastor*, significa que o cristão, graças ao batismo, é portador da mesma presença de Jesus Cristo ao qual pertence.³²⁶

A pertença ontológica a Jesus Cristo, realizada no facto de ser portador do *Nome*, leva necessariamente a ter um estilo de vida concreto com o qual se dá testemunho da graça recebida. Por isso Hermas exorta a testemunhar a graça do nome que têm recebido, mesmo no sofrimento.³²⁷

Em síntese, a construção da torre é um processo contínuo que acontece em dois momentos importantes: através da Palavra que é o fundamento da torre, sustentando-a com perenidade³²⁸ (cf. *Vis.* III, 11 (3), 5), e mediante a qual se apresentam as exigências da vida cristã;³²⁹ e o batismo, que, além de ser a condição indispensável para participar de modo concreto na vida da Igreja, é a condição e o meio fundamental pelo qual o crente participa ou entra no Reino de Deus, como declara o *Pastor*: «[...] De outro modo, não podiam entrar no Reino de Deus, se não se despojassem da morte da sua vida precedente» (cf. *Sim.* IX, 93 (16), 2).

³²⁵ Cf. *Sim.* IX, 91 (14), 6.

³²⁶ Cf. *Sim.* IX 91 (14), 15-16.

³²⁷ Cf. *Sim.* IX, 91 (14), 6; 105 (28), 5.

³²⁸ Cf. S. FOLGADO FLOREZ, *La Iglesia anterior a los siglos en el «Pastor de Hermas»*, 375.

³²⁹ Cf. *Sim.* IX, 100 (23), 4 (53 bis, 341).

A referência tanto à “água” como à “palavra”, a nível da tradição veterotestamentária, mostra como ambos os elementos se encontram aparentados entre si, relembrando esse momento primigénio da criação, onde a Igreja se encontra como que emoldurada num contexto catequético e batismal.

A nível da tradição neotestamentária, notamos como a junção destes dois elementos permitem entrar no Reino de Deus. Pois estes elementos referem-se ao facto, de o cristão, através da escuta da palavra e do batismo, se tornar um só com Cristo, tal como refere São Paulo em Ef 4, 4-5: «há um só corpo e um só Espírito, como também há uma só esperança à qual fostes chamados. Há um só Senhor, uma só fê, um só batismo, um só Deus e Pai de todos, acima de todos, no meio de todos e em todos»; isto é, na unidade perfeita que é descrita por H no símbolo do monólito da torre.³³⁰

b. A construção sobre a rocha (Sim. IX, 80 (3), 1)

«[O *Pastor*] mostrou-me um grande rochedo branco, que emergia da planície. [...] Aquele rochedo, com uma grande porta nele talhada, era antigo. [...] Ao redor da porta postavam-se doze virgens, [depois] vi chegar seis homens altos, veneráveis e de aspeto semelhante. Chegou uma multidão de homens. Os que vieram eram homens de elevada estatura, belos e fortes. Os seis homens ordenaram-lhes que construíssem uma torre sobre o rochedo [...]».³³¹

Inicialmente, deparamo-nos com uma torre que era edificada sobre as águas, representando à comunidade eclesial, a Igreja terrena nascida das águas do batismo. Agora, o nosso olhar volta-se para o segundo momento desta construção, para visão trans-

³³⁰ Cf. *Vis.* III, 10 (2), 6 (SC 53 bis, 105).

³³¹ *Sim.* IX 79 (2), 2-3; 80 (3), 1: «Εἶδον ἐξ ἄνδρας ἐληλυθότας ὑψηλοὺς καὶ εὐδόξους καὶ ὁμοίουστυγίδεα· καὶ ἐκάλεσαν πλῆθος τιάνδρων. κάκεῖνοι δέ οἱ ἐληλυθότες ὑψηλοῖ ἤσαν ἄνδρες καὶ καλοὶ καὶ δυνατοί· καὶ ἐκέλευσαν αὐτοὺς οἰεῖξ ἄνδρες οἰκοκομεῖν ἐπάνω τῆς πέτρας πύργον τινά. ἦν δὲ θόρυβος τῶν ἀνδρῶν ἐκεῖνων μέγας τῶν ἐληλυθόντων οἰκοδομεῖν τὸν πύργον ὃ δὲ κατέκτισε περιτρεχόντων κύκλω τῆς πύλης».

histórica, “*para a Igreja definitiva*”, edificada, desta vez, sobre a rocha símbolo que se refere ao Filho de Deus.

A condição indispensável requerida para tomar parte nesta edificação eterna, nesta torre escatológica é, segundo o *Pastor*, estar inteiramente revestido das virtudes das virgens (cf. *Sim. IX 90 (13), 2*) que são os espíritos do Filho de Deus) e aceitar a penitência pós-batismal oferecida pelo próprio Deus na sua misericórdia. Pois, como justifica o *Pastor*, o facto de ser portador do *Nome* do Filho de Deus não garante aos cristãos a sua permanência na construção.

b.1. O rochedo

A visão da rocha situa o evento da construção num plano central, ou seja, no meio do que constitui para Hermas a origem de toda a humanidade. Ora, esta observação não pode passar despercebida, uma vez que está cheia de traços mitológicos populares dos quais Hermas não abdica.

De facto, na mitologia grega a pedra era considerada como *petra genitrix* ou *matrix mundi*, da qual emergiam tanto elementos naturais (rocha, montes, colinas) como elementos que exprimiam a vida (o fogo, a erva, o mel, o azeite, etc..). Neste sentido, M. Girard afirma que, na tradição pagã, este elemento era considerado como um genitor ou até mesmo como ventre divino que dava à luz o homem.³³²

Entretanto, este aspeto pagão parece ter deixado os seus vestígios na Sagrada Escritura, uma vez que a tradição judaica terá assumido esta mitologia dando-lhe uma

³³² Cf. M. GIRARD, *les symboles dans la bible: essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, 505-507 em K. F. HIPPOLYTE AGNIGORI, *L'esperance escathologique dans la Sim. IX du Pasteur d'Herma*, 72

conotação monoteísta, sendo este o motivo pelo qual encontramos tão abundantes referências ao termo “rocha” no desenvolvimento da fé no Deus único.³³³

Neste sentido, o contributo que estas duas tradições proporcionaram ao autor do *Pastor*, ter-lhe-ão permitido construir a sua própria noção cristã destas conceções elementares, vendo na rocha a figura do Filho de Deus. Inclusive, Hermas coloca-nos perante um dos objetivos fundamentais do seu anúncio, ou seja, demonstrar como o homem nascido da rocha retorna para a rocha, ou, noutras palavras, como a imagem retorna para aquele que é a sua fonte primeira, a imagem visível do Deus invisível, Jesus Cristo.

A descrição detalhada do novo lugar sobre o qual a torre vai a ser construída: «era um rochedo branco com uma grande porta talhada e com grandes contornos de antiguidade», não só refere que o Filho de Deus é essa rocha firme sobre a qual se deve edificar, mas também apresenta a Igreja como a grande rocha de cujo útero de pedra nascem filhos para a eternidade através do batismo; A torre é, portanto, o lugar destinado para os cristão que vivem em Cristo e que são uma e outra vez alimentados pelo próprio Cristo, assegurando, deste modo, o seu crescimento integral na pessoa de Cristo.

Neste sentido, chegamos novamente a uma das tendências de Hermas, que diz respeito à conduta moral, a *parenese*. Para o autor do *Pastor*, a conduta moral encontra-se estreitamente unida à santificação realizada pela incorporação sacramental a Cristo, facto que implica estar revestido com as vestes das virgens que guardam a construção da

³³³ A rocha é uma imagem que a Sagrada Escritura usa para nos falar sobre um Deus que permanece o mesmo eternamente. O cântico de Moisés, de forma majestosa expressa com familiaridade tanto a bondade de Jahweh para com o seu povo Israel: «Ele é *Rochedo!* Perfeita é a sua obra e justos todos os seus caminhos! (Dt 32, 4)», como a infidelidade de Israel para com o seu Deus: «[Israel] voltou as costas a Deus, seu criador, e desprezou o *Rochedo* que o salvou» (Dt 32, 15). O salmista emprega novamente esta imagem para expressar a sua confiança no senhor seu Deus, que, mesmo no meio das tribulações se torna presente: «Senhor, meu rochedo, minha fortaleza, meu libertador, meu Deus, minha rocha, na qual me refugio, meu escudo e baluarte, minha poderosa salvação» (Sl 18, 3). Assim percebemos, como esta profunda convicção terá conduzido o povo de Israel mesmo depois do exílio a guardar a esperança de que a sua rocha um dia lhes proporcionaria um messias que os libertasse da sua escravidão.

torre (cf. *Sim.* IX 79 (2), 3) que são «os espíritos santos, do Filho de Deus» (*Sim.* IX, 90 (13), 2). Para Hermas a santidade moral não pode ser como um mero aperfeiçoamento ético da pessoa sem nenhuma ligação a Cristo, mas, antes pelo contrário, uma obediência completa aos seus mandamentos (ver Cap. I 1.3.2.6), já que neles se encontra a fórmula imprescindível para alcançar a perfeição requerida para todos aqueles que desejam fazer parte desta construção eterna. É ainda, por causa desta promessa eterna, que o cristão é chamado a padecer pelo nome de Cristo, morrer pelo nome de Cristo, e ressuscitar no último dia pelo poder do próprio Cristo (cf. *Vis.* III 10 (2), 1). Esta é a grata realidade na nova criatura que é gerada pelo sacramento do batismo, no qual a vida do crente foi, é e será sempre salva (cf. *Vis.* III 11(3), 5).

b.2. Os anjos

A narrativa começa por identificar os anjos com homens. Este aspeto é um dos traços singulares de Hermas, uma vez que, como afirma J. Amat, esta representação reflete a mentalidade dos primeiros séculos.³³⁴ Além de notarmos no autor do *Pastor* esta característica comum que o faz aproximar incomensuravelmente estes seres celestiais aos homens, vemos como Hermas apresenta estes seres divinos a servirem ao homem de um modo silencioso, não por vontade própria, mas por vontade do seu Criador, revivendo deste modo a aliança que Deus fizera com o seu povo Israel:

«Eis que envio um Anjo diante de ti, para que te guarde pelo caminho e te conduza ao lugar que tenho preparado para ti. Respeita a sua presença e observa a sua voz, e não lhe sejas rebelde, porque não perdoará a vossa transgressão, pois nele está o Meu

³³⁴ Cf. J. AMAT, *Songes et visions : l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Études Augustiniennes, Paris, 1985, 300 : «la tradition païenne (sur les anges) est plus sobre : on y trouve la représentation d'un jeune homme de grande taille».

Nome. Mas se escutares fielmente a sua voz e fizeres o que te disser, então serei inimigo dos teus inimigos e adversário dos teus adversários» (Ex 23,20-22).

Assim sendo, esta inspiração do Criador vem confirmar a missão profética de Hermas, na medida em que a sua união ao anjo da penitência o torna participante desta plena atividade edificadora e salvífica.

As palavras do livro do Êxodo: «eis que envio um anjo diante de ti», encontram-se em pleno paralelismo com as palavras que dirige o anjo da penitência a Hermas: «fui enviado, pelo Anjo santíssimo, para que habitasse junto de ti os dias que te restam de vida».³³⁵ Estas palavras têm uma grande importância, uma vez que evidenciam a urgência de Deus em restabelecer a sua relação com os homens, a qual tinha sido profundamente quebrantada/transtornada pelo pecado. Por este motivo, Deus envia o seu anjo como prova da sua vontade salvífica. Ele próprio quer proteger aqueles que lhe pertencem contra o poder aniquilador do pecado. Neste sentido, os anjos, como expressão do amor de Deus pelos pequeninos, têm a missão de comunicar o juízo de Deus (cf. At 12, 23, agir em favor dos eleitos (cf. At 5, 19; 12, 7-9) e anunciar a vontade de Deus (cf. At 8, 26; 10, 3-8; 27, 23). Neste sentido, compreendemos a decisão do Anjo santíssimo,³³⁶ o qual envia o seu anjo da penitência, com o fim de estabelecer uma relação direta, embora de um modo indireto, com os homens.

b.3. A cessão da construção da torre

Herms nas suas visões, observa como os anjos se empenham na construção da torre.³³⁷No entanto, a sua narrativa é quebrada por uma interrupção inesperada da

³³⁵ Cf. *Vis.* V, 25, 2.

³³⁶ Na obra do *Pastor* o Filho de Deus também é designado com o nome de Anjo santíssimo.

³³⁷ Cf. *Vis.* III, 10 (2), 5.

construção, sem referência alguma ao dia nem à hora em que a construção há-de-ser retomada.³³⁸

Este cessar provoca no autor do *Pastor* novamente uma inquietação: «porque é que se não completou a construção da torre?»³³⁹ Hermas, que não compreende esta interrupção abrupta, evoca deste modo a incapacidade dos homens em desvendar os mistérios de Deus, a não ser que lhe sejam revelados.

Ora, a imagem da cessação da construção evoca, por si mesma, uma situação transitória, ou seja, de algo que está à espera da sua consumação. No *Pastor*, esta suspensão contém um significado profundamente escatológico. De facto, este cessar torna ainda mais compreensível a categórica afirmação: «quando ela estiver terminada, não haverá mais lugar para eles: serão rejeitados» (cf. *Vis.* III 13 (6), 5). Este acontecimento terá lugar iminentemente na parusia do Senhor, dia por antonomásia em que se dará a separação entre aqueles que entrarão no Reino de Deus e os que serão rejeitados, pois, a Igreja continua como *corpus mixtum*, reunindo no seu seio ambos os membros: “justos e injustos”.

A iminência da parusia que é simbolizada neste cessar da construção, torna-se um dos eixos fundamentais do pensamento de Hermas, uma vez que não só dá ênfase ao seu anúncio, isto é, a possibilidade de uma penitência pós-batismal, destacando assim a primazia da misericórdia de Deus, que oferece ao homem, na sua incomensurável paciência, a oportunidade de se poder reconciliar com Ele, como também derruba a tese dos rigoristas do seu tempo, cuja postura colocava “limites” ao amor misericordioso de Deus (como vimos no Cap. I, 1.3.1) e, ao mesmo tempo, ao posicionamento assumido pela Igreja frente à possibilidade do arrependimento e da reconciliação do pecador.

³³⁸ Cf. *Sim.* IX, 82 (5), 2; 91 (14), 2; *Sim.* X, 114 (4), 4.

³³⁹ Cf. *Sim.* IX, 82 (5), 2.

A cessação da construção não só é matéria fundamental, na qual recobra sentido a penitência pós-batismal anunciada por Hermas, como também é necessária para que os cristãos se convertam do seu mau proceder, se arrependam e se submetam à penitência e, deste modo, possam alcançar um lugar na construção da torre.

Embora a cessação da construção nos sugira toda uma ampla gama de significados, o *Pastor* diz-nos, de forma explícita, o objetivo específico do cessar da edificação, que diz respeito, precisamente, à chegada do Senhor da torre, o qual deve aprová-la e, no caso de se encontrarem pedra deterioradas, as mesmas sejam substituídas, já que a torre se edifica de acordo com a sua vontade (cf. *Sim.* IX 82 (5) 2).

CAPÍTULO III

Pecado, penitência e conversão

O relacionamento de Deus com a humanidade foi fundamentalmente concebido por Israel sob a noção de Aliança, tema fundamental da teologia veterotestamentária. O pecado não é mais do que um aspeto negativo, é uma oposição radical a essa relação familiar com Deus, por isso, no A. T. fala-se frequentemente desta realidade como um rotundo «não» que o homem diz e faz um «não» ao Deus pessoal; um «não» ao homem; um «não» à comunidade e um «não» à própria vocação histórico-universal.

3.1 O pecado no Antigo Testamento³⁴⁰

No desejo de salvaguardar a transcendência divina, o Antigo Testamento refere-se ao pecado como a uma falta humana que não pode atingir Deus (cf. Jó 35, 6: “se pecares, o que lhe fazes?”). Contudo, são muitos os textos que evidenciam, claramente, como o pecado humano pode “afetar” verdadeiramente a Deus sem que isso signifique a violação da transcendência.

Na linguagem teológica e religiosa, os escritores do Antigo Testamento conscientemente destacam quatro termos que, apesar do seu significado profano, possuem uma noção unitária e bem definida de pecado.

³⁴⁰ Cf. B. J. BAUER, *Pecado*, em *DTB*, Herder, Barcelona, 1967, 785-800; J. L. MACKENZIE, *Pecado*, em J. L. MACKENZIE, *Dicionario Bíblico*, 705-709; K. RAHNER, *Pecado original*, em *Enciclopedia teológica 5, Sacramentum mundi*, Herder, Barcelona, 1977, 327-341; G. QUELL, *αμαρτάνω: Il peccato nell'A.T.*, em *GLNT*, Vol. I, Paideia, Brescia, 1965, 715-769.

- Hata “ht” - transgressão ou negligência (cf. Lv 4,1-5.13; Êx 34, 7; Is 5, 18; Am 9, 8; Sl 40, 7). Este termo adquire também o significado de errar o alvo, e é aplicado a um pecado exteriormente visível e tangível (cf. Pr 19, 2; 8 36; Jz 11, 27; 1Sm 19, 4; 24, 2; 26,21; Gn 20,9; Jó 5, 24).

- ‘Awôn “wh” – culpa ou iniquidade. Este termo é usado para designar uma realidade que se transformou em algo que não era suposto (cf. Gn 4, 13; Sl 32, 1-2).

- Pasha “pš” – Rebelar-se contra alguma autoridade política (cf. 1Rs 12, 19; 2Rs 8, 20), é aplicado à revolta contra JHWH (cf. Is 1, 2; Jr 2, 29; Am 4, 4; Os 7, 13).³⁴¹

- Sh^egagah “šgh” – Errar (ação que é própria do homem), o pecador deixa o caminho, ou seja, perde de vista o seu objetivo, a sua finalidade, e perde-se (cf. Jó 6, 24; 12, 16; 19, 4; Is 28, 7-13).

Estes quatro termos “ht” “wh” “pš” e “šgh” indicam, que o pecado é uma ofensa a Deus,³⁴² não só porque O priva de algo que Lhe pertence por direito (cf. 1Sm 2, 12-14; 5, 7-10) e danifica o homem a quem Ele tanto protege (cf. 2Sm 12), mas também porque rompe a aliança, que desde sempre foi considerada tão estreita e tão íntima quanto a Aliança matrimonial.

A aliança é, como sabemos, a chave interpretativa da história de Israel. Numa sociedade onde o uso de documentos escritos era mínimo, a palavra falada adquiria uma solenidade ritual e implicações muito concretas. A aliança, enquanto acordo ritual e solene, tinha a função de contrato escrito, que vinculava as partes contraentes, por meio de um acordo ritual que continha graves ameaças contra a parte que porventura não cumprisse o acordo (cf. Gn 14, 13; 21, 22-34; 26, 6-11; 31, 44-54; Js 9, 3-15; 1Sm 11, 1-

³⁴¹ Cf. R. CRIADO, *Concepto de pecado en el Antiguo Testamento*, em *Teologia bíblica sobre o pecado I*, Madrid, 1959, 1-33.

³⁴² Cf. E. J. HERNANDEZ, *Hombre en fiesta: Antropología para estar como cristiano en el mundo*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1992, 69-71.

7; 18, 3; 23, 18; 2Sm 3, 11-16; 5, 3; 1Rs 5, 2-4; 15, 19,34; 2Rs 11, 4-8). Ora, na fé hebraica este tipo de “pacto” tornou-se a forma de aliança de JHWH com o povo de Israel. No entanto, este pacto não é como o contrato bilateral que é estabelecido pelos homens. Aqui é JHWH quem impõe os deveres a Israel e, em troca, promete ajudá-lo, libertá-lo e ser o seu Deus. Esta aliança é, por isso, mais do que um simples contrato, uma vez que estabelece um vínculo muito mais forte, selado com o sangue, um hesed, que pressupõe e exige amor e fidelidade ao pacto estabelecido (cf. Gn 6, 18; 9, 4-12; 15, 10-21; 17, 10; Ex 19-20, 1-26; 24, 1-11; 34, 1-35; Jr 7, 23; 11, 4; 24, 7; Ez 11, 20, 14, 11; Os 2, 25...).³⁴³

Na perspectiva veterotestamentária o pecado é entendido como um afastamento deliberado do homem em relação a Deus. Apesar de Deus mostrar todo o seu amor e fidelidade, o homem voltou-se contra Ele, afastando-se do autor da vida daquele povo, rompendo, deste modo, a aliança.

Os primeiros capítulos da Sagrada Escritura revelam que Deus fez “tudo bom” (cf. Gn 1, 4. 10. 12. 18. 20. 25. 31) e como, depois da criação do ser humano, lhe confiou a missão de fecundar e povoar a terra (cf. Gn 1, 27; 2, 15). Apesar disso, o ser humano procurou comparar-se a Deus (cf. Gn 11, 1-9) com a plena faculdade de decidir sobre o bem e o mal e viver conforme a sua decisão. Assim sendo, o pecado é fruto da rejeição da soberania de Deus.³⁴⁴

O homem é, de facto, tentado por agentes externos e, embora possua a capacidade/poder de resistir à tentação, sucumbe, porque quer algo que não lhe pertence. As consequências são a rotura do homem com Deus, como uma falsa autoafirmação do homem.³⁴⁵ Este abismo que o pecado cava (cf. Is 59, 2) não pode ser reparado pelo

³⁴³ Cf. J. L. MACKENZIE, *Aliança* em J. L. MACKENZIE, *Dicionario Bíblico*, 24-27.

³⁴⁴ Cf. B. J. BAUER, *Pecado*, 783.

³⁴⁵ Cf. C. FLORISTÁN, J. J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, 986.

homem. Daí que se torna necessária a intervenção de Deus para recriar e vivificar o homem (cf. Sl 51).

No Judaísmo posterior, o conceito de pecado é determinado pela Lei – νόμος. Uma vez que a lei que rege o povo se encontra em estreita relação com a Aliança, é na Lei que se manifestam tanto o querer como as disposições de Deus. Mas a Aliança continua a ser a raiz da consciência de Israel como povo escolhido, por isso, toda a transgressão tem um carácter religioso, é sinónimo de insurreição contra Deus, portanto, um atentado contra o pacto de amor que Deus fez com Israel. À luz desta relação lei – Aliança é que foi interpretada a queda de Israel.³⁴⁶

Neste sentido, Amós questiona-se se nada de mau acontece na cidade sem que JHWH seja seu autor (Am 3, 6), uma vez que o pecado desencadeia a ira de JHWH. O sofrimento que aflige todo o povo é, para os profetas, a justa consequência das suas ações.

No Judaísmo surgem duas tendências quanto ao modo de conceber esta realidade de pecado: uma mais igualitária e outra mais diferenciadora. A tendência mais igualitária, regida pelos doutores da lei com a sua casuística, afirma que o mínimo distanciamento ou qualquer ação ou atitude religiosa diferente da lei é uma ofensa contra esta, isto é, contra a Torá. A tendência mais diferenciadora retoma a distinção veterotestamentária entre pecados cometidos por rebelião e os pecados cometidos por ignorância (cf. Lv 16,6. 21), sendo que a gravidade do pecado dependerá da consciência da lei (cf. Is 58, 1).

Desta tendência diferenciadora nasce a separação entre os pecados mortais e os leves, presentes do Antigo Testamento. Para quem praticasse pecados leves, havia a possibilidade de expiá-los com ritos de purificação, boas obras e sofrimentos (cf. Lv 4-5). No entanto, para aquele que caísse em pecados mortais como: a idolatria (cf. Ex 32,

³⁴⁶ Cf. J. L. MACKENZIE, *Pecado*, em J. L. MACKENZIE, *Dicionário Bíblico*, 707.

21-24), a luxúria (cf. 2Sm 11, 2-4), o homicídio (cf. 2Sm 11, 14-17) e a apostasia (cf. 2Cr 24, 17-27) o único meio de expiação era a morte.

Ora a noção de pecado atinge o seu auge com os profetas, para quem o pecado já não se prende com o povo de Israel. Embora esta realidade não desapareça totalmente, o pecado, no tempo dos profetas, assume um modo predominantemente individual.³⁴⁷ O ser humano limitado pela sua natureza e liberdade, afasta-se, foge, desconfia, revolta-se, rivaliza e despreza Deus.³⁴⁸ No entanto, Deus não desiste dele. É este o testemunho que dá o profeta Oseias, casado com uma prostituta, cuja vocação brota precisamente da consciência que ele tem de amor e fidelidade. A imagem deste casamento diz que Deus ama o seu povo como a uma esposa, com amor gratuito e infinito. Embora ela se declare rebelde e se separe, ele segue-a a fim de reconquistá-la e chamá-la à conversão, e fá-lo com a insistência de um homem que não pode viver sem ela (cf. Os 1-3).³⁴⁹

Sintetizando ao máximo os elementos essenciais da mensagem veterotestamentária sobre o pecado, é necessário destacar as três dimensões essenciais desta realidade:³⁵⁰

1). A dimensão religiosa:

O pecado entende-se como uma realidade «contra Deus» porque é considerado uma rotura da Aliança. São variadas as passagens veterotestamentárias que falam do pecado em termos de rotura com Deus (cf. Os 1-3; Jr 2, 2.23; 3, 1-5; 3, 19-25; 4, 1-4; 9, 1; 11, 10; Ez 16 16, 59; Is 24, 5; 48, 8; 54, 6; 62, 4-5). Como contrapartida à Aliança, o pecado surge como uma falsa autoafirmação do homem. Ao negar a vinculação com

³⁴⁷ Cf. G. STÄHLIN; W. GRUNDMANN, *αμαρτία: Il concetto di peccato nel giudaismo*, em *GLNT*, Vol. I, Paideia, Brescia, 1965, 783.

