



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

DANIEL JOAQUIM OSÓRIO PALMA

Entre conflitos e o amor do Deus-Amor:

A divinização / “amorização” na “*Ambígua*” de Máximo o Confessor

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Alexandre Freire Duarte

Porto

2023

Entre conflitos e o amor do Deus-Amor:

A divinização / “amorização” na “Ambígua” de Máximo o Confessor

Resumo

Esta Dissertação trata do tema da divinização na obra “*Ambigua*” da autoria de Máximo o Confessor. Para o efeito, foi dividida em três partes. No primeiro Capítulo são abordadas as disputas cristológicas que antecederam e dimanaram no contexto vital do nosso Autor. No segundo Capítulo tenta-se, a partir das duas principais fontes históricas acerca da vida de Máximo o Confessor, elaborar um esboço biográfico deste homem de fé que, por ter querido defender essa fé quase contra todo o mundo