³⁴⁸ Cf. M. A. DA SILVA, *O pecado: realidade objetiva e subjetiva da fragilidade humana*, UCP, Lisboa, 2019, 40.

³⁴⁹ Cf. J. B. BAUER, *Pecado*, 787.

³⁵⁰ Cf. C. FLORISTÁN; J. J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, 985-987.

Deus, o pecador procura assemelhar-se a Deus, sobretudo pela convicção da sua autossuficiência (cf. Os 7, 15; 13, 6; Is 1, 14; 30, 9-11).

2). A dimensão histórica:

Ao entender o pecado em relação à Aliança, o Antigo Testamento liberta-se duma compreensão abstrata do mesmo. O pecado aparece dentro da história humana, assim como a história da salvação se verifica dentro da história humana. A reflexão veterotestamentária sobre o pecado não é uma consideração abstrata, mas uma situação concreta e vivenciada através da fé.

O pecado entende-se e vivencia-se dentro do horizonte humano. Por isso a ação pecaminosa valoriza-se desde o interior da história. É uma ação intra-mundana; a sua influência negativa coloca-se no intra-histórico e no intra-mundano.

3). A dimensão comunitária:

Sendo a aliança uma realidade comunitária, o pecado deve ter necessariamente esta mesma dimensão comunitária. Com efeito, é na comunidade dos crentes onde se vivencia, se valoriza e se repara o pecado.

A dimensão comunitária do pecado na revelação veterotestamentária concretiza-se numa dupla vertente da responsabilização e do conteúdo. O pecador responsabiliza-se do seu pecado como membro da comunidade da Aliança. Por outra parte, o pecado valoriza-se tanto mais quanto mais diretamente vulnera a vida do povo ou os desígnios de Deus sobre o povo. Foram sobretudo os profetas os que melhor plasmaram esta dimensão comunitária do pecado.

Para Oseias, o maior pecado é o da infidelidade do povo, que abandona a Deus e vai em busca de outros amantes (1-2); Isaías compara Israel a uma videira estéril por causa dos seus pecados (5, 6-7); Jeremias (2, 21-23; 6, 10; 9, 2) e Ezequiel (4, 24; 15, 2-7) voltam com frequência a este mesmo tema da dimensão comunitária do pecado.

3.1.2 Pecado individual e pecado coletivo³⁵¹

O pecado traz consequências para aquele que nele cair. É como que uma mácula que clama por uma pena divina. Ainda que o ato seja momentâneo, a culpa permanece. Esta é a grande tragédia do pecador.

No antigo testamento o homem não é considerado tanto como um indivíduo com direitos pessoais inalienáveis, mas como membro ou cidadão de uma coletividade que tem uma missão histórica: preparar a vinda da era messiânica. Por outro lado, o sentimento de solidariedade tribal é uma realidade que se encontra muito desenvolvido na mentalidade semita. De facto, o povo de Israel participava desta ideia de interdependência coletiva que provinha, originariamente, do deserto Sírio-arábico. Um dos vínculos mais sagrados das tribos do deserto era o da solidariedade, exigida pelas necessidades do ambiente. Por instinto de conservação, os homens da estepe associavam-se como meio de sobrevivência num ambiente hostil. Neste sentido, surge a vingança de sangue e as exigências de defesa da “razza” - coletividade. Do mesmo modo, o vínculo de sangue tornava-se mais puro quando resultava de uma união matrimonial dentro de uma determinada tribo ou clã. Assim, o indivíduo neste ambiente de autodefesa tribal era como que absorvido pela noção coletiva da comunidade de sangue.

Este panorama do ambiente semítico é importante, uma vez que na história de Israel se encontra este paradoxo ou dúplice polarização da alma hebreia. Nos escritos veterotestamentários a grande preocupação é o destino coletivo da comunidade de

³⁵¹ Cf. M. G. CORDERO, *Los libros Proféticos*, em *biblia comentada* III, BAC, Madrid, 593-594, 846-849; R. DE VAUX, *Le istituzioni dell' Antico Testamento*, Marietti, 1964, 21-26; C. MIELGO FERNANDEZ, *El pecado original en el Antiguo Testamento*, em *Estudio Agustiniano* 3, Vol. 4, 1969, 471-496.

Israel, pelo menos até antes do Exílio. Já na época patriarcal Deus estabelece com Abraão uma Aliança em prol da sua descendência (cf. Gn 12, 2; 15, 13-16; 17, 4-22). No Sinai este princípio de solidariedade é ainda mais acentuado, aí JHWH compromete-se a proteger Israel, se este, enquanto nação, permanecer fiel aos seus mandamentos, tornando-se assim, toda a comunidade de Israel, a herança do seu Deus (cf. Nm 18, 20). Neste sentido, o rito externo da circuncisão serve para vincular o indivíduo à comunidade, suportado em Deus.

A justiça divina, que é o principal atributo de Deus segundo a mentalidade semita, é concebida dentro dum quadro de responsabilidade coletiva. Por isso afirma-se no Êxodo, que Deus castigará «nos filhos a culpa dos pais até à terceira e quarta geração, e usará de misericórdia por mil gerações para como aqueles que o amam e guardam os seus mandamentos» (Ex 20, 5-6). O princípio da interdependência das gerações na responsabilidade da culpa e no prémio das boas obras é relatado em 2 Samuel, onde Deus, por causa da fidelidade de David, lhe promete a permanência da sua dinastia no futuro (2Sm 7, 13-16), enquanto que pelas suas transgressões, pelos seus pecados individuais, o castigo recai sobre a sua família (2Sm 12, 9-12; 1Rs 13, 33-34; 1Rs 14, 5-18).

Para os hebreus de mentalidade semita o alcance coletivo dos prémios ou castigos era muito compreensível, porque sobre os membros da comunidade hebreia não só pesam os pecados e os méritos pessoais, mas também os da família e os da nação. Toda a coletividade deve, por isso, expiar os pecados de cada um dos membros, assim como participar das suas bênçãos por causa das suas boas ações. Este é, portanto, vínculo de sangue e lei do destino de Israel como coletividade que interligada a todos os membros do povo da Aliança.

As bênçãos de Abraão recairão sobre toda a sua dinastia uma vez que em Israel além do vínculo comum de sangue entre os seus membros, existe um vínculo religioso,

selado como uma aliança positiva, ou seja, a aliança do Sinai. O vínculo é renovado mais tarde sob Josué (cf. Js 24, 1-28), Josías (2Rs 11, 17; 23, 2) e Esdras (Esd 10, 1-16). Os chefes das famílias reuniam-se no templo de Jerusalém no dia da expiação, para pedir o perdão dos pecados de seus membros. Os Israelitas, para receberem o perdão dos seus pecados individuais deviam reconhecer as culpas dos seus antepassados, cuja mácula pesava sobre eles (cf. Lv 26, 10) como uma dívida por saldar: «reconhecemos senhor a nossa perversidade, reconhecemos a culpa dos nossos pais, pecámos contra ti» (Jr 14, 20).

Os profetas, por sua vez, anunciam o castigo divino sobre os indivíduos da sua geração pela acumulação de pecados das gerações passadas. Com os seus anúncios pretendem despertar no povo a consciência da culpabilidade pelos seus pecados pessoais e pelos pecados dos seus ancestrais, com o fim de que eles reconheçam a justiça divina ao serem castigados (cf. Is 1, 6-9; 3, 1-15; Jr 3, 1-5; Os 13, 1-15).

Não obstante este sentimento de solidariedade, tanto no bem como no mal, tão enraizado na consciência Israelita, não podemos afirmar que antes do Exílio da Babilónia se anulasse totalmente a personalidade do indivíduo como tal. O sentimento natural de justiça rebela-se muitas vezes contra a indiscriminação no prémio e no castigo. Abraão pergunta a Deus, quando lhe diz que vai castigar Sodoma: «[Senhor] vais realmente exterminar o justo com o ímpio? (cf. Gn 18, 24-25). E Moisés diz o mesmo na rebelião de Coré: «Ó Deus, Deus dos espíritos de todas as criaturas! Um só homem está pecando e te enfureces contra toda a comunidade? (Nm 16, 22). No Decálogo, núcleo primitivo da legislação mosaica, há inumeráveis prescrições relativas aos direitos dos indivíduos como tais.

Com a catástrofe de 586 a.C. as ilusões nacionalistas desabaram, por isso os profetas Jeremias e Ezequiel para salvarem a consciência Israelita do desespero, procuraram destacar o sentido da responsabilidade individual. Já não se dirá: «os pais

comeram uvas verdes e foi a boca dos filhos que ficou apertada» (cf. Jr 31, 29; Ez 18, 2) senão que cada um receberá a paga dos seus próprios pecados.

Ezequiel, o grande profeta do individualismo, embora mantenha o princípio da solidariedade nos capítulos 10 e 23, centra a sua atenção nos valores pessoais. Esta novidade surge do sentimento de justiça. Já o Deuteronómio condenava este princípio de retribuição, teoria segundo a qual os filhos deviam ser castigados pelos pecados dos pais e vice-versa (cf. Dt 24, 16). Ezequiel reúne este sentido elementar de justiça humanitária, e converte em tese a ideia de que cada qual sofrerá as consequências dos seus atos, sejam estes bons ou maus (cf. Ez 18, 21-32).

Aquele profeta, apresenta-nos também a visão que tivera, em que um anjo assinala com uma tau³⁵² os inocentes a fim de serem libertados do extermínio geral (cf. Ez 9, 4.6), onde cada um será julgado pelos seus pecados e não servirá de nada a intercessão dos justos como Noé, Daniel ou Jó para salvar os Israelitas da catástrofe, a menos que estes se convertam e se arrependam (cf. Ez 14, 12-20).

Jeremias, por sua vez, anuncia somente a retribuição pessoal nos tempos messiânicos:

«Naquele dia ninguém dirá: Os pais comeram as uvas verdes, e foi a boca dos filhos que ficou apertada. Pelo contrário cada qual morre pelo seu próprio pecado; sente a boca apertada quem comeu as uvas verdes» (Jr 31, 29-30).

Este provérbio expressa bem o seu estado de ânimo do profeta. Jeremias faz eco do estado de ânimo nacional, e anuncia um futuro próximo, uma justiça mais proporcional baseada na responsabilidade individual. Portanto, não haverá pecado nacional, porque JWHW fará que a lei reine nos corações (Jr 31,31), e assim a massa total do povo viverá

³⁵² Letra final (“t”) do alfabeto hebraico em forma de cruz, sinal de preservação para o fim. No cristianismo tornar-se-á símbolo da cruz salvadora.

centrada em torno do pensamento do seu Deus. Se alguém pecar só ele será castigado, sem causar dano à nação. Por isso já não terá vigência o velho adágio.

Ora a Promessa de Jeremias cumpre-se no «Novo Israel», a Igreja, imaculada em si, ainda que os seus membros sejam em grande parte pecadores, cada um responderá perante Deus pelas suas ações.

3.1.3 O pecado no Novo Testamento

O conjunto de termos veterotestamentários referentes à culpa e ao pecado – “ht’”, “wh”, “pš” e “šgh” – foram traduzidos pelos LXX por “αμαρτία”, termo que no Novo Testamento designa o pecado do homem dirigido contra Deus.³⁵³

A tradição neotestamentária distingue-se da veterotestamentária por acentuar que a habitação dos pecados é o interior do homem (cf. Mt 5, 21-37), e ainda, por trazer consigo três noções do conceito de pecado:

- 1) O pecado como característica da natureza humana;
- 2) O pecado como ato singular;
- 3) O pecado personificado;

Destas três noções a segunda e a terceira são características do conceito neotestamentário de pecado, o qual é visto como uma força que afasta o homem de Deus e o torna hostil à vontade divina.³⁵⁴

A apresentação do pecado no Novo Testamento em nada diminui a Antiga, antes pelo contrário, acentua a magnitude e o carácter verdadeiramente divino da ação salvífica

³⁵³ Cf. W. GÜNTHER, *Pecado*, em L. COENEN; E. BEYREUTHER; H. BIETHENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. III, Sígueme, Salamanca, 1993³, 318.

³⁵⁴ Cf. G. STÄHLIN, *Uso e storia dei termini (amartanou, amartema e amartia prima del N.T. e nel N.T., em GLNT*, Vol. I, Paideia, Brescia, 1965, 791-802.

de Jesus, vencedor do pecado. Enquanto no Antigo Testamento o homem se deve submeter a um conjunto de procedimentos para alcançar o perdão de Deus, no Novo Testamento Deus vem ao encontro do homem pecador, a fim de tirá-lo das amarras do demônio.³⁵⁵

Assim sendo, também a realidade do pecado vai emergir sob uma luz nova. Jesus não só fala dum modo diferente da salvação e do pecado, mas também mostra um novo modo de agir, ignorando os rótulos e evidenciando a raiz mais profunda do homem. «Para Jesus, o pecado não consiste só em fazer, ou deixar de fazer, configura-se também sob as aparências de um não fazer nada demais. [...] Jesus situa o pecado como uma resistência: a resistência à Boa Notícia do Reino».³⁵⁶

3.1.4 O pecado nos Evangelhos Sinópticos

Concluída a missão de João Batista, cuja pregação se centrava em dois princípios fundamentais: 1º. A iminência do reino de Deus e 2º. A chamada ao arrependimento, “pela qual muitos se faziam batizar”, Jesus começa a proclamar o evangelho de Deus e a manifestar-se paulatinamente como a realização desse reino dizendo: «Cumpriu-se o tempo e está próximo o Reino de Deus; convertei-vos e acreditai no evangelho» (Mc 1, 14-15).

Segundo se depreende do relato de S. Marcos, Jesus não pretende simplesmente ensinar uma nova doutrina ou uma arte de viver. A sua intenção é proclamar um acontecimento extraordinário, o Evangelho de Deus, que Ele sintetiza com um duplo anúncio: 1º. O cumprimento do tempo, e 2º. A iminência do Reino de Deus; ao qual segue

³⁵⁵ Cf. J. L. MACKENZIE, *Pecado*, em J. L. MACKENZIE, *Dicionário Bíblico*, 708.

³⁵⁶ Cf. A. MOSER, *O pecado: do descrédito ao aprofundamento*, Vozes, Petrópolis, 1996², 145.

uma dupla exortação: Converti-vos e acreditai no Evangelho, chamando ao arrependimento.³⁵⁷

Neste sentido, a repetição do «Evangelho» não só apresenta Jesus como aquele que anuncia (cf. Mc 1, 14) mas também como o conteúdo deste anúncio; com a vida de Jesus chegou o kairós, o momento oportuno e decisivo, ou seja, a hora em que se estabelece a Nova e Eterna Aliança entre Deus e os homens.

Em Jesus a “rahamim” – a misericórdia de Deus – torna-se presente,³⁵⁸ é uma realidade decisiva, não é inatingível ao homem, mas próxima a fim de ser percebida e acolhida pelo seu coração. Assim sendo, acreditar no Evangelho corresponde a acreditar em Jesus (cf. Mc 1, 15).

Nos Evangelhos Sinópticos depreende-se um aspeto importante sobre as atitudes de Jesus, que não se detém a descrever a natureza do pecado mas, ao ver todos os homens afastados de Deus e entregues ao poder do demónio e, portanto necessitados da conversão e da salvação (Mt 13, 38; Lc 13, 16; 22, 31), anuncia-lhes o reino de Deus, chamando-os à conversão e oferecendo-lhes o perdão (cf. Mc 1, 14).

A palavra “αμαρτία” - termo que os LXX usaram para traduzir os termos veterotestamentários: “hata”, “awôn”, e “pasha”, foi assumida pela tradição neotestamentária, nos sinópticos, para expressar o perdão dos pecados, relacionado com a chegada do Reino de Deus, como é destacado no relato da cura do paralítico (cf. Mt 9, 1-8; Mc 2, 1-12; Lc 5, 17-26) e na perícopé da unção de Jesus por parte da pecadora (cf. Lc 7, 36-50).

³⁵⁷ Cf. E. PASCUAL, *El Evangelio de San Marcos*, em J. ALONSO; A. M. ARTOLA – F. M. L. MELÚS; E. MARTÍN; E. PASCUAL; J. P. CALVO; G. PÉREZ, *Manual Bíblico: Evangelios*, Vol. III, Casa de la Biblia, Madrid, 1967, 87.

³⁵⁸ Cf. E. J. HERNANDEZ, *Hombre en fiesta: Antropología para estar como cristiano en el mundo*, 205-214.

Jesus, o vencedor do pecado, faz-se amigo e aliado dos pecadores e chama-os ao arrependimento (cf. Mc 1, 4. 15; Mt 3, 7-10; 11, 19; Lc 3, 7-17; 7, 34; 15, 1-2; 19, 7). A acusação dos fariseus de que ele convive com os pecadores, torna evidente que Jesus era de facto próximo dos pecadores identificando-se com os pobres (cf. Mt 25, 31-46), convidando-os ao arrependimento, tornando, deste modo, real para o homem a misericórdia divina e a disposição para perdoar.³⁵⁹

Uma reflexão mais perfeita e exata do pecado pode ser tirada das parábolas da misericórdia de Deus (cf. Lc 15), sobretudo da parábola do “filho pródigo”, cujo pecado começa no momento em que este reclama para si o que lhe cabe por herança, para gastá-la a seu bel-prazer.³⁶⁰ Tanto a saída de casa como o abandono dos bens aí dispensados pelo pai geram a situação de pecado. Nesta parábola o pecado é apresentado como um afastamento total do homem em relação a Deus, ou seja, faz com que o homem impeça Deus de consumir o seu amor de Pai.³⁶¹ Ora, aquele que se distancia de Deus acaba por se afastar também da sua própria condição, deixando de ser homem, isto é, “ímagem Dei”.

Por isso, o pecador deve arrepender-se, percorrer o caminho de regresso e pedir perdão (cf. Lc 18, 13-17), pois a conversão é o remédio sempre possível para o provável pecado (cf. Lc 15, 7-10). Não é, contudo, a nossa conversão que opera o perdão do Pai, até porque como diz Santo Agostinho iam diligenti nos reconciliati sumus – «Ele nos amava antes de nos reconciliarmos com Ele». Portanto, a antecedência do perdão por parte do Pai demonstra o amor de Deus pelo homem, não poupando o seu próprio Filho. Deus espera unicamente que o homem se converta.³⁶²

³⁵⁹ Cf. P. FIEDLER, *αμαρτία*, em B. HORST; S. GERHARD, *Diccionario exegético del Nuevo testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca, 1996, 194-204.

³⁶⁰ Cf. B. J. BAUER, *Pecado*, 787,

³⁶¹ Cf. A. J. SAYÉS, *Pecado original y redención de Cristo*, Edapor, Madrid, 1988, 95-100.

³⁶² Cf. B. J. BAUER, *Pecado*, 789.

O perdão proclamado e praticado por Jesus não é de modo nenhum algo óbvio, mas é, antes de tudo, um acontecimento extraordinário, é o triunfo sobre os pecados e por isso a chegada do Reino de Deus, um evento escatológico (cf. Mt 26, 28). Jesus é o servo de Deus que tira o pecado da humanidade. Com a sua morte e ressurreição, ele venceu o pecado para instaurar o novo Reino de Deus (cf. Mt 12, 31; Mc 3, 29).³⁶³

3.1.5 O pecado no Evangelho de São João

A diferença entre S. João e os sinópticos é que S. João não fala de “pecados” no plural, mas de “pecado” no singular: «eis o cordeiro de Deus que tira o pecado [αμαρτία] do mundo» (cf. Jo 1, 29; 1Jo 3, 5). Jesus tomou sobre si próprio o pecado, ou seja, a culpa de todos, a fim de restaurar a relação entre o homem e Deus, comunicando-lhe o seu Santo Espírito, para que o proteja e assista na luta contra o pecado, a fim de que o homem não torne a cair (cf. Jo 16, 7-11). Para S. João - “o discípulo amado” - o pecado é a manifestação do poder do maligno e, por consequência, o pecador é o dominador por excelência deste mundo (cf. Jo 3, 19-21; 8, 44; 16, 11).

Em S. João expressa-se da forma mais precisa a natureza do pecado, uma vez que o concebe como a separação de Deus. Ele não duvida mesmo em afirmar que quem comete o pecado assemelha-se ao demónio (cf. 1Jo 3,8). O pecador é um escravo (cf. Jo 8, 34), que pelo pecado se torna filho do diabo (cf. 1Jo 3,8) participando do seu homicídio e da sua mentira (cf. Jo 8, 44).

O termo que o discípulo amado emprega para designar o pecado é *ανομία* - Iniquidade, impiedade (cf. 1Jo 3,4; 5, 17) porque subjuga o homem fazendo-o vagar sem rumo, desorientadamente. O pecado é uma iniquidade que domina o coração do

³⁶³ Cf. W. GRUNDMANN, *αμαρτάνω: Il peccatonel N.T.*, em GLNT, Vol. I, Paideia, Brescia, 1965, 819 – 827.

homem deixando-o perdido. É uma ação direta contra a lei divina, a qual coincide com a justiça, portanto o pecado é uma contradição face à justiça divina. Assim sendo, o pecado é a oposição a Deus por parte do homem ímpio, concretizado na ofensa ao próximo (cf. 1Jo 2, 4).

O pecado não só significa a separação de Deus, mas também ódio a Deus. Por causa deste ódio a Cristo, e conseqüentemente a Deus, os homens levaram-no à morte (cf. Jo 15, 21-25), e como afirma o mesmo evangelista, preferiram as trevas à luz (cf. Jo 3, 19-21).

O autor do quarto Evangelho apresenta a trágica realidade do pecado com radical antinomia, e alerta os cristãos a não caírem nele, sob pena de perderem a própria vida, tal como nos binómios: Vida – morte (cf. Jo 5, 24; 1Jo 3, 14); Luz – trevas (cf. Jo 1, 5; 3, 19; 8, 17; 11, 10; 12, 36; 1Jo 1, 5; 2, 9); Verdade – mentira (cf. Jo 8, 44-46; 1Jo 1, 6-8; 2, 21-27). Para o evangelista, os cristãos já têm em si a “semente de Deus”, ou seja, a força para vencerem o pecado. No entanto, afirma categoricamente:

«Se dissemos que não temos pecados, enganamo-nos a nós mesmos e não há verdade em nós. Se confessarmos os nossos pecados, então Deus se mostra fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda a injustiça. Se dissermos que não pecamos, fazemos d'Ele um mentiroso e a sua palavra não está em nós» (1Jo 1, 8-10).

Jesus é apresentado como o vencedor do pecado. Ele próprio, sem pecado (cf. Jo 8, 46; 1Jo 3, 5), é o cordeiro que tira o pecado do mundo (cf. Jo 1, 29) e o propiciador pelos pecados do mundo inteiro (cf. 1Jo 2, 2; 4, 10). Por isso convida a comunidade a permanecer n'Ele, (1Jo 3, 6.9) no amor (cf. Jo 5, 14) o qual é a antítese do pecado (αγάπη – αμαρτία).³⁶⁴

³⁶⁴ Cf. W. GRUNDMANN, *αμαρτία*: *Il peccato nel N.T.*, em *GLNT*, Vol. I, 827-836.

3.1.6 O Pecado nos escritos Paulinos

Em S. Paulo o pensamento sobre o pecado é visto no horizonte da revelação de Deus em Cristo. Esta premissa pode ser resumida em dois pontos fundamentais:

- 1) A obra de Cristo refere-se ao homem na sua forma de ser, ou seja, o homem enquanto pecador;
- 2) A vinda de Cristo refere-se ao homem na medida em que o liberta e renova desde o seu fundamento;

A conceção paulina de pecado é determinada pela experiência que tivera de Cristo ressuscitado no caminho para Damasco (cf. At 9, 1-19). Ele confessa: «eu sou o menor dos apóstolos, nem mereço o nome de apóstolo, pois eu persegui a Igreja de Deus» (cf. 1Cor 15, 9; 1Tm 1, 15). O seu pecado consistia em ser perseguidor da comunidade de Deus (cf. 1Cor 15, 9; Gl 1, 23; Fl 3, 6), devido ao seu zelo pela Lei. Ao ser iluminado, dá-se conta que todo o seu agir, no âmbito do judaísmo, não era outro senão resistir à vontade de Deus. Assim, após a revelação, Paulo percebe que o pecado não é tanto uma ofensa à majestade divina, mas uma ativa hostilidade à vontade de Deus, uma ativa resistência do homem, que quer viver para si mesmo e dispor de si mesmo.

Para S. Paulo o pecado não consiste tanto num ato singular, mas é uma realidade que abrange o homem todo e todos os homens. Todos são pecadores (cf. Rm 3, 9), porque como afirma na sua carta aos Gálatas: «a Escritura pôs todos e tudo sob o jugo do pecado, a fim de que, pela fé em Jesus Cristo, se cumprisse a promessa em favor dos que creem» (cf. Gl 3, 22). Portanto, todos os homens encontram-se sob o domínio do pecado, que entrou no mundo pela transgressão de um só (cf. Rm 5, 19), e se desenvolveu de forma eficaz por meio da Lei. Por isso diz noutra excerto: «quando vivíamos no nível da carne, as paixões pecaminosas, ativadas pela Lei, agiam em nossos membros, a fim de que frutificássemos para a morte» (cf. Rm 7, 5). Em síntese, S. Paulo considera o pecado

como uma potência maléfica, uma força hostil a Deus³⁶⁵ que entrou no mundo por culpa de Adão; é uma realidade que pertence ao mistério do homem (cf. Rm 5, 12-21), o qual é pecador não por ser criatura mas por causa da sua liberdade, mediante a qual se recusa a reconhecer a soberania de Deus, que, por sua vez, o entregou aos seus próprios desejos indignos (Rm 1, 18-32).³⁶⁶

3.2 Penitência e conversão no Antigo Testamento³⁶⁷

Deus chama os homens a entrar em comunhão com Ele. A resposta do homem ao chamamento divino exigirá a conversão e, depois, uma atitude penitente que se estenderá por toda a vida. Por isso a conversão e a penitência ocupam um lugar considerável na revelação bíblica. Embora o Antigo Testamento não conheça um termo técnico com o significado de “penitência” ou de “fazer penitência”, ele exprime-se sobre este ponto de dois modos:

- 1) Culto – ritual onde a religião Israelita aplica as formas recorrentes;
- 2) A perspectiva profética de conversão que constitui um património especial do Antigo Testamento da concepção profética do encontro entre o homem e Deus, e que tem uma particular importância como equivalente à preparação da *μετανοειν* neotestamentária.

³⁶⁵ Cf. J. HUBY, *Epistola ai romani: Nuova edizione a cura di s. Lyonnet*, Roma, 1961, 168

³⁶⁶ Cf. B. J. BAUER, *Pecado*, 795-799; J. L. MACKENZIE, *Pecado*, em J. L. MACKENZIE, *Diccionario Bíblico*, 708-709; W. GRUNDMANN, *Il peccato nel N.T.*, em *GLNT*, 837-854.

³⁶⁷ Cf. J. L. MACKENZIE, *Arrepentimento*, em J. L. MACKENZIE, *Diccionario bíblico*, 76-78; A. FEUILLET, *Metanoia*, em *Enciclopedia Teologica*, Tomo IV, *Sacramentum mundi*, Herder, Barcelona, 1977, 578-590; B. J. BAUER, *Coversión*, em *DTB*, Vol. I, 211-213; H. VORLÄNDER, *Perdon*, em *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca, 1999, 340-344.

A). Forma penitencial: pecado e expiação

O povo de Israel, no contexto da experiência e doutrina da Aliança, tem consciência de que o laço que une a comunidade com Deus pode ser rompido pelo pecado, quer se trate de pecados coletivos, quer se trate de pecados individuais que, de certa forma, comprometem toda a comunidade. Por isso, quando o povo de Israel era atingido por alguma calamidade, a sua consciência atribuía-a, comumente, à ira de Deus, provocada certamente pela transgressão da sua vontade divina.

Esta calamidade tornava-se, portanto, o momento fundamental para o povo de Israel fazer penitência, quer fosse pelo pecado individual quer fosse pelos pecados do povo em geral (cf. Js 7; 1Sm 5-6; 1Rs 8, 33-53), a fim de “apaciar” a ira de Deus e assim alcançar o seu perdão.

Para restabelecer a união quebrantada pelo pecado e obter novamente as graças divinas, a comunidade devia, em primeiro lugar, castigar os responsáveis, com punições que podiam ir até à pena de morte (cf. Ex 32, 25-28; Nm 25, 7ss; Js 7, 24 ss), a não ser que se encontrasse “resgate” pelo culpado (cf. 1Sm 14, 36-35).

Além da denúncia do pecado, a práxis veterotestamentária propõe os meios necessários para recuperar e merecer a misericórdia de Deus. Estes consistiam fundamentalmente no reconhecimento e na confissão dos pecados (cf. Jz 10, 10; 1Sm 7, 6). Implorava-se ainda o perdão divino mediante as práticas ascéticas e litúrgicas penitenciais, as quais se reduziam à prática do jejum (cf. Jz 20, 26; 1Rs 21, 8ss), do rasgar das vestes, do vestir-se de saco (cf. 1Rs 20, 32s; 2Rs 6,30; 19, 1s; Is 22, 12; Jn 3, 5-8) e à prática de deitar-se sobre cinza (cf. Is 58, 5; 2Sm 12, 16). Nas reuniões cultuais faziam-se ouvir gemidos, gritos de luto (cf. Jz 2,4; Jl 1, 13; 2, 15-18) e lamentos (cf. Sl 60; 74; 79; 83; Lm 5).

Entre as práticas penitenciais judaicas, como mais importante, sobressai o rito dos sacrifícios expiatórios (Nm 16, 6-15) que era oferecido pelo representante supremo do povo, tanto pelos pecados pessoais como pelos pecados do povo (cf. 1Sm 7, 5-9; 2Cr 20, 3-13; Esd 8, 35; 9, 1-15).

Estes sacrifícios tinham lugar por ocasião do Grande Dia da expiação, ou seja, na festa do Yom Kippur. Neste dia, o sumo sacerdote, que dirige a cerimónia com o sangue do cordeiro imolado, asperge o santuário confessando as faltas do povo. Depois, com as suas mãos descarrega todas as faltas do povo sobre a cabeça dum cabrito que é posteriormente conduzido ao deserto. No final, o sumo sacerdote benze solenemente o povo em nome de JHWH. Esta bênção final era considerada como uma espécie de absolvição que requeria certamente a conversão de coração (cf. Lv 16, 1-34; Nm 29, 7-11; 12, 31; Mc 2, 17).

B). Penitencia e conversão nos profetas

Todas as liturgias penitenciais já mencionadas foram criticadas pelos profetas (cf. Am 4, 6-11; Os 6, 1-3; Is 58, 5-7; Zc 7, 5-14; Jl 2, 12-17), que as viam como meros sinais exteriores de penitência que prescindiam do mais importante, ou seja, da mudança interior. Não basta arrepender-se dos pecados passados e reparar esta ou aquela falta, por este ou aquele meio. Para os profetas o essencial é a conversão, o afastamento radical do pecado e a completa confiança em JHWH.

Com efeito, a ultrapassagem de certas calamidades podia levar o povo, facilmente, a crer que o objetivo central do rito de expiação fosse a libertação do povo das calamidades que o afligiam e não a instauração duma relação mais próxima e nova com JHWH. No fundo, dado o carácter público e geral dos exercícios penitenciais, era fácil que

o indivíduo participasse do rito de expiação sem uma reta intenção. Por este motivo, os profetas rivalizaram com este tipo de penitência, por causa da seriedade do encontro entre Deus e o homem.

Em vez de inventar um termo novo para o conceito de penitência, os profetas serviram-se dum termo muito frequente na língua profana, šûb, o qual exprime de modo particularmente adequado o que eles entendiam por penitência.

Comummente, o verbo šûb é traduzido por: “dirigir-se de novo para qualquer lugar, retornar, mudar de caminho, voltar, tornar atrás” (cf. Jr 8, 4; Ez 18, 24; 33, 18). Mas em contexto religioso, este termo indica “afastar-se do que é mau e voltar-se para Deus” (cf. Am 4, 6).

Enquanto a crítica profética, pela forma do culto e do rito da penitência praticada pelo povo, culpabilizava sobretudo a sua falta de consciência, ou seja, a de encontrar-se com Deus através da penitência e de voltar-se seriamente para Ele, os profetas apelam à conversão. Esta noção torna presente que na penitência o homem assume uma nova postura perante Deus e frente à sua vontade. Por isso, a conversão é uma mudança pessoal e não meramente uma participação “passiva” no ritual da comunidade, é uma mudança total, isto é, a adoção de uma atitude inteiramente nova para com JHWH e o abandono de todas as atitudes e disposições anteriores.

O caráter personalístico e totalitário da consciência profética do encontro entre o homem e Deus é claramente reconhecível pela realidade de pecado, enquanto este é correlativo com a noção de penitência. De facto, o pecado é expresso por meio das muitas transgressões: na idolatria, no culto aos ídolos, nas coligações políticas, nas decadências morais, nos delitos sociais. Todos estes casos vêm reduzidos a um denominador comum e que os profetas expressam como uma falsa atitude para com Deus.

O primeiro exemplo da intervenção profética (neste sentido da conversão) encontra-se no segundo livro de Samuel, o qual guarda a memorável intervenção do profeta Natã denunciando ao rei David o seu pecado de adultério e de assassinato. A narrativa mostra como a intervenção do profeta Natã leva o rei a voltar-se para Deus e confessar a sua culpa: «Pequei contra o Senhor» (cf. 2Sm 12, 13). Após reconhecer a sua culpa, o rei David faz penitência, aceita o castigo divino e recebe o perdão de Deus (2Sm 12, 13-23). Toda a iniciativa parte de Deus, pois o severo juízo proferido pelo profeta Natã tinha como intenção levar o rei adúltero ao arrependimento.

A mensagem de conversão dos profetas a partir do séc. VIII a.C. é dirigida sobretudo ao povo de Israel que violou a Aliança, «Abandonou o Senhor e desprezou o Santo de Israel» (cf. Is 1, 4). JHWH teria o direito de abandoná-lo, a não ser que o povo se convertesse. Por isso, o apelo à penitência tornou-se o aspeto essencial da pregação profética (cf. Jr 25, 3-6).

A conversão é referida com particular clareza e de forma rigorosa em relação ao pecado enquanto queda, pelo profeta Oseias. Nesta narrativa a verdadeira conversão encontra-se em íntima relação com a obediência a JHWH que é hesed - “misericórdia” (cf. 14, 2-9) - a conversão é apresentada como o retorno da esposa infiel ao marido que a ama (cf. Os 2, 3-24). Pois Israel encontra-se cego, seguindo os seus amantes, os ídolos, e JHWH, o seu verdadeiro Esposo, movido de entranhável solicitude e amor pela sua esposa, vai privá-la de muitas coisas, até que ela veja a inutilidade de seguir uma conduta idolátrica. Neste sentido, Deus comporta-se como um esposo cheio de ciúme e enamorado da sua esposa, extraviada em amores adúlteros. Em Os 5, 15, o profeta não menciona nenhum castigo pela infidelidade do povo, mas anuncia a necessidade da conversão: «irei e regressarei à minha morada até que tenham expiado os seus pecados e procurem a minha face. Na sua angústia, procurar-me-ão». Embora as aflições sejam o meio necessário para

que o povo reconheça as suas culpas e volte a sentir a presença de Deus (cf. Dt 4, 29; Jr 29, 13; Am 5, 4-15), a mensagem revela como o castigo não tem a última palavra, mas a misericórdia de JHWH é que triunfa. Assim sendo, Israel, esposa Infidel, será acolhida ainda que não esteja totalmente arrependida (cf. Os 2, 4-25).

Outra imagem ilustrativa deste amor de Deus pelo seu povo é apresentada em Os 11. Aqui Israel já não é mais esposa, mas filho, Deus é Pai. Enquanto JHWH como pai, ama (v. 1), chama (v.2), ensina a caminhar (v. 3), cura, atrai para junto de si e alimenta (v.4). Israel afasta-se, (v.7) não compreende, não confia em JHWH e entrega-se aos Baais (v.2). Apesar da resposta ingrata de Israel ao Amor que Deus lhe mostra, Ele decide não o destruir; quer salvá-lo, nem que para isso seja preciso voltar ao Egito para de lá ressurgir um novo Israel.

No capítulo 14 o profeta Oseias convida Israel a empreender um caminho de retorno a Deus como único meio de conjurar tanta desgraça. Deve, por isso, sentir-se movido da mais íntima compunção, reconhecer que errou ao ter acudido em busca de ajuda estrangeira (v.4), deve ainda desfazer-se dos ídolos que fabricou para si, e uma vez arrependido dos seus pecados, JHWH dar-lhe-á a cura (v.5) agindo como orvalho benfeitor, enchê-lo-á das suas bênçãos, assim Israel voltará a aparecer na terra (v.8) como povo, cujo perdão lhe devolveu a sua divina amizade com Deus. A conversão neste sentido, é retorno de amor e reconhecimento incondicional de Deus como Deus, que se manifesta no modo de viver correspondente à vontade divina (cf. 3, 5; 6, 1-6).

A conversão a JHWH implica um abandono total da iniquidade e da impiedade, noutras palavras, é a exigência da total confiança em JHWH, pois com ela admite-se a sua supremacia e se repudia a falsa segurança dos ídolos. Neste sentido, o profeta Jeremias implora aos filhos ingratos que abandonem o seu mau caminho (cf. 18, 9-11; 2, 5; 26, 3; 35, 15; 36, 3) e voltem para o seu Pai e Senhor (cf. 2, 31-35; 2, 14-18. 22-25).

Desvirtua todas as escusas e escapatórias que eles poderiam invocar e ao mesmo tempo anuncia-lhes tanto a salvação messiânica (cf. 4, 1), que dará aos corações um novo conhecimento de JHWH: «Eu lhes darei um coração capaz de me conhecer, pois eu sou o Senhor» (cf. 24, 7), quanto a libertação do mal previsto por JHWH (cf. 26, 3; 36, 3) como fruto do seu arrependimento e da sua conversão (cf. 8, 6; 31, 19).

Em Amós, “o profeta da justiça”, a profecia tem um tom mais pessimista, talvez por causa da obstinação de Israel. Este profeta não se contenta com denunciar os pecados dos seus contemporâneos. Em 4, 6-13 Amós descreve as diversas calamidades que atingem o povo devido ao seu culto “vazio”, ou seja, sem uma verdadeira conversão. Cada sentença proferida pelo profeta termina com a dolorosa estrofe: «Mas nem assim voltastes para mim» (cf. 4, 6.8.10.11). Apesar do seu profundo pessimismo, Amós não nega a possibilidade teórica da conversão. Estes chamamentos à conversão são inspirados num sentimento agudo dos direitos de Deus violados pelo pecado da idolatria, que se concretiza tanto na desobediência ao decálogo como, o não escutar a palavra dos profetas, que é a palavra de JHWH. Portanto, todos os pecados são um atentado contra a Aliança e como ela é comparada frequentemente ao matrimónio (cf. Os 1-3). Este comportamento recebe o atributo de adultério ou de prostituição (cf. Is 1, 21; Jr 2,2; 3, 1; 3, 6-12). Por isso, quando Amós diz que é necessário buscar a Deus (cf. 5, 4-6; 7, 3.6) quer dizer que é necessário buscar o bem e não o mal, odiar o mal e amar o bem (cf. 5, 14), o que implica uma correção da conduta e uma leal prática da justiça; só uma tal mudança de orientação podem levar Deus a «ter piedade do Resto de José» (cf. 5, 15).

O profeta Isaías denuncia no povo de Judá pecados de toda a espécie: violações da justiça e desvios culturais, entre outros. Através desta acusação chama o povo à verdadeira conversão para alcançar a salvação (cf. Is 6, 10), pois o culto nada é (cf. Is 1, 11-15) quando não há uma submissão prática às vontades divinas:

«Levantai-vos! Purificai-vos! Tirai a vossa maldade da minha vista! Deixai de praticar o mal e aprendei a fazer o bem! Buscai o direito, acudi ao oprimido, fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva [...] Então os vossos pecados, de escarlate que são, ficarão brancos como a neve e de púrpura que são, tornar-se-ão brancos como a lã» (Is 1, 16-18).

Infelizmente o povo não quer converter-se, assim a mensagem do profeta esbarrará contra a dureza dos seus corações (cf. 6,10), por esta razão o povo verá o juízo de Deus. Porém um resto do povo beneficiará da salvação e voltará para o seu Deus (cf. 7, 3; 10, 20-23). Deste modo, torna-se claro que a salvação não é um mérito da penitência, nem a conversão um pressuposto, mas uma consequência da salvação, como é expressado reiteradamente na política divina: «vede o que diz o Senhor Deus, o Santo de Israel: “A vossa salvação está na conversão e em terdes calma; a vossa força está em terdes confiança e em permanecerdes tranquilos”» (30, 15).

O profeta exorta ainda, a recordar os portentos grandiosos realizados por Deus em favor do seu povo e os termos “confiança” e “permanência” mostram a Israel que JHWH é o seu Rochedo seguro. Israel deve conservar a calma porque JHWH nunca se esquecerá da sua herança, da qual apagou todos os seus pecados (cf. Is 44, 22). Por isso, é necessário que Israel corresponda generosamente a este apelo divino e volte para o seu Deus: «dissipei as tuas revoltas como uma nuvem. Volta para mim, porque Eu te resgatei» (Is 44, 22). A penitência é a única atitude que Deus Exige. O profeta, perante o espetáculo glorioso da redenção de Israel, convida solenemente os céus e a terra, em suma, a criação inteira, a unirem-se na alegria geral dos fiéis redimidos (cf. Is 22, 23), pois o resgate de Israel não se limitará unicamente à sua glorificação entre as nações, mas também a manifestação do seu poder e da sua bondade suprema, uma vez que recebeu a missão de ser luz das gentes a fim de que eles sejam igualmente salvos (cf. Is 49, 5-7).

O apelo à conversão, que caracteriza a predicação profética, não é estranha para a literatura sapiencial (cf. Pr 1, 20-33; Jó 22, 21-25; Sir 4, 26; Bar 3, 14; 4, 2). O livro de Jó termina com um ato de arrependimento (cf. Jó 42, 6), o qual significa o abandono do pecado, como refere o livro do Eclesiástico (cf. Sir 48, 15).

A novidade da literatura sapiencial está no facto de mostrar um Deus que não desiste do pecador, por isso Ele, no seu juízo indulgente, concede ao homem a oportunidade de se arrepender e os meios para esse arrependimento. É de Deus que parte a iniciativa como expressão da sua profunda paciência e a indulgência para com o pecador (cf. Sir 17, 24; Sb 11, 23; 12, 10.17-19).

A conversão, em última instância, é tanto um chamamento como uma advertência que Deus dirige ao homem a fim de que ele possa procurar o caminho da felicidade, da sua salvação na “Aliança” com Deus, no seu relacionamento de amizade e total confiança com Aquele que é Pai dos homens, Senhor e amigo da vida em obediência fiel à vontade do dador de vida, que conhece o mais íntimo do homem e deseja conduzi-lo por caminhos de bem (cf. Sb 1, 13-14; Sl 23; 18,3).

3.2.2 Penitência e conversão no Novo Testamento

Porque o pecado do homem destrói o seu relacionamento com Deus, o perdão, enquanto renovação daquela relação, assume um lugar central no anúncio de Jesus Cristo e na vida cristã. O perdão é constituinte essencial da missão messiânica de Jesus (Lc 4,18). O novo jubileu centra-se agora na pessoa de Cristo que vem restaurar a relação do homem pecador com o Deus da Aliança (cf. Cl 1, 14; Ef 1, 7). O poder de perdoar os pecados identifica-O com o “poder de Deus” e é constituinte da sua pregação (cf. Lc 24, 47; At 10, 42-43; 13, 38) e ação, no batismo (Mc 1, 4-11; At 2, 38-41; Rm 6, 1-14) e na última ceia (cf. Mt 26, 28; Jo 6, 53-59). Assim, a pregação veterotestamentária do perdão é

totalmente assumida e pregada de um modo novo e totalmente cumprida em Jesus Cristo, como um presente escatológico (cf. Lc 1, 77; 4, 18-21) do que fora prometido (cf. Jr 31, 34; 33, 8).

3.2.3 Léxico: μετάνοια e ἐπιστρέφω

Na tradução dos LXX o termo que é empregado para traduzir o verbo veterotestamentário “šûb” é ἐπιστρέφω.³⁶⁸ Este verbo é empregado 36 vezes no Novo Testamento. É usado 18 vezes no sentido profano, indicando o movimento dirigido a um objeto, “mudar”, “voltar-se”, “afastar-se”, etc... (cf. Mt 10, 13; 12, 44; 24, 18; Mc 13, 16; 2Pd 2, 22); nas restantes 18 vezes tem o significado teológico de converter-se (cf. Mc 4, 12; Lc 1, 16; 22, 32; At 15, 19; 2Cor 3, 16; Tg 5, 19-20).

Quando no Novo Testamento se exorta à conversão, refere-se a uma reorientação fundamental da vontade humana de acordo com a vontade divina, ou seja, trata-se de um retorno do homem (cf. Am 4, 6; Os 5, 4; 6, 1) àquele que é o seu salvador, o Deus da Aliança (*conversio hominis ad Deum*) (cf. At 26, 18; 1Pd 2, 25), e mais do que isso, refere-se ainda ao voltar de Deus para o homem (*conversio Dei ad hominem*).³⁶⁹

Por outra parte, o verbo ἐπιστρέφω não só expressa um afastar-se da vida antiga, mas também adesão a Cristo e, através d'Ele, a Deus (cf. Jo 14, 1.6), e com eles, a uma vida nova. Através da conversão o homem muda de senhor: «[outrora] estáveis mortos por causa de vossas transgressões e pecados [...]. Mas Deus, rico em misericórdia, pelo imenso amor com que nos amou, quando ainda estávamos mortos por causa dos nossos

³⁶⁸ Cf. F. LAUBACH, *Conversión, penitencia, arrepentimiento*, em *Diccionario teológico del Nuevo testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca, 1990³, 331-334; G. BERTRAM, *ἐπιστρέφω*, em *GLNT*, Vol. XII, Paideia, Brescia, 1979, 1364-1382.

³⁶⁹ Cf. J. ALONSO, *La metánoia como lógica de la fé*, em *Scripta Teologica*, Vol. 42, 2010, 590.

pecados, deu-nos a vida com Cristo» (cf. Ef 2, 1.4-5); assim a conversão submete o homem à soberania de Deus, fazendo-o passar das trevas para a luz (cf. At 26, 18-20).

A conversão e a entrega da própria vida a Deus têm lugar na fé em Jesus Cristo (cf. At 11, 21). N'Ele a vida do homem é transformada na sua totalidade (cf. At 18, 20), adquire um novo conteúdo e uma nova orientação que diz respeito ao propósito originário de Deus. O homem convertido aceita espontaneamente a sua dependência de Deus, ao qual deve servir com pureza de consciência (1Ts 1, 9; At 14, 15; cf. Hb 9, 14). Assim, o fruto da conversão é o perdão de todos os pecados (cf. At 3, 19; 26, 18).

Enquanto ἐπιστρέφω se refere à conversão do homem, no qual se opera uma transformação total pela ação do Espírito Santo, o verbo μετανοέω significa o afastamento consciente do pecado, refere a mudança de mentalidade e de todo o enfoque vital interior, sem o qual é impossível a autêntica conversão.

A tradição Neotestamentária, embora não siga a práxis dos LXX, serve-se do termo μετανοέω³⁷⁰ para traduzir a ideia expressada pelo verbo veterotestamentário šûb – “voltar-se”, “converter-se”, “emendar-se”. A eleição do termo μετανοέω em lugar de ἐπιστρέφω mostra que, na práxis neotestamentária, o centro dos problemas, mais do que nos modos concretos e externos expressados pelo termo šûb do Antigo testamento, encontram-se no νοῦς – no pensamento e na vontade. Deste modo, adquire o novo significado de fazer penitência; converter-se; arrepender-se. Portanto, a conversão à qual μετανοέω se refere, não se trata tanto de uma conversão meramente externa, nem de uma mudança de mentalidade puramente interna, mas significa uma mudança do homem na sua totalidade.

³⁷⁰ Cf. J. BEHM; E. WÜRTHWEIN, μετανοέω – μετάνοια, em *GLNT*, Vol. VII, Paideia, Brescia, 1971, 1106-1188.

3.2.4 Nos Evangelhos Sinópticos

Os três evangelhos são unânimes em atribuir a João Batista um forte apelo ao arrependimento e um ato sacramental de purificação que produz a remissão dos pecados, a saber, um batismo de penitência no rio Jordão (cf. Mt 3, 1-11; Mc 1, 1-15; Lc 3, 1-14), com o qual Deus cria para si uma comunidade que aguarda a salvação iminente, uma comunidade que se converte.

A *μετάνοια* é um dom de Deus e um trabalho para o homem.³⁷¹ Deus dá a conversão com o batismo. O homem, com o apelo à conversão, é convidado a aceitá-la, «a custodiá-la e confirmá-la como o fundamento da sua vida a fim que este éon permaneça».³⁷² Assim, no N. T. sobressai uma concepção de conversão que na tradição judaica era chamada de última instituição da piedade profética (cf. Jr 31, 33; Sl 51, 12), colocando-o na perspectiva da certeza escatológica.

Nos Evangelhos sinópticos são relativamente poucas as palavras de Cristo sobre a Metanoia³⁷³. No entanto, cada uma delas está cheia de sentido, uma vez que Ele não se contenta unicamente em repetir o anúncio da aproximação do Reino de Deus, pregado por João Batista. Jesus transforma-o e supera-o, elevando a conversão a um nível de exigência fundamental que deriva, precisamente, da realidade escatológica da Βασιλεία presente na sua pessoa (cf. Mc 1, 15; Mt 4, 17). Jesus representando a era messiânica como núpcias (cf. Mt 22, 1-14; 25, 1-13), e, sobretudo revelando-se como o esposo (cf. Mt 9, 15; Jo 3, 29), mostra que a aliança nupcial entre JHWH e seu povo realiza-se

³⁷¹ Cf. E. J. HERNANDEZ, *Hombre en fiesta: Antropología para estar como cristiano en el mundo*, 206.

³⁷² Cf. E. LOHMEYER, *Das urchristentum* I, 78 em J. BEHM, *μετανοέω – μετάνοια nel N.T.*, em *GLNT*, Vol. VII, 1174.

³⁷³ Cf. B. HORST; S. GERHARD, *μετάνοια*, em *Diccionario exegético del Nuevo testamento*, Vol. II, 1998, 248-259.

plenamente n'Ele. Deste modo, Jesus não só cumpre como supera as promessas das pregações penitencias veterotestamentárias e ainda mais a piedade penitencial judaica.

Certamente aqui há uma diferença capital que diz respeito à conceção de João Batista, cuja pregação estava penetrada de sombra e seriedade e que é valorizada por S. Marcos com as palavras «crede na Boa Nova» (cf. Mc 1, 15b). Estas palavras indicam que a mudança radical da Metanoia está, desde então, condicionada pela fé no Evangelho, ou seja, em Jesus, que fala uma e outra vez da alegria em conexão com a conversão (cf. Lc 15, 7. 10. 32). Embora não abdique de anunciar um juízo duro e ineludível para os recalcitrantes fariseus, que não quiseram dar ouvidos ao convite profético, ao arrependimento e à conversão (cf. Mt 11, 20-24) que era dirigido a Israel, pecador da história. Este povo não se identificava com o povo pecador, por isso não quis acreditar em Jesus, apesar de terem visto os seus milagres (cf. Mc 12, 38-42; Lc 16, 19-31).

A maior novidade da mensagem evangélica está, precisamente, na pessoa de Jesus e na consciência de que Ele tem de ser o Filho único de Deus. Quando Ele declara que não veio para chamar os justos à penitência, ou seja, àqueles que se recusavam admitir o seu estado de pecado, mas os doentes (cf. Mc 2, 13-17), os publicanos (cf. Mt 9, 9-13; 18, 9-14) e os pecadores (Lc 5, 27-32), Jesus quer dizer, tanto com os seus gestos como com as suas palavras, que Deus é misericórdia sem limites: para todos os pecadores e todo e tipo de pecados. A “Boa Nova” de Jesus reside precisamente neste jubiloso anúncio de uma possibilidade de vida nova para todos. É por isso que Jesus lembra que há mais alegria no céu por um só pecador arrependido do que por um justo que não precisa de arrependimento (Mt 18, 13; Lc 15, 4-10). Mas, a esta iniciativa divina o homem deve dar uma resposta, que se manifesta tanto no abandono dos pecados quanto no voltar-se para Jesus. Este arrependimento é descrito por Jesus como o *λόγιον* das crianças: «em verdade em verdade vos digo, se não vos tornardes e não fordes como crianças, não entrareis no

Reino dos Céus» (Mt 18, 3), associando desta forma a *μετάνοια* tanto ao reconhecimento que o homem deve fazer da sua debilidade e da sua pobreza como ao esforço contínuo em «buscar o Reino de Deus e a sua justiça» (Mt 6, 33), ou seja, em pautar a vida segundo a nova Lei.

3.2.5 Em São João³⁷⁴

Pode parecer paradoxal falar de *μετάνοια* no quarto Evangelho e nas epístolas de S. João, em primeiro lugar porque este conceito não se encontra nos seus escritos e em segundo lugar porque o dualismo Joanino, que divide a humanidade em dois grupos antitéticos: luz - trevas, vida-morte, aparentemente não deixa lugar para esta conceção de *μετάνοια*. No entanto, este facto não significa que o evangelista desconheça a noção de conversão, antes pelo contrário, expressa-a através da sua rica teologia da fé. Expressões como “seguir a Cristo, vir a Ele, e acreditar n’Ele, [...]” são autênticas chamadas à conversão. No fundo, S. João desenvolve a teologia da conversão mais profunda como processo mediante o qual o homem é gerado por Deus para uma vida nova.

No livro do Apocalipse o tema da conversão é visto como o regresso ao primeiro amor (cf. Ap 2,4).

É notável que em S. João, 8 das 12 referências a *μετάνοια* se encontrem nas sete cartas às Igrejas, cada uma construída com um esquema literário fixo e indelével em 6 pontos:

1º. O endereço: “ao anjo...escreve”; 2º. A autoapresentação de Cristo: “estas coisas diz o que...”; 3º. O julgamento de Cristo sobre a Igreja: “conheço”; 4º. A exortação particular: o primeiro imperativo depois do julgamento: “recorda-te” (cf. 2, 25); “nada temas” (cf.

³⁷⁴ Cf. P. PRIGENT, *L' Apocalisse di S. Giovanni*, Borla, Roma, 1985, 69-157; S. BARTINA, *Apocalipsis de San Juan*, em *La Sagrada Escritura: Nuevo Testamento*, BAC, Madrid, 1962, 645-786.

2, 10); “converte-te pois” (cf. 2, 16); “segura firme o que tens” (cf. 3, 1); 5°. A promessa ao vencedor: “ao vencedor darei”; 6°. A exortação geral: “o que tem ouvidos, oiça”.

Em Ap 3, 14-22 o Senhor repreende a Igreja da Laodicéia por causa do seu esmorecimento espiritual. No v. 19 Ele afirma: «Eu repreendo e educo os que amo, esforça-te, pois, e, converte-te». A referência à correção, se por um lado nos lembra Hb 12: 3-11: «Meu filho, não desprezes a correção do Senhor, não te desanimes quando ele te repreende; pois o Senhor corrige a quem ele ama e castiga a quem aceita como filho», por outro lado, mostra como os da Laodicéia são filhos muito amados pelo Senhor, aos quais Ele deseja corrigir: Eles poderiam evitar o castigo se se arrependessem!

O mesmo acontece com os cristãos da Igreja de Sardes, os quais o Senhor repreende por neles não ter encontrado obras perfeitas (cf. Ap 3, 2), e recorda tudo quanto lhes tinha ensinado, a fim de que se convertam.

Os cristãos da Igreja de Éfeso afastaram-se do seu primeiro amor (cf. Ap 2, 4). A devoção original a Cristo enfraqueceu. Neste sentido, o Senhor lembra-lhes a sua conduta e chama-os ao arrependimento, sob pena de lhes ser removido o candelabro do seu lugar (v. 5). Portanto, o futuro da Igreja de Éfeso, como atestado pelo Senhor, dependerá da sua conversão em relação ao Filho de Deus ou, noutras palavras, ao revigorar da sua devoção para com o Senhor.

A Igreja de Pérgamo é repreendida porque no seu meio se encontram falsos profetas, cujas doutrinas arrastam muitos cristãos à imoralidade pagã e à idolatria (cf. 2, 12-17). Por isso, esta Igreja é chamada ao arrependimento, sob pena de ser punida do mesmo modo que os falsos mestres (v.16).

Finalmente à Igreja de Tiatira é advertida que ao converter-se da sua conduta imoral, a que foram levados pelas falsas doutrinas, daquela que eles consideravam como

uma profetiza (cf. Ap 2, 20-22), seriam punidos com uma severa disciplina: grandes tribulações e provas, a não ser que se arrependam das suas más ações.

Nas passagens onde aparece μετανόησον a “conversão” que é pedida tem o valor de um aoristo ingressivo – começa a converter-te –, no sentido de iniciar um novo caminho. Esta conceção penitencial que é típica de S. João retoma os elementos veterotestamentários do “regresso” que acontece, quer pelo arrependimento, quer pela mudança radical de mentalidade: μετάνοια.

Para tornar a exortação ainda mais incisiva, o autor do Quarto Evangelho não só convida as Igrejas a lembrarem o primeiro anúncio que acolheram em pleno, mas também acrescenta uma “ameaça” que se refere ao primeiro imperativo que Cristo lhes tinha dirigido: “torna-te vigilante”.

A finalidade desta “advertência” é: confirmar, estimular e fazer ver às Igrejas o risco que correriam se desistissem de continuar a fazer o que já começaram, ou seja, guardar perseverantemente o Evangelho apesar das dificuldades. Em cada caso, o evangelista convida a seguir o exemplo da Igreja de Esmirna e de Filadélfia, onde existia uma excelente condição espiritual, motivo pelo qual não se encontra o chamamento ao arrependimento (cf. Ap 2, 8-11; 3, 7-13; cf. 1Jo 2, 12-14. 21).

Ora, se as Igrejas caírem na inércia e não estiverem vigilantes em relação à vinda do Senhor, o castigo temporal não se fará esperar (cf. Ap 9, 13-21). Pelo contrário, se despertarem para a vinda do Senhor, cantarão um cântico novo juntamente com os anjos e louvarão perpetuamente o seu Senhor (cf. Ap 19, 7). O Senhor exalta a sua Igreja contra a ação dos seus adversários, que não tendo acolhido a sua mensagem, nem se tendo convertido das suas obras más, nem das suas idolatrias, se iraram contra ela e assassinaram os seus santos (cf. Ap 11, 15-18).

3.2.6 Nos Actos e em S. Paulo

Depois dos sinópticos, os Atos dos Apóstolos são o escrito mais rico do Novo Testamento, no que se refere à μετάνοια. O kerygma apostólico conserva nos primeiros capítulos dos Atos três exigências fundamentais:

- 1) O testemunho sobre Jesus;
- 2) A ilustração deste testemunho por meio das Escrituras;
- 3) A exortação à conversão;

Estes três elementos resumem como os discípulos, por encargo de Jesus, acolheram o Seu apelo à conversão já durante a sua vida (cf. Mt 6, 12) e, depois foram enviados pelo ressuscitado a anunciar em Seu nome a conversão ao mundo inteiro (Lc 24, 47). Assim a missão apostólica, segundo os Atos, é inspirada pela mensagem de Metanoia (cf. At 2, 38; 3, 19; 5, 31; 8, 22; 11, 18; 17, 30; 20, 21; 26, 20), que expressa o arrependimento inerente a essa mudança de conduta.

Em todas estas passagens o convite a μετάνοια está em íntima relação com a ressurreição de Jesus. Não só porque comprovando a sua realidade os homens reconhecem a verdade do anúncio apostólico, mas também porque da mesma forma que, no profeta Jeremias, o arrependimento e a conversão são considerados como dons de Deus (cf. At 11, 18), os quais brotam do mistério pascal e se relacionam com a ação salvífica exercida por Cristo ressuscitado (cf. At 5, 31). Esta foi a maior descoberta do período apostólico, a intuição da verdade que Deus concedeu o arrependimento aos gentios e aos Judeus (cf. At 11, 18); esse é o evangelho que Paulo prega (cf. At 20, 21; 26, 20), fruto da sua experiência do ressuscitado a caminho de Damasco. Embora o apóstolo use poucas vezes o termo μετάνοια e μετανοεῖν (cf. 2Cor 7, 9-10; 12, 21; Rm 2, 24) coloca a conversão no princípio da vida do cristão, que se libertou do pecado (cf. 1Cor 6, 11; Rm 6, 19-23) por meio do batismo. Aliás, este é inseparável da fé em Cristo e opera, de igual

modo que a *μετάνοια*, uma ruptura com o passado e uma mudança radical de vida, pois introduz o “batizado” na vida de Cristo ressuscitado (cf. Rm 6, 3-7; Gl 3, 26-28; 5, 24; Cl 2, 12-13).

Paulo observa que os homens são levados ao arrependimento pela bondade de Deus, mas que eles acumulam ira pela sua recusa em se arrependem (cf. Rm 2, 2-4). A falta de arrependimento leva-o a chorar (2Cor 12, 21).

Deus dá o arrependimento e o conhecimento da verdade (2Ts 2, 25). Contudo, para S. Paulo o sofrimento que vem de Deus produz um arrependimento saudável (2Co 7, 10), ou seja, arrependimento não sujeito a mudança de vontade, portanto, o arrependimento em Paulo transforma-se em fé, que é o primeiro fruto e o correlativo do arrependimento, atitude pela qual se volta a Deus vindo do pecado.

Síntese

Em síntese, a tradição veterotestamentária, apresenta-nos a realidade do pecado, com múltiplos matizes expressivos e vivenciais, como aquele conjunto de iniciativas humanas que fazem fracassar ou adiar a realização do desígnio salvífico de Deus.³⁷⁵ A categoria mais importante através da qual se entende e se vivencia o pecado no Antigo Testamento é a da Aliança. Portanto, o pecado é como um atentado à Aliança, a qual era equiparada à aliança matrimonial e cuja ruptura os profetas qualificaram de adultério. O pecado é uma destruição que provoca a doença. É uma falta, uma culpa ou um desvio da retidão. A história do povo de Israel está feita de infidelidades e de regresso a Deus. Alguns pecados são particularmente graves e merecedores de morte, porque são cometidos contra a Aliança (cf. Ct 13, 6, 10-11, 15-17; 17, 2-7; 19, 19; Lv 24, 14-16; Js

³⁷⁵ Cf. C. FLORISTÁN ; J. J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, 985.

7, 13, 20, 25). A responsabilidade do pecado é de todos, mas existe também uma responsabilidade pessoal (cf. Jr 32, 18; Nm 27, 3; Dt 24, 16; 2Rs 14, 6; Jr 31, 30; Ez 18).

O castigo de Deus é como um remédio que corrige o homem, mas o seu perdão é uma constante e não tem limites. A condição para o perdão é a conversão, que significa retornar ao Senhor e abandonar o mal, mudando o modo de viver (cf. Ez 36, 31; Sl 50).

A experiência do castigo, mas sobretudo a fé na misericórdia de JHWH, impele tanto o pecador individual como o povo de Israel a celebrar rituais em que se invoca o perdão, se exprime o arrependimento e se proclama a vontade de converter-se,³⁷⁶ jejuando (cf. Lv 23, 26-32), rasgando as vestes (cf. 1Mc 3, 46-47), vestindo-se de saco (cf. Jn 3, 1-10), estendendo-se sobre cinzas e com lamentações, com sacrifícios de expiação, confessando o pecado e confiando na intercessão do “chefe da comunidade”. Todos e, cada um destes atos penitenciais, expressavam a situação do penitente que queria, de facto, arrepender-se e voltar à fé, ou seja, à Aliança.

Ora, estes rituais de conteúdo penitencial celebravam-se por ocasião de alguma calamidade, considerada como consequência do pecado, quer de um membro da comunidade, quer da coletividade (cf. Jz 20, 24 ss; 1Rs 21, 26-27). Posteriormente, fixaram-se dias de penitência, sendo o mais importante o Yômã, dia de jejum absoluto, o qual concluía a festa do “Yom Kippur”.³⁷⁷

Com os profetas estes ritos penitenciais entram em “crise” devido ao modo como eram perspectivadas, meros sinais exteriores de penitência que prescindiam do mais importante, ou seja, da conversão, que é uma mudança pessoal e não meramente uma participação “passiva” no ritual da comunidade. A conversão implicava uma mudança

³⁷⁶ Cf. M. FLORIO; S.R NKINDJI; G. CAVALLI; R. GERARDI, *Sacramentaria speciale II: Penitenza, unzione degli infermi, ordine, matrimónio*, 51.

³⁷⁷ Cf. C. DEL VALLE RODRIGUEZ, *La misná*, Sígueme, Salamanca, 2011, 327-344; cf. Lv 16, 1-34; Nm 29, 7-11; 12, 31; Mc 2, 17.

total, a adoção de uma atitude inteiramente nova para com JHWH e um abandono total das atitudes e disposições anteriores.

A tradição Neotestamentária não fornece uma liturgia penitencial propriamente dita, como acontece no Antigo Testamento, mas o pecado continua. A referência passa a ser a pessoa de Cristo, que realiza agora a Nova Aliança.

No tempo de Jesus, entre os Judeus, o pecado era fortemente determinado pela lei e pela casuística.³⁷⁸ Atualmente, na comunidade Cristã, o pecado consiste na negação da palavra, do Verbo e da Luz que é Cristo. Para o evangelista S. João, a rejeição de Cristo é obra de satanás. Rejeitar Cristo é pecar, ou seja, submeter-se a Satanás (cf. Jo 3, 19-20; 8, 34-44; 9, 41; 15, 22; Mt 13, 22; 1Jo 3, 8-10; 3, 4; 5, 17). Para S. Paulo, porém, faz parte do mistério do homem, sendo este pecador por causa da sua liberdade, o pecado é uma hostilidade inata nos confrontos face a Deus, fruto das obras de satanás. Para o apóstolo, a gênese do pecado deve ser procurada no pecado original,³⁷⁹ que é a desobediência a Deus, o que tornou o homem escravo (cf. Rm 5, 12-19; 6, 21-23; 8, 20; 2Cor 4,4). Desse pecado, surgiram os demais que excluem o homem do Reino de Deus (cf. 1Cor 5,10 ss; 6, 9 ss; 2Cor 12, 20; Gal 5, 19-21; Rm 1, 29-31; Col 3, 5-8).

Todavia, o pecado não tem a última palavra. Cristo anuncia a misericórdia de Deus, é amigo dos pecadores. Perdoa sempre o pecado ao que se sente arrependido. Esse arrependimento conduz à mudança de vida. No Novo Testamento, a *μετάνοια* está estreitamente relacionada com a vinda do Reino de Deus.³⁸⁰ Assim, a conversão surge como uma resposta à irrupção da salvação como dom gratuito da parte de Deus Pai. Só uma acentuada recusa ou um acentuado endurecimento do coração perante esta graça é

³⁷⁸ Cf. A. H. MIRANDA, *A figura do penitenciário no desenvolvimento histórico canônico do sacramento da penitência*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2013, 10.

³⁷⁹ Cf. P. RUCOEUR, *Finitude y culpabilidad*, Madrid, 1969, 50-98; M. FICK; A. ALSZEGHY, *Pecato originale*, em perspectiva personalista, *Gregorianum* 46, 1985, 705-732; Idem, *Il peccato* em perspectiva evolucionista, em *Gregorianum* 47, 1966, 201-225.

³⁸⁰ Cf. M. FLORIO; S. R. NKINDJI; G. CAVALLI; R. GERARDI, *Sacramentaria speciale II*, 53.

que são objeto de uma estigmatização severa e perene da parte do Nazareno (cf. Mt 16, 11-22; Lc 19, 14-44)³⁸¹.

No entanto, a recusa do amor leva ao desespero como acontece com Judas (cf. Mt 27, 3-5). Deus é Pai de misericórdia e os seus filhos são objeto desse amor. Com o seu exemplo e a sua solicitude constante de amor para com o pecador, o Senhor indica à sua Igreja que a libertação do pecado e a cura dos pecadores constituem um elemento essencial da sua missão. Pois a misericórdia de Deus encontra a sua máxima expressão no envio do Filho e na sua vitória sobre o pecado (cf. Jo 1, 29; 12, 31; 14, 30; 16, 33; 1Jo 2, 2). Ora a misericórdia de Deus só se realiza pela conversão do pecador, em relação à escatologia. Facto que não nega a autoridade do Messias. Aliás, a remissão do pecado é um sinal dos tempos Messiânicos (cf. Mt 9, 1-8). A conversão não é simples,³⁸² mas é possível por iniciativa da graça divina, à qual se deve corresponder com uma adesão total a Cristo (cf. Rm 5, 6 ss; Act 28, 21-24).

3.3 Penitência e conversão nos escritos pós neotestamentário

No período entre o século II e o século IV, o batismo permanece para a maior parte dos cristãos como o único meio de remissão dos pecados. Embora os escritos pós-neotestamentários nos proporcionem pouca informação³⁸³ sobre a penitência, no plano sacramental, revelam-nos o proceder das comunidades cristãs para com aqueles pecadores que obstinados continuavam a cair no pecado.³⁸⁴

³⁸¹ Cf. M. FLORIO; S. R. NKINDJI; G. CAVALLI; R. GERARDI, *Sacramentaria speciale II*, 54.

³⁸² Cf. *Sim.* VII, 66, 4 (SC 53 bis, 261).

³⁸³ Cf. P. ROVILLARD, *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 2005², 23-25.

³⁸⁴ Cf. K. RAHNER, *La penitenza della Chiesa: Saggi teologici e storia*, Cinisello, Balsamo, 1992³, 339, 340; Cf. J. BERNHARD, *Excommunication et pénitence – sacrament aus premiers de l'Eglise: Contribution Canonique*, em *RDC* 16, 1966, 41-46.

3.3.1 Didaqué

A Didaqué, embora não trate da penitência de forma explícita, exorta a confessar os pecados - Παραπτώματα³⁸⁵ - num contexto litúrgico. Constata-se uma exclusão da comunidade da assembleia existindo qualquer litígio entre os irmãos. Acentua-se a concessão eclesial de santidade que tem a sua máxima expressão na comunhão do Corpo e do Sangue de Cristo que deve ser uma oblação perfeita e pura: «Reuni-vos no dia do Senhor para a fração do pão e agradecei, depois de haverdes confessados vossos pecados, para que vosso sacrifício seja puro» (Did XIV, 1). A divisão entre os irmãos é considerada como uma profanação do puro sacrifício da unidade do Corpo de Cristo. Aquele que destrói a santidade da Igreja é exortado a arrepender-se, não sendo assim, a comunidade³⁸⁶ tem a potestade de o separar do seu seio em vista de uma sucessiva mudança de atitude.

A pureza de coração é indispensável para quem quiser tomar parte na mesa do Senhor. Se essa pureza é manchada por alguma discórdia entre os irmãos é necessário recorrer à reconciliação, pois ela é essencial (cf. XIV, 2). Aqui deparamo-nos com a aplicação prática, quer do que ensinara Jesus: «se fores, portanto, apresentar uma oferenda sobre o altar e ali te recordares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa lá a tua oferta diante do altar, e vai primeiro reconciliar-te com o teu irmão; depois volta para apresentar a tua oferta» (cf. Mt 5, 23-24); quer do preceito Paulino que se impõe a todos os membros da

³⁸⁵ R. ROSSI, *La formazione del Sacramento della penitenza: un ritorno alla prassi battezzimale della tradizione antica (secoli II-VII)*, Chirico, Roma, 1997, 36: «Se poderia dizer da leitura deste texto que a comunidade ainda não tinha sido perturbada por delitos muito graves; situação que se deduz do uso do termo Παραπτώματα para significar o pecado: “na assembleia confessarás os teus pecados e não irás para a oração de má consciência – Έν εκκλησία έξομολόγηση τὰ παραπτώματά σου, και οὐ προσελεύση ἐπί προσευχήν σου” (cf. Did IV, 14). Nas poucas ocasiões em que se usa Αμαρτία, é para chamar a atenção para uma possibilidade de pecados de maior gravidade: “não poreis à prova nem julgareis nenhum profeta que fale sob ação do Espírito; pois todo o pecado (Αμαρτία) será perdoado, mas este pecado (αμαρτία) não será perdoado” (cf. Did XI, 7)».

³⁸⁶ Cf. M. L. MARQUES; I. P. LAMELAS, *Didaché e Doctrina apostolorum*, Lisboa, Alcalá, 2004, II, 7; IV, 3; XV, 3 (SC 248, 150. 158. 194).

comunidade antes de passar à sagrada refeição: «Examine-se cada qual a si mesmo e, então, coma desse pão e beba desse cálice» (1Cor 11, 28). Apesar de não existir até aqui uma referência explícita ao sacramento da penitência nem ao rito da penitência, há, contudo, uma alusão implícita do que a Didaqué entende por penitência, ou seja, um retornar totalmente à graça de Deus, por meio da confissão das faltas.³⁸⁷

Uma declaração do mesmo género, ainda que de carácter individual, encontra-se em Did IV, 14 onde o reconhecimento da culpa é visto como o pré-requisito da oração: «na assembleia, confessarás tuas faltas e não entrarás em oração de má consciência». A referência talvez mais explícita da penitência canónica encontra-se em Did XV.

O autor anónimo da Didaqué depois de ter falado da eleição de Bispos e dos diáconos dignos do Senhor (cf. v. 1) e do respeito que lhes é devido (cf. v. 2), continua: «Reprendei-vos mutuamente uns aos outros, não com ódio, mas na paz, como tendes no Evangelho. E ninguém fale com aquele que ofendeu o outro, nem o escute até que ele se tenha arrependido» (v. 3). Sem dúvida estas palavras não se referem especificamente aos líderes da comunidade, mas seguindo as prescrições que lhes são relativas, parece que o autor chama a atenção para um dos deveres fundamentais destes ministros que foram eleitos, isto é, a missão de repreender aqueles que erram e de aplicar sanções contra os recalcitrantes. Eles têm o dever de julgar os pecadores públicos,³⁸⁸ na medida em que os seus próprios pecados separam-nos tanto de Deus como da Igreja.³⁸⁹

Assim, na Didaqué concretiza-se o que dissera S. Paulo na sua carta aos Coríntios por causa da imoralidade que se refletia na comunidade Cristã: «não vos enganéis: nem imorais, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas, nem ladrões, nem

³⁸⁷ DIDACHÉ, em I. P. LAMELAS, *Didaqué e Doctrina Apostolorum*, Edição bilingue, Alcalá, UCP, Lisboa, 2004, 245-255.

³⁸⁸ Cf. A. H. MIRANDA, *A figura do penitenciário no desenvolvimento histórico canónico do sacramento da penitência*, 19.

³⁸⁹ Cf. K. RAHNER, *La penitenza della Chiesa: Saggi teologici e storica*, Cinisello, Balsamo, 1992³, 339-340.

avarentos, nem maldizentes, nem os que se dão à embriaguez, nem salteadores possuirão o Reino de Deus» (1Cor 5, 9-13.).

3.3.2 Clemente de Roma

Para a evolução da vida penitencial da Igreja primitiva, a Carta de Clemente de Roma aos Coríntios fornece-nos alguma informação importante sobre o espírito que animava a vida da comunidade primitiva.

A Carta de Clemente de Roma aos Coríntios motivada pela rebelião de alguns cristãos mais jovens contra os presbíteros que dirigiam a Igreja local (cf. Cap. I-VII), é um veemente apelo à conversão pessoal e comunitária. Ora, se em Corinto se verificaram tais abusos por parte destes jovens contestatários, a carta deixa entrever que tal situação foi motivada pelo enfraquecimento da caridade e de outras virtudes cristãs indispensáveis. Por isso, o Bispo de Roma convoca os seus fiéis à humildade e ao amor fraterno, duas virtudes verdadeiramente constitutivas do ser da Igreja:

«Sendo nós pois uma a porção santa, pratiquemos tudo o que concerne à santidade, evitando a maledicência, ligações manchadas de sangue e impuras, embriaguez, sedições, paixões abomináveis, o adultério repugnante e o abominável orgulho. Efectivamente, Deus diz que resiste aos soberbos e dá a sua graça aos humildes».³⁹⁰

Antes de tudo há o feliz anúncio da graça que salva. O Senhor cheio de misericórdia antecipa-se a dar o seu perdão, o seu amor e a sua graça a fim de formar com eles uma família de santos.³⁹¹ Este anúncio deve não só encher a Igreja de Corinto de

³⁹⁰ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, em M. L. MARQUES; I. P. LAMELAS, *Clemente Romano: Carta aos Coríntios*, Edição bilingue, Alcalá, UCP, Lisboa, 2000, XXX, 1, p. 97-99.

³⁹¹ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, XXIX, 1, (97).

alegria, mas também deve encorajá-los a assumir um compromisso coerente que corresponda ao anúncio salvífico.³⁹²

A santidade a que se refere Clemente de Roma não tem unicamente uma conotação moral, mas brota de uma dimensão ontológica impressa no homem, sinal de Deus. Daí deriva que a vida em santidade é um efeito e um alargamento das virtudes desta impronta divina que se perde com o pecado. A imagem de Deus é gravada na própria natureza do homem, é ela que o eleva sobre todas as coisas criadas e o leva a agir dentro do projeto divino.³⁹³

Neste contexto, o bispo de Roma, depois de explicar a gravidade do pecado que mina a comunhão e união eclesial, exorta à humildade obediente como caminho de conversão – *μετάνοια* – os irmãos rebeldes que causavam a divisão em Corinto:

«Os ministros da graça de Deus, movidos pelo Espírito Santo, falaram da conversão [*μετάνοια*] e o mesmo Senhor de todas as coisas falou com juramento da conversão: pois eu vivo, diz o Senhor, não quero a morte do pecador senão a sua conversão, [*μετάνοια*] (cf. Ez 33, 11)».³⁹⁴

Indica a possibilidade da *μετάνοια* para todo o género de pecados³⁹⁵ é uma atitude que preserva o homem, mas a sua origem está em Deus, é fruto do amor de Deus que conduz o pecador ao arrependimento,³⁹⁶ embora sobressaia a iniciativa divina, neste processo não se elimina o papel do homem.

A *μετάνοια*, mais do que uma disciplina é apresentada pelo bispo de Roma como um conjunto de disposições internas com projeção eclesiológica: uma rotura com o

³⁹² Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, XXXIII, 4-6, (103).

³⁹³ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, XXXIII, 4-6, (103).

³⁹⁴ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, VIII, 1-2, (61).

³⁹⁵ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, VIII, 1; LI, 1; LVI, 1, (61, 135, 145).

³⁹⁶ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, VII, 5; L, 5-7, (61, 133-135).

pecado,³⁹⁷ obediência a Deus e aos seus ministros, os quais foram estabelecidos pelo Senhor para os serviços litúrgicos, onde quer que sejam realizados santamente, a eles sacerdotes, foram confiadas as funções próprias da liturgia à imagem dos levitas veterotestamentários,³⁹⁸ enquanto o leigo está vinculado aos ordenamentos leigos. As humilhações,³⁹⁹ o retorno à tradição da Igreja,⁴⁰⁰ o reconhecimento e a submissão à autoridade legitimamente constituída.⁴⁰¹ Submeter-se a Deus é no fundo: que os rebeldes aceitem a correção ou castigo pelos seus pecados.⁴⁰² Como na Didaché, a μετάνοια é algo que envolve o indivíduo e a comunidade e por isso, a Igreja tem a obrigação de vigiar, pregar e repreender os pecadores para levá-los à conversão.⁴⁰³

3.3.3 Santo Inácio de Antioquia e S. Policarpo de Esmirna

Santo Inácio de Antioquia e Policarpo de Esmirna oferecem alguns elementos comprovativos de que no início do II século, tanto no Oriente como no Ocidente, existia uma certa uniformidade quanto ao modo de tratar os cristãos caídos no pecado da heresia ou do cisma, sem de outro modo oferecer um indício específico sobre a disciplina sacramental das suas comunidades, já que não era esta a finalidade dos seus escritos. Embora os dados sobre a penitência sejam poucos, nem por isso carecem de importância, uma vez que refletem tempos e ambientes parecidos.

³⁹⁷ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, VII, 2; IX, 1; XLVIII, 1; LVII, 2; LXIII, 2, (59, 63, 129, 145, 147).

³⁹⁸ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, VII, 3; XL, 1-5; LVI, 1; LVIII, 1, (59, 115-117, 141, 147).

³⁹⁹ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, IX, 1; LVIII, 2, (63, 147).

⁴⁰⁰ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, VII, 2, (59).

⁴⁰¹ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, LIX, 1; LVIII, 1, (147).

⁴⁰² Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, XI, 1; LVI, 2-4; LVII, 1-2, (63, 141-143, 145).

⁴⁰³ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, LVI, 1. 5-6, (141-143).

São Policarpo de Esmirna, na sua carta aos Filipenses, chama a atenção dos presbíteros que cuidam da comunidade, para que a dirijam com compaixão e misericórdia, sabendo que o seu dever é corrigir os que erram e as suas falsidades. Ao mesmo tempo exorta-os para que o seu julgamento seja precedido pela misericórdia, evitando a ira, a parcialidade e os julgamentos injustos, uma vez que todos compareceremos perante o tribunal do Senhor para prestarmos contas de cada um dos nossos atos.⁴⁰⁴

A alusão aos presbíteros e ao seu agir perante aqueles que cometem faltas, parece refletir uma certa disciplina penitencial, que começava por excluir da comunidade os culpados por pecados como: a calúnia, a maledicência, o falso testemunho,⁴⁰⁵ os desejos impuros⁴⁰⁶ e o amor ao dinheiro. Policarpo refere-se inclusivamente ao exemplo pejorativo do presbítero Valente⁴⁰⁷ acerca da penitência, convidando os demais presbíteros a não ignorar o julgamento do Senhor e a praticar uma verdadeira penitência.

Em Santo Inácio de Antioquia emerge a preocupação pela unidade⁴⁰⁸ e pela fidelidade à tradição apostólica perante as perseguições das correntes heréticas e cismáticas que confundiam os irmãos – docetismo e judaísmo.⁴⁰⁹ Por este motivo, S. Inácio persuade a comunidade a estar vigilante e precaver-se de tais erros, e faz referência ao tratamento que procura preservar os pecadores ou penitentes no quadro da vida cristã nascida do batismo.

⁴⁰⁴ POLICARPO DE ESMIRNA, *Carta aos Filipenses*, em *Série patrística*, Família Católica, 2019, Kindle, 6.

⁴⁰⁵ POLICARPO DE ESMIRNA, *Carta aos Filipenses*, 4, 3.

⁴⁰⁶ POLICARPO DE ESMIRNA, *Carta aos Filipenses*, 5, 3.

⁴⁰⁷ POLICARPO DE ESMIRNA, *Carta aos Filipenses*, 11, 4.

⁴⁰⁸ Cf. J. J. AYÁN CALVO, *Ignacio de Antioquia-Policarpo de Esmirna: Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Madrid, 1991, 77-78.

⁴⁰⁹ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Magnésios*, 1,1; 8, 1-2; 10, 3; 11, 1 (SC 10 bis, 80. 86. 90); *Carta aos Tralianos*, 1,1; 6, 1-2; 9, 1-2 (SC 10 bis, 94. 98.-102); *Carta aos Filadélfios*, 3,3; 8,1 (SC 10 bis, 122. 126); *Carta aos Esmirnenses*, 1, 1-2; 2,1; 3, 1-3; 5,1-3 (SC 10 bis, 132-134. 136).

A negação da Encarnação por parte das correntes docetistas provocou uma maior reflexão sobre o mistério pascal de Jesus Cristo, a sua encarnação, morte e ressurreição como fundamento da Igreja:

«Agradeço a Jesus Cristo, que vos tornou tão sábios. De facto, constatei que sois perfeitos na fé imutável, como que pregados na carne e no espírito à cruz de Jesus Cristo e confirmados no amor do seu sangue. Estais plenamente convencidos de que nosso Senhor é verdadeiramente da descendência de Davi segundo a carne, Filho de Deus segundo a vontade e o poder de Deus, nascido verdadeiramente da virgem, batizado por João, para que toda a justiça fosse cumprida por ele. Ele foi realmente pregado por nós em sua carne, sob Pôncio Pilatos e o tetrarca Herodes. É graças a esse fruto, à sua divina e feliz paixão que nós existimos, a fim de erguer para sempre um estandarte pela ressurreição para os seus santos e fiéis».⁴¹⁰

O acontecimento do batismo de Jesus por João Batista é considerado como uma unção que purifica a água. S. Inácio considera o efeito da presença purificadora de Jesus em relação à sua paixão que transcende as situações temporais e especiais, e aqui os frutos são a participação nas águas batismais: «de fato, o nosso Deus Jesus Cristo, segundo a economia de Deus, foi levado no seio de Maria, da descendência de Davi e do Espírito Santo. Ele nasceu e foi batizado, para purificar a água na sua paixão».⁴¹¹

Depois de ter afirmado a verdadeira doutrina em contraposição com o docetismo, afirma a necessidade de conservar a comunhão com o bispo: «onde aparece o bispo, aí esteja a multidão, do mesmo modo que onde está Jesus Cristo, aí está a Igreja católica. Sem o bispo não é permitido batizar, nem realizar o ágape».⁴¹²

Neste sentido, os elementos importantes que refletem a necessidade da comunhão com o Bispo, são as celebrações licitas tanto do sacramento do batismo como do sacramento da Eucaristia, uma vez que estes atos litúrgicos são uma ação da comunidade

⁴¹⁰ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Esmirneses*, 1, 1 (SC 10 bis, 132).

⁴¹¹ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Efésios*, 18, 2 (SC 10 bis, 74).

⁴¹² INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Esmirneses*, 8,2 (SC 10 bis, 138-140).

eclesial. Ao mesmo tempo o Bispo, enquanto cabeça da comunidade, torna presente Deus em meio da sua comunidade, pois a sua potestade brota, precisamente, de uma autoridade divina, da qual ele foi tornado partícipe.⁴¹³

O Batismo, enquanto alargamento da vida divina no homem, é um sinal distintivo do cristão, e com os seus dons capacita-o para proteger a fidelidade doutrinal da fé: «não se encontre entre vós nenhum desertor. Que o vosso batismo seja como escudo, a fé como elmo, o amor como lança, a perseverança como armadura».⁴¹⁴ Para S. Inácio, o Batismo é, no fundo, a fonte e a essência pela qual se compreende o martírio, a defesa da fé e a fidelidade aos pastores: « ainda não atingi a perfeição em Jesus Cristo. Com efeito, agora estou começando a aprender, e vos dirijo a palavra como a discípulos meus. Sou eu quem teria necessidade de ser ungido por vós com a fé, a exortação, a perseverança e a paciência».⁴¹⁵

À luz da vida cristã que brota do batismo, compreende-se o sentido e a profundidade da exortação à penitência para aquele que se arrepende das suas culpas, tanto para os hereges quanto para aqueles que por causa dos seus pecados se separaram da comunhão da Igreja: «rezai sem cessar pelos outros homens, pois neles há esperança de conversão, a fim de que alcancem a Deus. Deixai que, ao menos por vossas obras, eles se tornem vossos discípulos».⁴¹⁶ A penitência é considerada antes de mais como um dom de Deus: «[...] que o Senhor conceda a eles uma verdadeira penitência»;⁴¹⁷ por isso, se insistirá frequentemente sobre a necessidade da oração da comunidade pela conversão dos

⁴¹³ Cf. P. MEINHOLD, *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden, 1979, 59, em R. ROSSI, *La formazione del Sacramento della penitenza*, 41.

⁴¹⁴ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos S. Policarpo*, 6,2 (SC 10 bis, 152).

⁴¹⁵ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Efésios*, 3,1 (SC 10 bis, 60)

⁴¹⁶ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Efésios*, 10, 1 (SC 10 bis, 66).

⁴¹⁷ POLICARPO DE ESMIRNA, *Carta aos Filipenses*, 11, 4 (SC 10 bis, 190);

hereges,⁴¹⁸ já que eles não são inimigos mas membros doentes e extraviados que Jesus pode curar.⁴¹⁹

3.4 No Pastor de Hermas

As posturas pastorais assumidas em Corinto e Filipos, podem relacionar-se com o Pastor de Hermas, marco importante na história da penitência. Também ele ensina que o batismo é a única via de remissão dos pecados. No entanto, tendo presente que o pecado é uma realidade que continua a existir e nos atinge a todos,⁴²⁰ Hermas é o principal autor pós-apostólico a falar da possibilidade do perdão dos pecados depois do batismo.

A). Contexto

Com efeito, com a expansão do Império Romano, as comunidades cristãs começaram a sofrer severas perseguições, facto que terá levado muitos cristãos a adormecerem no Senhor (cf. 1Ts 4, 15)⁴²¹ e a muitos outros que tinham recebido o batismo, a sucumbirem novamente perante as ameaças Romanas.⁴²² Nesta situação, e em muitas outras que acometeram aos cristãos, surgiram algumas questões importantes: como podem os cristãos conservar intacto o selo batismal, praticar a verdadeira castidade, e atingir aquele ideal de perfeição quando a fragilidade humana é tão grande? Deixaria de haver uma esperança de salvação para aqueles que caíram no pecado, sendo deste

⁴¹⁸ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Efésios*, 10, 1 (SC 10 bis, 66); *Carta aos Esmirnenses*, 4,1 (SC 10 bis, 134-136).

⁴¹⁹ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Efésios*, 7, 1-2 (SC 10 bis, 62-64).

⁴²⁰ Cf. *Vis.* I, 1, 2 ; *Vis* II, 6 (2), 2-3 ; cf. *Vis* III, 17 (9), 7-10 (SC 53 bis, 77. 91. 125).

⁴²¹ Cf. *Vis.* III, 10 (2), 1 (SC 53 bis, 103).

⁴²² Cf. Cap. I, 1.1.2; 1.1.3 deste trabalho.

modo, condenados perpetuamente a viver sob o jugo do pecado? Como explicar para aqueles batizados que se arrependeram e quiseram fazer penitência, que o Deus da misericórdia não aceita o seu arrependimento sincero e autêntico, e que não os aceita entre os seus eleitos?

No fundo, é a estas questões que Hermas pretende dar uma resposta. O autor objeto de uma admirável revelação que é essencial para introduzir uma nova doutrina, ou seja, a possibilidade de uma penitência pós-batismal. De facto, o Quarto mandamento, a parte mais importante da obra sobre a penitência, reflete o apelo misericordioso de Deus que se mostra disposto a perdoar ao pecador as suas muitas transgressões, pedindo do mesmo, por sua vez, um deliberado acolhimento, uma profunda mudança moral e uma total submissão ao seu Senhor, noutras palavras, a conversão. A mensagem da qual Hermas é porta-voz, traz esperança para aqueles que tinham desistido da salvação. É o rosto bondoso do Pai que não desiste do pecador, nem quer que o apelo do seu Filho seja frustrado.⁴²³ Ele, que conhece a enfermidade do homem e a astúcia do diabo, usa de piedade para com a sua criatura⁴²⁴ e assegura-lhe a cura dos seus pecados⁴²⁵ através da μετάνοια.

3.4.1 Αμαρτία

A obra do Pastor abre a narrativa de uma forma, que pode considerar-se não comum. Começa por apresentar uma situação na qual Hermas é o sujeito do pecado: «[a Rodhe], vi-a banhar-se no rio Tibre, dei-lhe a mão e retirei-a para fora do rio. Ao ver a sua formosura, discorria no meu coração [...], seria feliz, se desposasse uma mulher com

⁴²³ Cf. *Sim.* VIII, 77 (11), 1(SC 53 bis, 287).

⁴²⁴ Cf. *Mand.* IV, 31 (3), 4-5 (SC 53 bis, 161).

⁴²⁵ Cf. *Mand.* IV, 29 (1), 11 (SC 53 bis, 157).

esta formosura» (cf. *Vis.* I 1,1). O pecado neste sentido é apresentado como um “desejo perverso” (cf. 1.5), com um impulso e uma força que sobe ao coração do homem e o move a pecar. Esta força contrária ao homem impele-o a levantar-se contra Deus: «Teus filhos rejeitaram Deus, blasfemaram contra o Senhor» (6.2), negando-o como único Senhor. Noutras palavras, o pecado é a manifestação da rivalidade e do diabo sobre o homem.⁴²⁶

A realidade do pecado não é só uma ofensa de natureza jurídica ou pessoal que o homem faz a Deus, mas é também a autodestruição de si mesmo, como consequência da rotura do seu relacionamento com Deus, com os homens e com a criação. O homem, quando peca, não ofende primordialmente a Deus, mas a si mesmo, e por consequência a Deus, uma vez que foi Ele quem o criou à sua imagem e semelhança (cf. Gn 1, 26). É este facto que desperta a ira divina (cf. *Vis.* I, 3.1), pois o pecado não só priva Deus de algo que lhe pertence como destrói no homem a verdadeira glória e a liberdade, frutos dos dons previamente acolhidos na confiança e na gratuidade em Deus através dos sacramentos: «ouvi dizer que não há outra penitencia senão aquela que nos é dada pelo batismo. Entendeste bem, quem recebeu o perdão dos pecados nunca mais devia pecar, mas permanecer puro» (31, 1-2). Assim sendo, pecar é negar a dependência do homem em relação a Deus, e na sua autonomia experimentar a rebelião da realidade contra Ele.

O pecado tem sempre uma dimensão social devido ao vínculo de solidariedade que une toda a família humana: «não digas mal de ninguém, nem escutes de bom grado quem o faz [...] do contrário tornas-te solidário no pecado do maledicente» (cf. 27, 2), quanto mais cresce a descomunhão com Deus, tanto mais cresce a solidariedade com o mal, que a manifesta e a consolida. A desordem do pecado incide na vida da comunidade

⁴²⁶ Cf. K. RAHNER, *sobre el concepto teológico de concupiscencia*, em *Escritos teológicos I*, Madrid, 1967, 318 – 419; S. LYONNET, *La historia de la salvación en la carta a los Romanos*, Salamanca, 1967, 65-90; J. M. GONZALEZ RUIZ, *El pecado original según san Pablo*, em *EstudioBiblico* 17, 1958, 170-173.

humana e eclesial: «tornastes-vos duros e não quereis purificar os vossos corações e unir a vossa mente [...] para que alcanceis misericórdia» (cf. 17 (9), 4-8). Os egoísmos individuais envenenam a vida e refletem-se na rivalidade, na injustiça, na crueldade e no despreço: «olhai, pois, que as vossas discórdias não vos arrebatem a vida, como quereis vós educar os eleitos do Senhor quando vós não tendes educação?» (17 (9), 9-10).

A divisão interior manifesta-se de modo concreto na tristeza, realidade contrária à alegria que está ligada à presença de Deus. A tristeza é o fruto amargo do pecado: «é o mais iníquo de todos os espíritos [...] ela arruína o homem e contristece o Espírito Santo» (40, 2); ela faz com que o homem se esconda de Deus. Rouba ao homem a paz e a capacidade de gozar e de repousar no bem. Mas não só, o Pastor também enfatiza que a tristeza pode salvar: «como a tristeza contristece o espírito santo e de novo volta a salvar» (41 (2), 1), ela surge como uma espada de dois gumes que penetra até dividir a alma e o espírito, as juntas e a medula (cf. Hb 4, 12), mas ao mesmo tempo salva.

Por causa da ação pecaminosa praticada, o homem sente a necessidade de reconhecer a sua falta e de voltar para JHWH que é movido totalmente de misericórdia – “rahamim” (cf. 3.2; 31, (3), 5; cf. Gn 49, 25; Sl 127,3; Jr 1,5), e, deste modo, recuperar a sua relação primitiva com Ele (cf. Dt 30, 2-3).

Portanto, a apresentação da tristeza pelo pecado é já no Pastor o princípio do seu abandono e o começo dum caminho de conversão (cf. *Sim.* VII 66,4; cf. Sl 34, 15; 37, 27).

3.4.2 Μετάνοια

Apesar do elevado teor de santidade que caracteriza a comunidade cristã (cf. *Sim.* VIII 67 (1), 16), Hermas é consciente da fraqueza e da falibilidade dos membros que a

compõem. Embora seja verdade que o indivíduo uma vez que tenha recebido o sacramento, deve conservá-lo “sem mancha nem ruga”, ou nos termos do Pastor, «quem recebeu o batismo não deve pecar mais», também é verdade que o selo batismal não se conserva intacto.⁴²⁷ Os frutos do batismo devem ser uma realidade capaz de levar o batizando a ter uma vida totalmente cristã. Assim o juízo escatológico dependerá da sua conduta de vida e dos frutos produzidos, pelo uso destes dons, na glorificação de Deus.⁴²⁸

A vida de santidade como dom divino é o requisito indispensável que se estende a todos os membros da Igreja visível, constituída tanto de santos como de pecadores, para poderem ser dignos de tomar parte na Igreja eterna e invisível. Hermas lembra que na conceção primitiva acreditava-se na possibilidade de se poder conservar intacta a pureza do batismo com a ajuda da graça, daí a afirmação que o batizado não devia pecar mais.⁴²⁹ Deste modo, perspectivava-se, a hipótese de conciliar a realidade da santidade própria da Igreja, ao lado da realidade do pecado e da falibilidade dos seus membros.

O exemplo que Hermas apresenta para falar deste dom concedido por Deus, é o da mulher adúltera que é acolhida pelo seu marido:

«Se o marido não receber a sua mulher peca e responsabiliza-se por um grande pecado. Aliás, deve receber-se sempre o que pecou e se arrependeu, não, porém muitas vezes, pois, para os servos de Deus a penitência é uma só».⁴³⁰

Esta referência que parece evocar Os 1-3, diz precisamente que a misericórdia de Deus é de tal forma grande que não desiste de acolher o pecador arrependido. Embora o pecado tenha separado o homem da presença de Deus, Ele quer reconquistá-lo novamente para junto de si, porque o ama chama-o a entrar novamente em comunhão com Ele. A

⁴²⁷ Cf. *Mand.* IV, 31 (3), 2-5 (SC 53 bis, 159-161).

⁴²⁸ Cf. *Sim.* VIII, 68 (2), 2-9 (SC 53 bis, 263-267).

⁴²⁹ Cf. *Mand.* IV, 31 (3), 2 (SC 53 bis, 159).

⁴³⁰ Cf. *Mand.* IV, 29 (1), 8 (SC 53 bis, 155).

resposta do pecador a este apelo divino deve ser, portanto, a *μετάνοια* – conversão e uma atitude continuamente penitente. Ora, este olhar misericordioso do Pai que não olha para o pecado, mas para o pecador é o que deve ter a Igreja para com aqueles que erram, a fim de que estes pecadores, uma vez readmitidos na comunidade, possam exercer dignamente os seus direitos de batizados. Neste sentido, Hermas destaca um dos deveres fundamentais da Igreja, que consiste precisamente em velar por que estes cristãos que se arrependeram sejam conduzidos à penitência. Não basta unicamente que estes mostrem estar “aparentemente” arrependidos, é necessária a submissão à prática penitencial, a qual compete à Igreja ordenar, dirigir e vigiar:

«Mas Senhor, eis que se arrependeram de todo o coração [...] pensas que os pecados são imediatamente perdoados? De modo nenhum; é necessário que aquele que se arrepende, castigue a sua alma, seja provado em toda a espécie de provações: E quando suportar as provações que lhe sobrevierem, aquele que tudo criou e consolidou compadecer-se-á totalmente até às entranhas e dar-lhe-á algum remédio»⁴³¹.

Ora, segundo o Hermas, só Deus concede o perdão e o concede ao penitente, quando a penitência for suficiente. Embora o texto não explicita o relacionamento entre o perdão da Igreja e o perdão de Deus, é evidente que tal relação existe. O caráter sacramental da penitência acompanhada pela Igreja está claramente atestado. Por causa do seu efeito, o perdão dos pecados é equiparado a um segundo batismo,⁴³² por isso se afirma que assim como o batismo é irrepitível assim deve ser a penitência.⁴³³

⁴³¹ Cf. *Sim.* VII, 66, 4 (SC 53 bis, 257).

⁴³² Cf. A. VERHEUL, «*El sacramento de la reconciliación a través de los siglos*», em *Selecciones de teología*, 69 (1979) 55-57.

⁴³³ Cf. I. P. LAMELAS, *Introdução*, em HERMAS, *O Pastor*, 28-29: Na sua obra, Hermas pretende oferecer uma mensagem de esperança através de um forte apelo à conversão. Com isto supera uma interpretação de restrição absoluta a uma remissão dos pecados pós-batismais. “A mensagem penitencial comunicada a Hermas, a qual permite uma (e apenas uma) oportunidade de penitência pós-batismal, insere-se neste clima “extraordinário” e de urgência apocalítica”.

Segundo Hermas, este tipo de penitência estende-se a todos os pecadores sem exceção, não existem pecados irremissíveis,⁴³⁴ inclusive aqueles que pecaram gravemente praticando a apostasia⁴³⁵ e o adultério⁴³⁶ estão sujeitos à misericórdia divina. Portanto, esta penitência que é anunciada por Hermas e que é aplicável a todas as disposições internas que são contrárias ao espírito da penitência e à indispensável conversão interior, mostra o rosto misericordioso de Deus, cuja intenção é arrancar o pecador da morte (cf. Mt 18, 14) para lhe dar uma vida nova. Assim sendo, os únicos que não podem ser abraçados por este dom de Deus são os pecadores obstinados no seu pecado, que se recusam a acolher este apelo divino, como o demonstra o exame dos ramos de salgueiro ao representar os diversos tipos de crentes.⁴³⁷

Neste sentido, A penitência é mais ou menos frutuosa para aqueles que a acolhem tal como ela é, ou seja, um dom gratuito de Deus, que deve ser acompanhado simultaneamente com ações penitenciais, tais como o jejum e a oração, que demonstrem verdadeiramente este arrependimento por parte do penitente (cf. *Sim.* V, 54 (1), 2-5). Os frutos, neste sentido, dependem da caminhada⁴³⁸ que o pecador realiza. Assim, quando a expiação da falta é cumprida, o pecador realiza a renovação interior e retorna ao estado de inocência,⁴³⁹ isto é, à relação filial com Deus, cujo pecado tinha destruído. Logo, torna-se claro que a regra de uma penitência única e pós-batismal de Hermas tem evidentemente um fundo pedagógico e pastoral.

⁴³⁴ I. P. LAMELAS, *Introdução*, em HERMAS, *O Pastor*, 31: “Hermas não diz que após o batismo não seja possível o perdão dos pecados, mas que “após este solene chamamento” (...), os que antes foram “chamados” (...) pelo batismo não disporão doutra oportunidade. Porquê “uma única penitência”? Primeiro par anão se promover nem incentivar o pecado (29, 11); depois porque a repetição de faltas graves após o pecado é indício de falso arrependimento e, portanto, a penitência seria ineficaz (31,6 6)”

⁴³⁵ Cf. *Sim.* VIII, 75 (9), 1 (SC 53 bis, 283).

⁴³⁶ Cf. *Mand.* IV, 29 (1), 8-11 (SC 53 bis, 155-157).

⁴³⁷ Cf. *Sim.* VIII, 67 (1), 4-6 (SC 53 bis, 261).

⁴³⁸ Cf. A. H. MIRANDA, *Figura do penitenciário no desenvolvimento histórico-canónico do sacramento da penitência*, 22.

⁴³⁹ Cf. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, 17-18.

Nesta ordem de ideias, a Igreja tem um papel fundamental, uma vez que a mensagem de conversão mediada por Hermas deve ser comunicada aos chefes da Igreja de Roma, para que através desta chegue a toda a Igreja.⁴⁴⁰ Esta tem como objetivo fundamental fazer entrar o pecador na torre “imagem da Igreja dos Santos”, o que, de acordo com a eclesiologia de Hermas, não aconteceria sem a readmissão na Igreja visível:⁴⁴¹ «É necessário acolher o pecador que faz penitência».⁴⁴²

3.5 Entre o inverno e o verão

A terceira e quarta parábola do pastor tratam, sob dois planos em antítese, o mesmo tema.⁴⁴³ A primeira parábola refere-se à dimensão terrena, ao momento presente, à realidade concreta dos homens que vivem no mundo, “os justos e os injustos”. Eles são comparados a árvores secas que no inverno não se diferenciam umas das outras, são todas semelhantes entre si (cf. Sim. III); a segunda parábola, ainda mais escatológica, refere-se ao mundo futuro como um verão para os justos e um inverno para os pecadores. Aí, os justos são como árvores verdejantes, que mostrarão visivelmente os seus frutos, enquanto os pecadores, pelo contrário, são como árvores secas e estéreis, que serão consumidos como madeira pelo fogo (cf. Sim. IV).

O diálogo entre Hermas e o pastor, que se desenvolve de forma natural e com simplicidade, põe a claro uma questão sempre viva na Igreja primitiva: a impossibilidade de se separarem, aqui na terra, os justos dos pecadores. Ilustrando, deste modo, a condição

⁴⁴⁰ Cf. *Vis.* II, 8 (4), 2 (SC 53 bis, 97).

⁴⁴¹ Cf. C. VOGEL, *Le pêcheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, 18.

⁴⁴² Cf. *Mand.* IV, 29 (1), 8-9 (SC 53 bis, 155).

⁴⁴³ Cf. M. MARIN, *Sulla fortuna delle Similitudini III e IV di Erma*, em *VetChr* 19, 1982, 331.

da Igreja na sua dimensão histórica e escatológica, por meio de uma linguagem “cósmica”.

A terceira parábola manifesta inicialmente a vontade do Pastor, apresentando a Hermas uma imagem natural, “vegetal”, a fim de despertar nele o seu interesse, por uma revelação ainda maior: «mostrou-me muitas árvores que não tinham folhas, mas pareciam-me como que secas [...] E perguntou-me: vês estas árvores?». Neste diálogo, o Pastor não quer deixar dúvidas, nem sobre o que pretende, nem a quem se destina. Por isso, responde imediatamente à questão que se levanta com uma categórica afirmação: «[estas árvores] são os que habitam neste mundo» (cf. Sim. III, 58,1).

Com efeito, o símbolo da árvore resume em si todas as realidades que estão sob a terra e as do céu. Em muitas civilizações o cosmos é representado por uma árvore gigante. E todos os seres vivos da natureza estão diretamente relacionados com a árvore.⁴⁴⁴

Pela sua verticalidade, a árvore é vista como um caminho que vai do “inferno” subterrâneo para céu, passando pela terra. Na sua verticalidade ela mantém uma certa semelhança com o ser humano, a partir de tudo aquilo que a compõe: as suas raízes são os pés, o seu tronco são as pernas, os ramos são os braços e a copa da árvore é a sua cabeça. Neste sentido, a afirmação: «estas árvores são os que habitam o mundo», tem como objetivo ser um instrumento educacional que ajude Hermas a entender o enorme apelo que é feito pela conversão: «Desembaraça-te dos teus negócios e não peques mais».

Ora a riqueza deste simbolismo da árvore reside no facto de ela ser expressão da vida, que se renova continuamente, como diz o livro de Jó:

«porque, para a árvore, há uma esperança: cortada, pode ainda reverdecer e deitar novos rebentos. Se a sua raiz estiver envelhecida na terra, e o seu tronco estiver morto no solo, ao contacto como a água reverdecerá e deitará ramos como uma planta nova» (Jó 14, 7-9).

⁴⁴⁴ Cf. H. ALVES, *Árvore*, em *Simbolismo na bíblia*, Bíblica, Lisboa, 51-60.

A árvore que nasce da terra e renasce das suas raízes, que “morre” no inverno e “ressuscita” na primavera, torna-se o eixo que une todas as coisas do mundo. Ela é um dos elementos cósmicos mais significativos da vida cíclica, porque simboliza a vida, o fim da vida, a vida em permanente renovação, em suma, a vida plena que é manifestada em Jesus Cristo e da qual o evangelista S. João dá testemunho: «Nele estava a vida [de tudo o que veio a existir] e a vida era a luz dos homens» (cf. Jo 1, 4). Por isso Jesus exige que os discípulos sejam árvores cheias de vida e de frutos. Não se pode ser árvores estéreis, apenas com folhas: «Toda árvore boa dá bons frutos, e toda árvore má dá maus frutos. A árvore boa não pode dar maus frutos. Toda árvore que não dá bons frutos é cortada e lançada no fogo. Pelos frutos, pois, os conhecereis» (Mt 7, 17-20; cf. Lc 6, 43-44).

Ora sob esta simbólica Hermas toca um tema que será reiterado no cristianismo antigo, que insistirá em afirmar que “os cristãos neste mundo, não se distinguem dos demais homens” (Diogneto, V), senão pela sua cidadania paradoxal, porque a sua cidade é o Céu⁴⁴⁵, como afirma o autor do pastor:

«Vós os servos de Deus sabeis que habitais em terra estrangeira, pois a vossa cidade está muito longe [...] considera que habitando em terra estrangeira, nada mais prepares para ti, senão quanto te baste e prepara-te, para que, quando o senhor desta cidade te quiser expulsar, por não cumprires a sua lei, saias da sua cidade e te dirijas à tua e, com alegria e sem afrontas, cumpras a tua lei»⁴⁴⁶

À luz desta passagem entendemos o prometido “*futuro absoluto*”⁴⁴⁷ e definitivo de que fala Hermas, isto é, o verão para os justos, no qual «a misericórdia do Senhor

⁴⁴⁵ Cf. H. I. Marrou. *À Diognèt*, SC 33 bis, Paris, 1965, V-VI.

⁴⁴⁶ *Sim.* I, 50, 1-6 (SC 53 bis, 211-213).

⁴⁴⁷ Cf. Y. CONGAR, *A Igreja sacramento de salvação*, São Paulo, Paulinas, 1977, 203.

resplandecerá e serão reconhecidos todos aqueles que servirem a Deus».⁴⁴⁸ Entretanto, os cristãos devem estar no mundo com os outros homens, mas «sem servir a humanidade para que este mundo permaneça o que é ou seja conservado como é, mas para que mude e se torne o que lhe é prometido»,⁴⁴⁹ isto é, a vida eterna, pois assim afirma o Pastor: «todos os que purificarem os seus corações das vãs paixões deste século, guardá-la-ão e viverão para Deus».⁴⁵⁰

Ora a Igreja edifica-se nos seus membros quando estes reconhecem a realidade e a vivem com diligência. Mas a realidade é que o mundo passa e tudo é dom gratuito. Assim, ser membro do corpo de Cristo e contribuir para a sua edificação (cf. *Vis.* III, 10 (2), 6) consiste em viver no mundo numa dimensão diferente da que vivem os outros homens, ou seja, desembaraçado dos muitos negócios que induzem ao pecado,⁴⁵¹ por que, como afirma S. Paulo, a «raiz de todos os males é o amor ao dinheiro, por causa do qual alguns se desviaram da fé e se enredaram em muitas aflições»⁴⁵²

Assim sendo, desembaraçar-se é igual a viver na dimensão de Jesus Cristo e do Espírito, como uma nova criatura. Significa viver na obediência da fé que não se gloria,⁴⁵³ no trabalho do amor que tudo suporta,⁴⁵⁴ na paciência vigilante da esperança, tentando corresponder ao dom que Deus nos fez em Jesus Cristo⁴⁵⁵ e que nos foi transmitido pelo Batismo.¹¹⁹

A Igreja, que é edifício sempre em construção, é formada por todos aqueles que receberam a graça através do anúncio e foram marcados com o selo do Batismo.⁴⁵⁶ Mais,

⁴⁴⁸ Cf. *Sim.* IV, 53, 2 (SC 53 bis, 221).

⁴⁴⁹ Cf. Y. CONGAR, *A Igreja sacramento de salvação*, 204.

⁴⁵⁰ Cf. *Mand.* XII, 49 (6), 5 (SC 53 bis, 209).

⁴⁵¹ Cf. *Sim.* IV, 53,5 (SC 53 bis, 223).

⁴⁵² 1Tm 6, 10; Cf. *Sim.* VIII, 74 (8), 2 (SC 53 bis, 281).

⁴⁵³ Cf. *Vis.* III, 9 (1), 5 (SC 53 bis, 99-101).

⁴⁵⁴ Cf. *Mand.* VIII, 38,10 (SC 53 bis, 181).

⁴⁵⁵ Cf. *Mand.* V; *Sim.* VIII 73 (7), 6 (SC 53 bis, 163-169. 281).

⁴⁵⁶ Cf. *Sim.* IX 92 (15), 4 – 93 (16), 1-4 (SC 53 bis, 327-329).

é formada por aqueles que antes não eram povo, mas que agora o são, porque se despojaram da morte, morrendo para a vida passada e, deste modo, entraram no Reino Deus (cf. *Sim.* IX, 92 (15), 4).

Este novo povo é formado por aqueles que Deus conquistou para si e “regenerou pela ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos para uma esperança viva, para uma herança incorruptível [...] reservada nos céus” (cf. 1Pdr 1,3). Por esta razão, os justos estão no inverno do mundo (cf. *Sim.* III, 58, 2) e no deserto⁴⁵⁷ como quem está num lugar estrangeiro.⁴⁵⁸

Esta situação, que é evocada pelo simbolismo cósmico do inverno, não expressa um desinteresse dos justos em relação ao mundo, antes pelo contrário, evoca a esperança salvífica, ou seja, o verão, que não vem do mundo nem dos homens, mas daquele em quem acreditam, Jesus Cristo (cf. 1Pdr 1,9; 2,2; 4,13).

A pergunta que o pastor dirige a Hermas: “como pode um tal homem pedir alguma coisa ao Senhor e ser atendido, se não serve o Senhor?” É uma chamada, não só a Hermas como à sua comunidade, a desembaraçar-se de tudo aquilo que os faz descurar a sua missão fundamental,⁴⁵⁹ ou seja, serem a alma do mundo.⁴⁶⁰ Deste modo, todos aqueles que guardarem os mandamentos⁴⁶¹ e neles caminharem, vivem para Deus. Torna-se assim claro o apelo à conversão que o Pastor dirige a Hermas e a toda a sua casa, cujo objetivo é que, no dia do Senhor,⁴⁶² eles sejam encontrados na simplicidade, na pureza, na

⁴⁵⁷ Cf. 1Pdr 1, 17

⁴⁵⁸ Cf. *Sim.* I, 50, 1 (SC 53 bis, 211); *A Diogneto*, V-VI; TERTULIANO, *Apologéticum*, XLI, 3; CIRPIANO, *Ad Demetrianum*, 19, ID., *De mortalitate*, 8; M. MARIN, *Sulla fortuna delle Similitudini III e IV di Erma*, 331-340.

⁴⁵⁹ Cf. *Sim.* IX, 103 (26), 2 (SC 53 bis, 343).

⁴⁶⁰ Cf. *A Diogneto* V-VI.

⁴⁶¹ Cf. *Mand.* I-XII (SC 53 bis, 145-209).

⁴⁶² Cf. *Sim.* IX, 108 (32), 2 (SC 53 bis, 353).

inocência e na incorruptibilidade.⁴⁶³ Portanto, como filhos obedientes não devem conformar-se com os seus desejos passados,⁴⁶⁴ a fim de viverem para Deus.

Ora, é no mundo que se dá, entretanto, o confronto entre a Igreja e a anti-igreja. Os símbolos da mulher idosa (cf. *Vis.* I, 2,2) e da resplandecente virgem (cf. *Vis.* IV, 23 (2), 1) surgem como oposição à ímpia e depravada babilónia (cf. *Ap* 14,8; 16, 19), que procura destruir a Igreja, por meio da apostasia (Cf. *Sim.* IX, 96 (19), 2) e das falsas doutrinas (cf. *Sim.* IX, 99 (22), 2). Neste sentido, a comunidade cristã, vivendo no meio de muitos perigos, é convidada a não se deixar seduzir,⁴⁶⁵ a fim de permanecer na casa de Deus.⁴⁶⁶ Pois, por ser Igreja, oprimida, provada,⁴⁶⁷ protegida e triunfadora,⁴⁶⁸ é também Igreja constantemente convocada por Deus na revelação de Jesus Cristo através do Espírito e por meio do profeta.⁴⁶⁹

3.6 Igreja santa, de pecadores

A eclesiologia de Hermas, além de assumir uma dimensão ideal – “igreja pré-existente” (cf. *Vis.* II, 8 (4), 1); “a Igreja dos santos e escatológica” (cf. *Vis.* III; *Sim.* IX), reveste-se igualmente de uma dimensão concreta e histórica. É da Igreja, neste tempo, dos homens santos e pecadores, necessitados de salvação.

⁴⁶³ Cf. *Mand.* I, 27, 7 (SC 53 bis, 149).

⁴⁶⁴ Cf. *Mand.* XII (SC 53 bis, 199-209).

⁴⁶⁵ Cf. *Sim.* IX, 92(15), 3 (SC 53 bis, 325-327).

⁴⁶⁶ Cf. *Sim.* IX, 90 (13), 9 (SC 53 bis, 323).

⁴⁶⁷ Cf. *Vis.* IV (SC 53 bis, 133-141).

⁴⁶⁸ Cf. *Vis.* III; *Sim.* IX (SC 53 bis, 99-133. 289-357).

⁴⁶⁹ Cf. *Sim.* IX, 91 (14), 3-6 (SC 53 bis, 323-325).

3.6.1 A Igreja Santa

O primeiro qualificativo com que os cristãos designaram a Igreja foi Santa.⁴⁷⁰ Sem dúvida, porque este adjetivo que é próprio e exclusivo de Deus «Só tu és santo» (Ap 15, 4), refere o vínculo da Igreja com o mistério trinitário de Deus e com o mistério de Jesus. Deste modo, «a Igreja [...] não pode deixar de ser santa» (cf. LG 39). A sua santidade é também indestrutível, pelo facto de surgir da ação definitiva e escatológica de Deus em Cristo pelo Espírito,⁴⁷¹ como refere não só São Paulo: «Cristo amou a Igreja, e por ela Se entregou, para a santificar, purificando-a no batismo da água pela palavra da vida, para a apresentar a si mesmo como Igreja gloriosa sem mancha nem ruga, nem qualquer coisa semelhante, mas santa e imaculada» (Ef 5,25-27); mas também, nas saudações que dirige S. Inácio de Antioquia nas suas cartas, quer à Igreja de Trales quer à Igreja de Esmirna, de que S. Policarpo era bispo.

Numa saudação cheia de significado eclesiológico S. Policarpo de Esmirna une pela primeira vez, e terminologicamente, a Igreja particular e a Igreja universal, a santidade e a catolicidade. Pois declara: «A Igreja de Deus, que habita como estrangeira em Esmirna, para a Igreja de Deus que vive como estrangeira em Filomélio, e a todas as comunidades da santa Igreja católica que vivem como estrangeiras em todos os lugares».⁴⁷²

Este atributo, “*Ecclesia Sanctam*”, é por sua vez salientado por Hermas, por três vezes,⁴⁷³ ao longo da sua obra. Esta qualidade da Igreja é a partir da alegoria, quer da mulher idosa, quer da virgem que lhe aparece. Diz Hermas:

⁴⁷⁰ Cf. I. P. LAMELAS, *Sim Cremos. O Credo comentado pelos Padres da Igreja*, Lisboa 2013, 270-271; F. JOHANNES; L. MAGNUS, *L'eventyo salvífico nella comunità di Gesu Cristo I*, em *Mysterium Salutis* VII, Queriniana, 1972, 553.

⁴⁷¹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesología*, em *Sapientia fidei*, BAC, Madrid, 1998, 313.

⁴⁷² POLICARPO DE ESMIRNA, *introdução*, em *Martírio de São Policarpo bispo de Esmirna*, 89.

⁴⁷³ Cf. *Vis.* I, 1, 4 ; 3, 4 ; *Vis.* IV, 22 (1), 3 (SC 53 bis, 79. 85-87. 133).

«[...] veio ao meu encontro uma virgem, adornada como se viesse a sair do tálamo nupcial, toda revestida de branco,⁴⁷⁴ sandálias brancas, velada até à face, com um diadema sobre o seu véu. Tinha, contudo, os cabelos brancos⁴⁷⁵ [...], reconhece que era a Igreja» (cf. *Vis.* IV, 23 (2), 1-2).

A identificação total do significado com o seu significante: “Sede santos, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo” (cf. Lv 19, 2) é transmitido por Hermas a partir de uma detalhada descrição metafórica da noiva, toda ornamentada de pureza e de beleza.⁴⁷⁶ Ora essa dignidade que a envolve⁴⁷⁷ exprime o amor incondicional que lhe foi dado pelo seu esposo,⁴⁷⁸ particularmente no batismo e na eucaristia, centro de todos os sinais eclesiais de salvação. Mas não só, também pela participação dos crentes tanto na vida da Igreja santificada por Cristo desde a criação do mundo,⁴⁷⁹ como nos santos dons santificantes,⁴⁸⁰ pelos quais, nasce a comunhão dos santos. Neste sentido, o termo “communio” - traduz a unificação pessoal dos indivíduos que formam a comunhão dos Sancti e das Sanctae, ou seja, de todas as pessoas santificada por Cristo.⁴⁸¹

A esta *communio sanctorum*,⁴⁸² pertencem não só os que vivem e os que viverão d.C., mas também os que no passado participaram de modo definitivo e inamovível na vida de Cristo, revestindo-se dos seus dons,⁴⁸³ e aos que a Igreja honra, habitualmente,

⁴⁷⁴ Cf. *Sim.* IX, 90 (13), 4: «As vestes das virgens são o próprio Nome do Filho de Deus» (SC 53 bis, 321).

⁴⁷⁵ Cf. *Vis.* II, 8 (4), 1: «Porque foi a primeira de todas as coisas a ser criada» (SC 53 bis, 97).

⁴⁷⁶ Cf. J. C. CARVALHO, *A simbologia da νόμῳν e do ἀπίων na escatologia do Apocalipse*, 71.

⁴⁷⁷ Cf. Mt, 22, 2 ; Cf. *Vis.* I, 2, 2 ; *Vis.* IV, 23, 1 (SC 53 bis, 81. 135-137).

⁴⁷⁸ Cf. Ef 5, 25ss.

⁴⁷⁹ Cf. *Vis.* I, 1, 6 ; 3, 4; *Vis.* II, 8 (4), 1 (SC 53 bis, 79. 85-87. 95-97).

⁴⁸⁰ Cf. M. CETTINA, *La Chiesa «il corpo Crismato»*, em *Corso di teologia sistemática I*, Dehoniane, Bologna, 363.

⁴⁸¹ Cf. K. MEDARD, *La Iglesia: Eclesiología católica*, 114.

⁴⁸² Cf. M. CETTINA, *La Chiesa «il corpo Crismato»*, 363: «O genitivo plural *sanctorum* pode possuir um duplo significado. O primeiro e mais neutral, e refere-se “as coisas santas”, ainda, à participação dos crentes nos bens e nos meios de salvação, ou seja, nos sacramentos, sobretudo o batismo e a eucaristia. O segundo, tendo um sentido mais pessoal, refere-se aos santos, ou seja, aos crentes, os homens e as mulheres, que receberam o Espírito».

⁴⁸³ Cf. *Sim.* IX, 90 (13), 2: «E quem são as virgens? São espíritos santos, disse ele. E de outro modo não pode o homem encontrar-se no Reino de Deus, se estas não o revestirem da sua indumentária. Pois, se

porque pode ver neles de modo concreto e pessoal a meta e a beleza da sua própria santidade não manchada pelo pecado.⁴⁸⁴ Neste sentido entende-se que a Igreja peregrina e a Igreja “consumada” formam em conjunto a comunidade do Corpo de Cristo.⁴⁸⁵ Ou seja, os santos “perfeitos” do céu formam, juntamente, com os santos peregrinos, a comunidade escatológica, que através dos muitos sinais de solidariedade, “a memória viva, a exemplaridade, a intercessão e a adoração comum de Deus na liturgia”, permanece unida para além da morte.⁴⁸⁶

Em suma, a *Ecclesia Communio Sanctorum*, só pode ser entendida adequadamente como um “nós coletivo”, como toda uma Igreja santa, que emana do próprio Cristo e do seu Espírito Santo,⁴⁸⁷ que é anterior a todas as coisas, que santifica os crentes mediante a palavra e o sacramento,⁴⁸⁸ ou seja, como *Ecclesia Sanctorum*, composta de indivíduos assim santificados.⁴⁸⁹

apenas receberes Nome do Senhor, mas não revestires a sua indumentária, nada te aproveitará. efetivamente, estas virgens são as virtudes do Filho de Deus. Se, pois, trouxeres o Nome de Deus, mas não trouxeres a sua virtude, em vão trarás o seu Nome» (SC 53 bis, 319-321).

⁴⁸⁴ Cf. *Vis.* III, 13 (5), 1: «As pedras quadrangulares, brancas e que se ajustam harmoniosamente às suas juntas, são os apóstolos, os bispos, os doutores e os diáconos, que andaram segundo a dignidade de Deus, regeram, ensinaram e serviram pura e dignamente os eleitos de Deus. Se alguns já morreram, outros ainda vivem: E entre si, sempre viveram em harmonia, mantiveram a paz e escutavam-se mutuamente. Por isso, na construção da torre as suas juntas se adaptam-se harmoniosamente» (SC 53 bis, 111-113); *Sim.* IX, 92 (15), 4-6: «As primeiras dez, disse, que foram colocadas como fundamentos, são a primeira geração; as vinte e cinco são a segunda geração dos homens justos; as trinta e cinco são os profetas de Deus e seus ministros; as quarenta são os apóstolos e os discípulos de Deus do anúncio do Filho de Deus.- porque então, Senhor, pergunto eu, entregaram as virgens também estas pedras para a construção da torre, transportando-as pela porta? – Porque, disse ele, estes foram os primeiros que trouxeram estes espíritos e não se separaram uns dos outros; nem os espíritos dos homens; nem os homens dos espíritos, mas os espíritos permaneceram neles até à morte. E se estes espíritos não tivessem permanecido neles, não teriam sido idóneos para a construção desta torre» (SC 53 bis, 327).

⁴⁸⁵ Cf. *Sim.* IX, 90 (13), 3-5 (SC 53 bis, 321).

⁴⁸⁶ K. MEDARD, *La Iglesia: Eclesiología católica*, 115.

⁴⁸⁷ Cf. J. RATZINGUER, *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1982⁵, 300-307.

⁴⁸⁸ Cf. *Vis.* III, 11 (3), 5: «A torre está a ser construída sobre as águas, porque, vossa vida foi e haverá de ser sempre salva pela água. E a torre tem o seu fundamento na palavra do Nome do Omnipotente e Glorioso» (SC 53 bis, 109)

⁴⁸⁹ Cf. K. MEDARD, *La Iglesia: Eclesiología católica*, 374.

3.6.2 Comunidade de pecadores

A nota de “santidade” que qualifica a Igreja de Deus (cf. *Sim.* IX 95 (18), 2-4) não significa que ela seja uma comunidade de santos.

A imagética da torre (cf. *Vis.* III – *Sim.* IX) deixa entrever que a Igreja é uma congregação “mista”, em caminho ou melhor, em construção, e, portanto, em conservação permanente. O tempo presente é o tempo da paciência de Deus que possibilita a conversão do homem e a renovação da Igreja. Se o pecado faz com que ela perca a sua luminosidade e beleza que lhe vem de Cristo, tornando o tempo condição de “envelhecimento”, a penitência é o antídoto contra esse “mau tempo” que pode afetar toda a comunidade dos santos no seu peregrinar a caminho da salvação.

Isso aplica-se também aos tempos de hoje. Neste mundo e neste tempo, a Igreja santa mantém a ambivalência ou mixtura de santos e pecadores, sabendo que todos os homens são ou podem ser as duas coisas. No decurso desta história a Igreja é, como dirá Santo Agostinho, “*Ecclesia permixta*”, constantemente chamada a redescobrir o seu esplendor e a sua beleza primitiva, outorgada pelo sacramento do batismo.

Sendo santa na sua origem e “cabeça”, a Igreja de Cristo é composta de indivíduos que cometem pecados, situação que é claramente sublinhada por Hermas, ao dizer que ouvira de alguns mestres que: nem para os materialistas (cf. *Sim.* IX, 97 (20) 1s), nem para os infiéis (cf. *Vis.* III, 14 (6), 2), nem para os hipócritas e mestres da mentira (cf. *Sim.* IX, 96 (19), 2s), nem para os rancorosos (cf. *Sim.* IX, 100 (23), 1s), nem para os apostatas (cf. *Vis.* II, 6 (2), 2-3), nem para os ladrões (*Sim.* IX, 103 (26), 1s) e nem para os injustos (cf. *Vis.* III, 14 (6), 4), ou seja, para todos os pecadores não haveria outra

possibilidade de penitencia a não ser aquela que tinham recebido no batismo.⁴⁹⁰ Dai que a Igreja real seja pecadora, não podendo por isso ser considerada unicamente como santa.

Se, por um lado, é compreensível e aceitável a postura rigorista, porque como confirma o Pastor, «quem recebeu o perdão dos pecados nunca mais deveria pecar, mas permanecer na pureza de vida» (*Mand.* IV, 31 (3), 3), e mais ainda, porque o batismo é a grande penitência que apaga todos pecados (cf. Rm 6, 4-6), por outro lado Hermas dá-se conta que nesta Igreja “ideal”, só os santos podem tomar parte.⁴⁹¹ No entanto, Hermas como bom conhecedor da psicologia humana, reconhece que o pecado é uma realidade contínua que atinge a todos os crentes (cf. *Sim.* X, 112 (2), 3). Portanto, se se situar a santidade da Igreja a um nível meta-empírico, esquece-se que a Igreja é composta de pessoas reais e concretas,⁴⁹² ou seja, de crentes que são pecadores. Efetivamente, apesar do sim radical pronunciado no batismo, não confiaram, totalmente, no amor de Deus manifestado em Jesus Cristo e na sua vontade salvífica (cf. *Sim.* IX, 85 (8), 1).

Ora esta fê vacilante que caracteriza os pecadores, marca, evidentemente, a Igreja.⁴⁹³ Inclusive, esta fraqueza faz com que o seu nível de santidade diminua, ou, em sentido mais concreto e histórico, o pecado faz com que a beleza e a pureza da Igreja, esposa de Cristo, sejam ofuscadas, e até moralmente ferida, como refere o pastor:

«Na primeira visão viste [a mulher – a Igreja] velha e sentada numa cadeira, porque o vosso espírito está velho e alquebrado e sem forças, por causa das vossas fraquezas e hesitações; entregastes-vos ao desalento e não confiastes os vossos cuidados ao Senhor; a vossa inteligência foi, esmagada e envelhecesteis com os desgostos».⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Cf. *Mand.* IV, 31 (3),1 (SC 53 bis, 159).

⁴⁹¹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesología*, 317.

⁴⁹² Cf. K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, em *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1967, 422ss; 433ss: «Uma Igreja sem pecado seria uma Igreja ideal».

⁴⁹³ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesología*, 321.

⁴⁹⁴ Cf. *Vis.* III 19 (11), 1 – 21 (13), 1-3 (SC 53 bis, 129-133).

O pecado dos indivíduos e a condição pecadora da Igreja têm, portanto, uma estrutura formal diferente.⁴⁹⁵ Assim, enquanto o indivíduo é o sujeito do pecado, dado que este, brota da sua liberdade, do seu obrar responsável, a Igreja, por sua vez, constitui como que a forma comunitária e objetiva desta fé danificada pelo pecado dos indivíduos. É nela que se torna patente o “resultado” social do pecado dos diferentes indivíduos. Assim, pode-se afirmar que o pecado, além de ser uma realidade na Igreja, porque os seus membros são pecadores, é também uma realidade da Igreja, porque esta como comunidade de pecadores, não existe incólume sem pessoas concretas, sendo por isto desfigurada pelo seu pecado. Por esta razão fala-se de uma *Ecclesia Peccatorum*, termo que indica que todos os seus membros, sem exceção, são pecadores.⁴⁹⁶ Quer isto dizer que, aqueles que cometem pecados permanecem como membro da Igreja apesar do seu pecado. No entanto, a sua pertença não é plena nem frutuosa para a sua salvação⁴⁹⁷. Trata-se de uma pertença exterior, ainda que real, à Igreja, porque o batizado em estado de pecado mortal priva-se da graça santificante (cf. *Vis. II*, (6), 2), que é exatamente a que lhe permite estar plenamente incorporado no Corpo de Cristo pela sua salvação (cf. Gl 3, 23-29; Ef 2, 4-10).

⁴⁹⁵ Cf. K. MEDARD, *La Iglesia: Eclesiología católica*, 375-376. Esta «condição estrutural» da igreja manifesta-se, por exemplo, quando uma mediocridade e uma apatia geral impedem quase *a priori* a um número crescente de fiéis seguir a chamada radical do evangelho, (...) ou quando uma igreja ou uma comunidade se fecham de tal forma no seu ambiente eclésias, até diluir-se numa autossuficiência institucional, que ano se abre já às necessidades reais das pessoas dentro ou fora da Igreja; ou quando o anúncio da palavra degenera num doutrinamento hostil à liberdade, ou a administração dos sacramentos (a penitencia, por exemplo) deriva num exercício subliminal do poder sobre as consciências, e a *diakonia*, na rotina assistencial, etc. Então a Igreja passa a ser «Igreja pecadora», que pode ser por sua vez, ocasião e estímulo de pecado para os indivíduos. Daí que como Igreja (...) tenha de pedir perdão e renovação diariamente.

⁴⁹⁶ Cf. K. RAHNER, *Iglesia de los pecadores*, em *Escritos de teología IV*, Madrid, 1969, 295, 313; Id., *Iglesia pecadora según los decretos del segundo concilio Vaticano*, em *Escritos de teología IV*, 314-337; Y. CONGAR, *Comment l'Église saint doit se renouveler sans cesse?*, em *Saint Eglise*, Paris, 1963, 131-154; K. MEDARD, *La Iglesia: Eclesiología católica*, 374-376.

⁴⁹⁷ Cf. K. RAHNER, *La Chiesa peccatrice nei decreti del Concilio Vaticano II*, cit., p. 443.

Ora, isto não significa que a Igreja permaneça passiva perante o pecado dos seus filhos. Antes pelo contrário, uma vez que a vitória sobre o mal se realizará totalmente no final dos tempos (cf. *Sim.* X, 114 (4), 4) ela procura a todo momento, dentro da sua missão, extirpar o mal (cf. *Sim.* IX, 100 (23), 5), “sabendo que as portas do inferno não prevalecerão contra ela” (cf. Mt 16, 18). Embora sofra por causa dos pecados dos seus membros (cf. 1Cor 12, 26), que lhe pertencem só parcialmente, procura levá-los por meio do arrependimento e da penitência a experimentar a salvação da qual ela é depositária.

Conclusão

Este trabalho teve como objetivo apresentar a eclesiológica que se encontra na obra o *Pastor* de Hermas, documento altamente considerado nos primeiros séculos da Igreja tanto oriental como ocidental.⁴⁹⁸

O *Pastor* oferece-nos uma radiografia da Igreja realista, ainda que nem sempre nítida, da comunidade cristã de Roma nas primeiras décadas do século II. Mais do que a biografia de Hermas, sempre presente como pano de fundo, interessa a radiografia da Igreja.

Com o estudo desta obra fomos descobrindo a sua riqueza inesgotável, mormente no que toca ao sentido de Igreja não só como uma realidade querida por Deus para a salvação dos homens; mas também como realidade humana e, por isso, em permanente renovação e construção.

O *Pastor* pressupõe um cristianismo marcado por estas duas convicções: por um lado, a ideia de um cristão batizado não poder pecar gravemente; por outro, a certeza da necessidade da mediação eclesial para alcançar a salvação. Aliás, a postura que fora assumida pelos rigoristas da época e que fora confirmada pelo *Pastor*, como que antecede, o que será mais tarde, a categórica afirmação de S. Cipriano de Cartago: “Extra Ecclesiam nulla salus”. De facto, como vimos ao longo deste estudo, a Igreja surge como o centro do universo, como o lugar e a razão última da existência de toda a criação.

O enquadramento autobiográfico da obra e da temática desenvolvida adquire novos contornos quando lida à luz da tradição profética e apocalíptica bem conhecidas das comunidades cristãs.

⁴⁹⁸ Cf. P. HENNE, *Canonicité du « Pasteur » d'Herms*, em *Revue Thomiste* 1, 1990, Vol. 90, 81-100.

Hermas, um homem vendido como escravo a uma mulher cristã que residia em Roma, quando se torna um homem maduro e é liberto, constitui uma família, como se fosse esta a sua vocação e missão. Entretanto, o infortúnio parece acompanhar o autor do *Pastor*, uma vez que, perante a iminente perseguição, proteger a vida parece ser muito melhor do que partir precipitadamente para o céu, como o expressa a traição da sua família, trazendo graves consequências para a vida de Hermas, a nível económico, psicológico e moral.

Dentro da comunidade cristã de Roma, o cenário não parece ser diferente do quadro familiar desenhado pelo próprio Hermas. No entanto, notamos nós, servindo-se da imagem da Igreja material que se encontrava perante si, fala de uma realidade futura, uma Igreja perfeita, sem mancha nem ruga, uma Igreja trans-histórica.

Hermas, ao revelar esta Igreja, entende que este é o destino dos cristãos que nela vivem; as três figuras da Igreja (idosa, menos idosa e jovem) dão testemunho deste forte vínculo que existe entre ela e os seus cristãos.

Para o autor do *Pastor* não é suficiente sublinhar a participação da Igreja na interceção pelos pecadores, como também acentua que a Igreja é o perdão mesmo oferecido por Deus aos pecadores, daí as consecutivas referências à preexistência da Igreja.⁴⁹⁹ Inclusive, as sucessivas transformações que a mulher idosa – a Igreja – sofre, significam a renovação que se há de operar nos seus membros até atingirem a sua perfeição, ou seja, a santidade.

Não sendo uma comunidade de anjos, encontramos na Igreja de Roma à qual Hermas se dirige, *fiéis* que conservaram verdadeiramente intacto o σφραγίς- “selo” do batismo, mas também há outros que, pelo contrário, o perderam por causa das suas próprias faltas.

⁴⁹⁹ Ver Cap. II, 2.4.

É neste enquadramento histórico que Hermas se assume como portador de uma penitência pós-batismal, a qual não só se destinava a resolver as tensões da comunidade eclesial em si, levantada certamente pelo rigorismo da época, mas visava também revigorar a Igreja fragilizada tanto pela experiência do pecado, como pelas tensões que este causava.

A partir de um grande realismo eclesial que vê na Igreja uma comunidade teândrica, e reconhecendo a dimensão social do pecado, o autor, revela-se um profundo conhecedor da realidade humana, e parte dela para encarar a realidade eclesial com algo carente de “reforma” nos costumes e nos próprios processos regeneradores. Para isso, o autor mostra-se em sintonia com a tradição bíblica, tirando partido dessa tradição para falar da penitência como caminho de regeneração e salvação comunitária.

Como vimos, o pecado não só é uma contraposição à vontade divina, mas também uma falta contra a natureza do homem e contra a sua vocação sobrenatural. Ainda, é uma falta contra a Igreja, porque a atinge no seu ser mais profundo, na sua santidade, portanto, como o pecado a desfigura, por isso, ela reage com a penitência.

Neste sentido, a Igreja terrena personificada na mulher idosa, não só enquanto *mater* mas também enquanto *magistra*, apela à conversão através da submissão à disciplina penitencial, uma vez que é por meio da penitência que a Igreja estende efetivamente o seu braço materno para corrigir o penitente, impedindo, deste modo, que os seus atos pecaminosos se tornem públicos; protegendo, por sua vez, a boa fama do fiel, o bem comum, e prevenindo do escândalo que perturba gravemente os mais frágeis na fé.

Hermas mostrou-nos como o pecado quando praticado por um cristão, membro da Igreja santa, alcança proporções novas e mais profundas. Por fazer parte deste corpo que tem Cristo por cabeça, o batizado tem o dever não só de andar conforme as disposições do espírito, mas também deve contribuir, por sua vez, para que a Igreja seja,

subjetivamente, a Igreja santa, expressão concreta da misericórdia, da graça e da santidade de Deus que reconcilia o mundo consigo em Cristo.

Na última parte do nosso trabalho pudemos, primeiramente, compreender as dimensões religiosa, histórica e comunitária do pecado. Todas estas dimensões estão fortemente presentes e de forma concomitante no texto de Hermas.

A noção neotestamentária de pecado, o qual é visto como uma realidade que abrange o homem todo e todos homens, como força capaz de afastar o homem de Deus tornando-o hostil à vontade divina também está presente na proposta de *metanoia* que é feita. “Regressar a Deus” é a melhor resposta a esse “afastamento” do verdadeiro caminho, evitando a “duplicidade” de quem pretende seguir duplas vias.

Perante este abismo que o pecado abriu entre Deus e o homem, anulando, deste modo, a aliança que Deus estabelecera com a sua criatura, prevalecerá a misericórdia de Deus que, tendo tomado a iniciativa, procurará restabelecer esta comunhão com os homens. Efetivamente, esta oportunidade requer da parte do homem uma resposta radical. Deste modo, percebemos o surgimento dos profetas e a importância da sua missão, que não só consiste em denunciar os pecados do povo em geral ou dum indivíduo em particular, mas também têm a missão de animar os pecadores às práticas penitenciais, que visam reparar os danos causados pelos pecados cometidos.

Ora, mais do que os ritos externos (jejuns, esmolas, rasgar das vestes, vestir-se de saco, deitar-se sobre cinza), os profetas movem a uma mudança mais profunda, ou seja, a um desprezo total do pecado e das ocasiões para tal, por meio da conversão que, em última instância, não é mais do que um chamamento que Deus dirige ao homem a fim que ele possa encontrar o caminho da felicidade, reorientando a vontade humana de acordo com a vontade divina, que se refere precisamente ao propósito originário de Deus.

Neste sentido, o fruto da conversão não só será o perdão dos pecados, mas também o restabelecimento da santidade de vida e a inserção na comunidade salvífica, como o demonstra o grande anúncio da segunda penitência de que Hermas é porta-voz.

De facto, este solene anúncio, imbuído de toda uma aspiração celestial,⁵⁰⁰ não contém outro objetivo que não seja este: fazer com que um maior número possível de eleitos sejam inseridos na construção da torre, a Igreja dos Santos. Assim sendo, a penitência pós-batizmal torna-se a grande novidade do *Pastor* na doutrina sobre o batismo no segundo século.

Na verdade, depois de Corinto e Filipos, o *Pastor* de Hermas representa um marco importante na história da penitência, por ser a obra mais detalhada do segundo século a falar sobre este sacramento. O quarto mandamento é a parte mais importante do *pastor* pois, para falar deste sacramento, fá-lo nestes termos:

«Se o marido não receber a sua mulher, peca, e responsabiliza-se por um grande pecado. Aliás, deve receber-se sempre o que pecou e se arrependeu, porém, não muitas vezes, pois, para os servos de Deus, a penitência é uma só».⁵⁰¹

A imagem da mulher adúltera que é acolhida pelo seu marido é um claro exemplo do que se deve fazer com o pecador que é excluído da comunidade. A partir do momento em que ela se arrepender, deve ser acolhida, assim como o excomungado na Igreja. Ele é readmitido para exercer os seus direitos de batizado. Neste sentido, a Igreja tem o dever de levar os pecadores à penitência, pois a ela compete vigiar a direção e a ordem das penitências impostas.

⁵⁰⁰ Cf. *Sim.* IX.

⁵⁰¹ Cf. *Mand.* IV, 29 (1), 8 (SC 53 bis, 155).

Tendo em conta que, para Hermas, a reconciliação sacramental não é reiterável,⁵⁰² o acolhimento na comunidade não pode ser renovado um grande número de vezes, não por princípio, mas pela não sinceridade de arrependimento. Assim, o princípio de uma penitência única condicionará a evolução da vivência deste sacramento.⁵⁰³

Este tipo de penitência estende-se a todos os pecadores sem exceção, inclusive àqueles que pecaram gravemente praticando a apostasia e o adultério. Só aqueles que não queiram converter-se não poderão alcançar este dom gratuito do perdão. Isto é demonstrado pelo rigoroso exame dos ramos (os cristãos) do salgueiro (cristo)⁵⁰⁴ e ainda pelo exame das pedras (os cristãos) que foram colocadas e depois retiradas da torre a (a Igreja).⁵⁰⁵

A penitência é mais ou menos frutuosa dependendo da caminhada que o pecador realizar. Assim, quando a expiação da falta for cumprida, então o pecador realizará a renovação interior e retornará ao estado de inocência. Neste sentido, notamos, como a regra de Hermas de um perdão dos pecados único e pós-batismal tem, evidentemente, um fundo pedagógico e pastoral.

O protagonismo de Hermas revela, por um lado, uma situação de algum arcaísmo institucional e fluidez dos ministérios, em que o carisma “profético” tem um peso que a hierarquia parece não ter. Contudo, esta impressão pode ser apenas aparente, já que nos falta informação e a pouca de que dispomos confirma o papel imprescindível da mediação hierárquica da Igreja, enquanto corpo organizado. Efetivamente, a intervenção da Igreja é indiciada, por exemplo na menção explícita dos presbíteros e presidentes das assembleias a quem Hermas deve comunicar a mensagem penitencial.⁵⁰⁶ Este é um aspeto

⁵⁰² Cf. B. POSCHMANN, *Penitencé et onction des malades*, em K. RAHNER, *La penitencia della Chiesa*, 346-347.

⁵⁰³ Cf. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, 17.

⁵⁰⁴ Cf. *Sim.* VIII, 67 (1), 5-18 (SC 53 bis, 261-263).

⁵⁰⁵ Cf. *Sim.* IX, 83 (6), 1-8 (SC 53 bis, 301-303).

⁵⁰⁶ Cf. *Vis.* II, 8 (4), 2 (SC 53 bis, 97).

relevante do *Pastor*, uma vez que sublinha a missão confiada aos membros da hierarquia eclesiástica, cujo dever consiste em conduzir os fiéis até se tornarem uma comunidade santa, a Igreja redimida por Cristo. Portanto, a potestade de perdoar os pecados que se torna visível nos ministros, mediante o exercício do seu *múnus*, fazem com que o perdão aconteça, já que o pecador só encontra a reconciliação com Deus, porque recebe o espírito *na e da Igreja*.

Neste sentido, a pregação de Hermas alcança o seu objetivo fundamental, fazer entrar o pecador na torre – “imagem da Igreja dos Santos” – o que, de acordo com a sua eclesiologia, não aconteceria sem a readmissão na Igreja visível: «É necessário acolher o pecador que faz penitência».⁵⁰⁷

A mediação da Igreja enquanto comunidade orgânica é ainda evidenciada no facto de esta continuar a rezar e a interceder pelos pecadores “afastados” desse edifício em construção. Neste sentido, pode-se afirmar que não existe uma separação entre o afastamento da comunidade cristã, enquanto disciplina canónica e a penitência como sacramento. De facto, não se encontra outro tipo de penitência eclesial que não se refira a um pecador, considerado separado da Igreja. Todos os pecadores eram considerados fora da Igreja, ou da torre.⁵⁰⁸ Deste modo, Hermas entende a Penitência com excomunhão.⁵⁰⁹ Mas será a evolução histórica a separar estas duas dimensões.

Considerando o que foi observado, podemos concluir dizendo que a Igreja é ao mesmo tempo a *Ecclesia Peccatorum* que para ser a *Ecclesia Sanctam* precisa de viver numa constante e radical *μετάνοια*. A penitência como tal é, portanto, expressão da vida da Igreja, é por isso que o ato de confessar (como constantemente faz Hermas ao longo do *Pastor*) visibiliza um aspeto da realidade da Igreja, ou seja, o penitente que confessa

⁵⁰⁷ Cf. *Mand. IV, 29 (1), 8-9 (SC 53 bis, 155)*.

⁵⁰⁸ *Mand. XII, 49 (6), 1-2 (SC 53 bis, 209)*.

⁵⁰⁹ Cf. K. RAHNER, *Lapenitenzadella Chiesa*, 433, 441, 462-463.

os seus pecados e recebe a graça de Deus, faz com que a Igreja torne visível a sua própria natureza uma *Ecclesia semper reformanda*, não só nos seus membros penitentes, mas também nos seus membros santos que oram pelo pecador e com ele se penitenciam e pedem perdão. Deste modo, Igreja toma sobre si a culpa, ou seja, faz-se ela mesma pecadora a fim de expiar tanto o pecado como ao pecador. Assim a penitência torna-se como que a autoafirmação da *Ecclesiam Sanctam*, que se separa sempre de novo de seus membros pecadores e ao mesmo tempo a *Ecclesia Peccatorum*, que tem de “converter-se” sempre de novo pela confissão dos pecados.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

I. P. LAMELAS; M. L. MARQUES, *Hermas, o Pastor*, nº 4, Lisboa, Alcalá, 2003.

J. J. AYÁN CALVO, *Hermas, El Pastor*, Ciudad Nueva, Madrid, 1995.

R. JOLY, *Hermas : Le Pasteur*, Paris, du Cerf, 1992², (SC 53 bis).

ESTUDOS

A. CARFORA; E. CATTANEO, *Profeti e profezia: Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2007.

A. DIEZ-MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. I, Cristiandad, Madrid, 1984.

A. H. MIRANDA, *A figura do penitenciário no desenvolvimento histórico canônico do sacramento da penitência*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2013.

A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, em *Teologia sacramental* 11, Herder, Barcelona, 1982.

A. J. SAYÉS, *Pecado original y redención de Cristo*, Edapor, Madrid, 1988.

A. JUSTO, *Relações patrimoniais entre cônjuges: do direito romano ao direito português*, em *Universidade Lusitana*, Direito 2, Lisboa, 2004, 141-171.

A. MOSER, *O pecado: do descrédito ao aprofundamento*, Vozes, Petrópolis, 1996².

A. PUECH, *Littérature grece chrétienne: Depuis les origines jusqu'à la fin du IV^o siècle*, Tomo Le II^a et Le III^a Siècles, Les belles Lettres, Paris, 1928.

A. SCHNEIDER, *Propter Sanctam Ecclesiam Suam, Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bußunterricht des Pastor Hermae*, em *Studia Ephemeridis Augustinianum* 67, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1999.

AMADO, *História da pedagogia e da educação*, Universidade de Évora, Évora, 2016.

B. S. CHILDS, *Isaia*, Queriniana, Brescia, 2005.

—————, *Teologia Bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2011.

- C. DEL VALLE RODRIGUEZ, *La misná*, Sígueme, Salamanca, 2011.
- C. FLORISTÁN, J. J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993.
- C. OSIEK, *Shepherd of Hermas: A commentary*, Hermeneia, Minneapolis, 1999.
- C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Du cerf, Paris 1966.
- D. E. AUNE, *La profezianel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 10, Paideia, 1996.
- D. HILL, *New testament prophecy*, Marshall, Morgan and Scott, London, 1979.
- D. RUIZ BUENO, “*El Pastor*” de Hermas: *Padres apostólicos*, BAC, Madrid, 1974.
- E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesología*, em *Sapientia fidei*, BAC, Madrid, 1998.
- E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa Antica: Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, 1997³.
- E. J. HERNANDEZ, *Hombre en fiesta: Antropología para estar como cristiano en el mundo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992.
- E. M. ORLIN, *Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic*, Leiden, 2002.
- E. SUAREZ DE LA TORRE, *La sibila: pervivencia literaria y proceso de dramatización*, em *Estudios de literatura* 6, Universidad de Valladolid, Castilla, 1983, 113-141.
- F. JOHANNES; L. MAGNUS, *L'eventyo salvífico nella comunità di Gesu Cristo I*, em *Mysterium Salutis VII*, Queriniana, 1972.
- FRIEDRICH, *προφήτης*, 647, em P. P. ALVES DE SOUSA, *Apocalipse: do espírito da verdade ao espírito da profecia*, Reflexão, São Paulo, 2014.
- G. FLÓRES, *Penitencia y unción de enfermos*, BAC, Madrid, 1993.
- H. ALVES, *Árvore*, em *Simbolismo na bíblia*, Bíblica, Lisboa, 2001.
- H. D. ROPS, *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*, Vol. I, Quadrante, São Paulo, 2014³.
- H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2008.
- , *Méditation sur l'Église*. Paris 1985.
- H. FRIES, *Cambios en la Imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, em *Mysterium Salutis*, Vol. IV, Tomo I, Cristiandad, Madrid, 1973, 231-290.

- H. I. MARROU, *História da educação na antiguidade*, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973⁴.
- H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen prologue zuden Evangelien*, Berlin, 1933².
- H. R. DROBNER, *Manual de patrología*, Herder, Barcelona, 1999²
- H. SCHILER, *La lettera ai romani*, Brescia, 1982.
- H. VANNI, *Apocalipse: uma assembleia litúrgica interpreta a história*, paulinas, São Paulo, 1984².
- H. W. ATTRIDGE, *La lettera agli Ebrei: commento storico esegetico*, Vaticana, Città del vaticano, 1999.
- I. P. LAMELAS, *Sim Cremos. O Credo comentado pelos Padres da Igreja*, Lisboa 2013.
- J. ALONSO; A. M. ARTOLA – F. M. L. MELÚS; E. MARTÍN; E. PASCUAL; J. P. CALVO; G. PÉREZ, *Manual Bíblico: Evangelios*, Vol. III, Casa de la Biblia, Madrid, 1967.
- J. AMAT, *Songes et visions : l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Études Augustiniennes, Paris, 1985.
- J. DANIELÉLOU, *L'Eglise des premiers temps : Des origines à la fin du III^e siècle*, du Seul, Paris, 1985.
- , *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1957.
- J. DUARTE LOURENÇO, *História e profecia, o mundo dos profetas bíblicos*, UCP, Lisboa, 2007.
- J. GALOT, *María, tipo e modelo de la Iglesia*, em G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II: Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia*, Vol. II, Vozes, Barcelona, 1966, 1185-1191.
- J. GUILLÉN, *Urbs Roma: vida e costumbre de los romanos I, la vida privada*, Sigueme, Salamanca, 1988.
- J. HUBY, *Epistola ai romani: Nuova edizione a cura di s. Lyonnet*, Roma, 1961.
- J. L. SICRE DIAZ, *Introducción al profetismo bíblico*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2011.
- , *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*, Vozes, Petrópolis, 2002².

- J. LEBRETON, J. ZEILLER, *El nacimiento de la Iglesia*, Vol. 1, Edicep, Valencia, 1978.
- J. M. ASUMERDI, *Isaias 1º*, em *Cadernos bíblicos* 24, Difusora Bíblica, Lisboa, 1988.
- , *O profeta Ezequiel*, em *Cadernos Bíblicos* 59, Difusora Bíblica, Lisboa, 1997.
- J. RATZINGUER, *Introducción al Cristianismo*, Sigueme, Salamanca, 1982⁵.
- J. REILING, *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate*, em *Novum Testamentum*, Board, Leiden, 1973
- J. SALGUEIRO, *Pecado original y poligenismo*, Guadalajara, 1971.
- K. F. HIPPOLYTE AGNIGORI, *L'esperance escathologique dans la Sim. IX du Pasteur d'Hermas*, Thèse Docteur, Université de Strasbourg, Strasbourg, 2014.
- K. MEDARD, *La Iglesia: Eclesiologia Católica*, Sigueme, Salamanca, 1996.
- K. RAHNER, *Iglesia de los pecadores*, em *Escritos de teología* IV, Madrid, 1969, 295-313.
- , *Iglesia pecadora según los decretos del segundo concilio Vaticano*, em *Escritos de teología* IV, Madrid, 1969, 314-337.
- , *Il peccato nella Chiesa*, em *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze, 1967.
- , *La penitencia della Chiesa: Saggi teologici e storia*, Cinisello, Balsamo, 1992³.
- L. A. SCHÖKEL; J. L. SICRE DIAZ, *I profeti*, Borla, Roma, 1989.
- L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, Paris, 1961.
- L. MONLOBOU, *Os profetas do antigo testamento*, em *Cadernos bíblicos* 15, Difusora Bíblica, Lisboa, 1984.
- M. A. DA SILVA, *O pecado: realidade objetiva e subjetiva da fragilidade humana*, UCP, Lisboa, 2019.
- M. CETTINA, *La Chiesa «il corpo Crismato»*, em *Corso di teologia sistemática I*, Dehoniane, Bologna, 1999.
- M. FLORIO; S.R NKINDJI; G. CAVALLI; R. GERARDI, *Sacramentaria speciale II: Penitencia, unzione degli infermi, ordine, matrimónio*, 2003.
- M. G. CORDERO, *Biblia comentada: libros proféticos*, BAC, Salamanca, Madrid, 1961.

- , *Los libros Proféticos*, em *biblia comentada III*, BAC, Madrid, 2013.
- M. JIMENEZ; F. BONHOMME, *Los documentos de Qunran*, Cristiandad, Madrid, 1976.
- M. MARRONE, *Istituzioni di diritto romano*, Palumbo, Firenze 1994².
- M. RODRIGUES DE SOUSA, *Para que também vós acrediteis: Estudo exegetico-teológico de Jo 19, 31-37*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2009, 245.
- M. SAHAGÚN, *La sibila: Origen y pervivencia. Su presencia en las catedrales de la meseta norte y el noroeste de España*, Tesis Doctoral, Universidad de León, 2018.
- M. SANCHEZ MONGE, *Eclesiología: La Iglesia, Misterio de comunión y misión*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994.
- M. SCHAMUS, *Teologia Dogmática: La Iglesia*, Vol. IV, Madrid, Rialp, 1955.
- N. BROX, *Der hirt des Hermas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Götting, 1991.
- P. MEINHOLD, *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden, 1979.
- P. PRIGENT, *L'Apocalissedi S. Giovanni*, Borla, Roma, 1985.
- P. ROVILLARD, *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 2005².
- P. RUCOEUR, *Finitude y culpabilidad*, Madrid, 1969.
- P. VIELHAUER, *História de la literatura cristiana*, Sigueme, Salamanca, 1991.
- PHILO DE JUDAEUS, *De specialibus leggalibus I-IV*, Vol. 5, Reimer, Berlin, 1906.
- , *Fuga et inventionem*, Vol. 3, Reimer, Berlin, 1898.
- R. CRIADO, *Concepto de pecado en el Antiguo Testamento*, em *Teologia bíblica sobre o pecado I*, Madrid, 1959, 1-33.
- R. DE VAUX, *Le istituzioni dell' Antico Testamento*, Marietti, 1964.
- R. ROSSI, *La formazione del Sacramento della penitenza: un ritorno alla prassi batessimale della tradizione antica (secoli II-VII)*, Chirico, Roma, 1997.
- S. BARTINA, *Apocalipsis de San Juan*, em *La Sagrada Escritura: Nuevo Testamento*, BAC, Madrid, 1962.
- S. LYONNET, *La historia de la salvación en la carta a los Romanos*, Salamanca, 1967, 65-90.
- SUAREZ DE LA TORRE, *La sibila: pervivencia literária y processo de dramatización*, Castilla, estudios de literatura VI-VII, 1983-1984.

VOGEL, Cyrille, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Du cerf, Paris 1966.

Y. CONGAR, *A Igreja sacramento de salvação*, São Paulo, Paulinas, 1977.

—————, *Comment l'église saint doit se renouveler sans cesse?* em *Saint Eglise*, Paris, 1963.

ARTIGOS CONSULTADOS

A. BENOÎT; C. MUNIER, *Le Baptême dans l'Église ancienne (IIe – IIIe siècles)*, em *Traditio Christiana* n° 9, 1994, 275-278.

A. HAERNACK, *Die Lehre zwölf Apostel*, Leipzig, 1884, em *TU* 2, 1889, 104-105.

A. TAGLIABUE, *Learning from allegorical images in the book of visions of the Shepherd of Hermas*, em *Arethusa* 2, Vol. 50, 2017, 221-249.

A. VERHEUL, «*El sacramento de la reconciliación a través de los siglos*», em *Selecciones de teología*, 69, 1979, 57-76.

C. MIELGO FERNANDEZ, *El pecado original en el Antiguo Testamento*, em *Estudio Agustiniano* 3, Vol. 4, 1969, 471-496

D. P. O'BRIEND, *The cumaeen sibyls as the revelation-bearer in the Shepherd of Hermas*, em *Journal of Early Christian Studies* 5, 1997, 473-496.

E. FERREIRA PAES, *Estrutura e evolução da família romana*, em *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, 1971, 19-24.

F. RIVAS REBAQUE, *¿Los ricos pueden salvarse? la limosna en el Pastor de Hermas (Sim II: Parábola del olmo e la Vid)*, em *Didaskalia* XLIV, 2014, 45-63.

G. LÁZARO, *La educación en Roma*, em *AJEE* XLVI, 2013, 469-482.

J. ALONSO, *La metánoia como lógica de la fé*, em *Scripta Teologica*, Vol. 42, 2010, 585-610

J. BAYET, *Les origines de l'arcadisme romain*, em *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 38, 1920, 63-143.

J. BERNHARD, *Excommunication et pénitence – sacrament aus premiers de l'Eglise: Contribution Canonique*, em *RDC* 16, 1966, 41-70.

J. C. CARVALHO, *A Simbologia da νόμος e do άπρίον na escatologia do Apocalípse*, em *Humanistica e Teologia* 23, 2002, 57-98.

- J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the book of Revelation*, em *JSNT*, supp. Series 93, 1994, 25-26.
- J. I. PIETRETTI BRAVO, *El lugar intermedio en el Pastor de Hermas*, UNITREF, Argentina, 2014, 1-16.
- J. M. GONZALEZ RUIZ, *El pecado original según san Pablo*, in *EstudioBiblico* 17, 1958, 170-173.
- J. O. BRAGANÇA, *A santa vinha de David*, em *Didaskalia LX*, Vol. II, 2010, 21-24.
- J. P. MARTÍN, *El Pastor de Hermas en el siglo II: De la apocalíptica a la historia*, em *Conicet* 11, 2007, 175-193.
- J. RÉVILLE, *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas*, Em *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1899-1900 et le programme des conférences pour l'exercice 1900-1901*, 1899, 1- 29.
- M. A. JÚNIOR, *Paradigmas de educação na antiguidade Greco-Romana*, em *Humanitas*, 1995, Vol. XLVII, 489-497.
- M. C. ALMEIDA ORLANDO MAGNANI, *As sibilas e a pintura de falsa arquitectura da capela de nosso senhor do Bonfim: singularidade persuasória na diamantina do século XVIII*, em *ReVis.ta de história Saeculum* 34; 2016, 87-103.
- M. FICK; A. ALSZEGHY, *Il peccato em prospettiva evolucionista*, *Gregorianum* 47, 1966, 705-732.
- , *Pecato originale*, em perspectiva personalista, *Gregorianum* 46, 1985, 201-225.
- M. MARIN, *Sulla fortuna delle Similitudini III e IV di Erma*, em *VetChr* 19, 1982, 331-340
- M. NEGRO, *Profetas e profetismo: identidade e missão*, em *ReVis.ta de Cultura teológica* 67, 2009, 153-177.
- M. ORTUÑO ARREGUI, “*El Pastor*” de Hermas, em *ArtyHum* 52, 2018, 31-47.
- P. G. ALVES DE SOUSA, *A penitência no Pastor de Hermas, mensagem de esperança*, em *Annales theologici* 15, 2001, 551-566.
- P. HENNE, *La polysémie allégorique dans le Pasteur d'Hermas*, em *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 65, 1989, 131-135.
- , *La véritable Christologie de la cinquième Similitude du Pasteur d'Hermas*, em *RSPHTh* 74, 1990, 182-204.

—————, *Un seul «Pasteur», un seul Hermas*, em *RTLouv* 23, 1992, 482-488.

P. MARONE, *La metafora dell' Ecclesia Mater nella letteratura antidonista*, em *AnnalesTheologici* 24, 2010, 129-139.

R. JOLY, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Herma et l'exégèse récente*, em *Revue de l'histoire des religions*, tome 147, n° 1, 1955, 32-49.

—————, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Herma et l'exégèse récente*, em *Revue des religions* 14, 1°, 1995, 32-49.

R. VAZ SAMPAIO, *A capacidade patrimonial na família romana peculia e pátria potestas*, em *ReVis.ta da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo* v. 106/107, 2011/2012, 85-107.

S. FOLGADO FLOREZ, *El binomio Cristo-Iglesia en el «Pastor» de Herma*, em CD 185, 1972, 639-670.

—————, *La Iglesia, anterior a los siglos en el «Pastor» de Herma*, em CD 191, 1978, 965-391.

ESCRITURA E MAGISTÉRIO

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, Paulus, 2002.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1993

IOANNES PAULUS II, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Vaticana, Città del Vaticano, 1997.

OUTROS AUTORES PATRÍSTICOS

AMBROSIO, *De Poenitentia*, em *Biblioteca de Patristica* 21, Ciudad Nueva, Madrid, 1999.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Stromate VII*, Le cerf, Paris, 1997, SC 428.

EUSEBIO DE CÉSARÉE, *Historie Ecclésiastique*, livres I-IV, Tome I., Les éditions du cerf, SC 31, Paris, 2001.

H. I. MARROU. *À Diogneto*, SC 33 bis, Paris, 1965.

I. P. LAMELAS; M. L. MARQUES, *Clemente Romano: Carta aos Coríntios*, Edição bilingue, Alcalá, UCP, Lisboa, 2000.

—————, *Pseudo-Barnabé: Epistola*, Edição Bilingue, Philokalia 7, Alcalá, UCP Lisboa, 2008.

—————, *Διδαχή*, Edição Bilingue, *Philokalia*5, Alcalá, UCP, Lisboa, 2004.

I. STORNIOLO, *notas*, em Didaque, *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*, Paulus, São Paulo, 2013¹².

INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Efésios*, Cristianismo & Antiguidade.

J. J. AYÁN CALVO, *Ignacio de Antioquía-Policarpo de Esmirna: Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Madrid, 1991.

JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, em *Patristiche Texts und Studien* 47, New York : Gruyter, 1997.

ORIGENES, *Commentaria em epistolam ad Romanos*, Latim, in *PG* 14, 1583.

POLICARPO DE ESMIRNA, em *PADRES APOSTÓLICOS*, Vol. I, Paulus, 2014².

TERTULIANO, *De Paenitentia*, tome I. C. Micaelli, C. Munier, 1993, SC 394.

—————, *De pudicitia*, tome I. C. Micaelli, C. Munier, 1993, SC 394.

DICIONÁRIOS

A. FEUILLET, *Metanoia*, em *Enciclopedia Teologica*, Tomo IV, Sacramentum mundi, Herder, Barcelona, 1977, 578-590.

B. HORST; S. GERHARD, *μετάνοια*, em *Diccionario exegético del Nuevo testamento*, Vol II, Sigueme, Salamanca, 1998.

B. J. BAUER, *Pecado*, em *DTB*, Herder, Barcelona, 1967, 785-800.

E. LOHMEYER, *Das urchristentum* I, 78 em J. BEHM, *μετανοέω – μετανοία nel N.T.*, em *GLNT*, Vol. VII, Paideia, Brescia, 1971, 1106-1120.

F. LAUBACH, *Conversión, penitencia, arrepentimiento*, em *Diccionario teológico del Nuevo testamento*, Vol. I, Sigueme, Salamanca, 1990³, 331-334.

F. MONTANARI, *θρέψω*, em *Vocabulario della lingua greca*, Loescher, Torino, 1995, 2027.

G. BERTRAM, *ἐπιστρέφω*, em *GLNT*, Vol. XII, Paideia, Brescia, 1979, 1364-1382.

- G. FOHRER, אָב, em *Dizionario di hebraico e aramaico dell'antico testamento*, Theologica, Casale Monferrato, Piemonte, 1996, 184.
- G. QUELL, αμαρτάνω: *Il peccato nell'A.T.*, em *GLNT*, Vol. I, Paideia, Brescia, 1965, 715-770.
- G. STÄHLIN, *Uso e storia dei termini (amartanou, amartema e amartia prima del N.T. e nel N.T.)*, em *GLNT*, Vol. I, Paideia, Brescia, 1965, 791-802.
- G. STÄHLIN; W. GRUNDMANN, αμαρτάνω: *Il concetto di peccato nel giudaismo*, em *GLNT*, Vol. I, Paideia, Brescia, 1965, 780-791.
- G. VIGINI, λευκός, Em *Vocabulario del Nuovo Testamento greco-italiano*, Pauline, Milano, 2003.
- H. VORLÄNDER, *Perdon*, em *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. II, Sígueme, Salamanca, 1999, 340-344.
- J. BEHM; E. WÜRTHWEIN, μετανοέω – μετανοία, em *GLNT*, Vol. VII, Paideia, Brescia, 1971, 1106-1195.
- J. GOETZMANN, *Conversión, penitencia, arrepentimiento*, em L. COENEN; E. BEYREUTHER; H. BIETHENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca, 1990³, 331-338.
- , *Casa*, em L. COENEN; E. BEYREUTHER; H. BIETHENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca, 1990³, 233-242.
- J. L. MACKENZIE, *Aliança* em *Diccionario Bíblico*, Paulinas, São Paulo, 1983, 24-27.
- , *Pecado*, em *Diccionario Bíblico*, Paulinas, São Paulo, 1983, 705-709.
- , *Templo*, em *Diccionario Bíblico*, Paulinas, São Paulo, 1983, 912-917.
- K. RAHNER, *Pecado original*, em *Enciclopedia teológica 5*, Sacramentum mundi, Herder, Barcelona, 1977, 327-341.
- L. KREITZER, *Corpo*, em G. E. HAWTHORNE; R. P. MARTIN; D. G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Torino, 1999, 323-332.
- O. MICHEL, οἰκοδομή, em *GLNT*, Vol. VIII, Paideia, Brescia, 1972, 384-416.
- P. FIEDLER, αμαρτία, em B. HORST; S. GERHARD, *Diccionario exegetico del Nuevo testamento*, Vol. I, Sígueme, Salamanca, 1996, 194-204.
- P. LAMARCHE, *Pierre*, em X. LÉON DUFOUR, *Vocabulair de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, 828-830.

P. PIVA, *Conversión*, em *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Paulinas, Madrid, 1980⁴, 136-143.

R. P. SERAFÍN DE AUSEJO, *Penitencia*, em *Diccionario de la Biblia*, Vol. 27-28, Herder, Barcelona, 1964, 1487-1489.

STÄHLIN; W. GRUNDMANN, *αμαρτάνω: Il concetto di peccato nel giudaismo*, em *GLNT*, Vol. I, Paideia, Brescia, 1965, 780-792.

W. GRUNDMANN, *αμαρτάνω: Il peccato nel N.T.*, em *GLNT*, Vol. I, Paideia, Brescia, 1965, 819-862.

W. GÜNTHER, *Pecado*, em L. COENEN; E. BEYREUTHER; H. BIETHENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. III, Sígueme, Salamanca, 1993³, 314-328.

X. LEON DUFOUR, *Educação em Vocabulário de teologia*, Vol. 66, Biblioteca Herder, Barcelona, 1965, 219-223.

—————, *Veste*, em *Vocabulário de teologia*, Vol. 66, Biblioteca Herder, Barcelona, 1965, 827-830.

DOCUMENTOS ON-LINE

2 *Enoc* 62, 1-2, em: <https://pt.slideshare.net/MARINS2015/livro-de-enoque-46274235>

CLEMENTE DE ROMA, *Segunda carta aos Coríntios*, em:
<https://sites.google.com/site/escolhidosemcristo/livros-apocrifos/segunda-clemente>.

J. MUTIE, "*The identity of the Διωνυχος em The Shepherd of Hermas*", em *Faculty Publications and Presentations*, 2011, em:
http://digitalcommons.liberty.edu/sor_fac_pubs/178

JERÓNIMO, *De Viris Illustribus: sobre los hombres ilustres*, Serie Santos padres nº 5, ed. Apostolado mariano, Sevilla, em:
<https://idoc.pub/documents/de-viris-illustribus-san-jeronimopdf-qn8rkyqp7y11>.

K. RAHNER, *La Chiesa peccatrice nei decreti del Concilio Vaticano II*, em:
https://www.academia.edu/40598482/LA_SANTIT%C3%80_DELLA_CHIESA_KARL_RAHNER_A_CONFRONTO_CON_CHARLES_JOURNET.

—————, *sobre el concepto teológico de concupiscencia*, em *Escritos teológicos I*, Madrid, 1967, em:

<https://hectorucsar.files.wordpress.com/2015/04/rahner-k-escritos-de-teologc3ada-1-dios-cristo-marc3ada-gracia-taurus-1967.pdf>.

M. A. HOOKER, *The use os Sibyls and Sibylline oracles in early Christian writhers*, em *Classics*, University of Cincinnati, 2007, em:

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.905.2727&rep=rep1&type=pdf>.

POLICARPO DE ESMIRNA, *Carta aos Filipenses*, em *Série patrística*, Família Católica, Kindle, 2019.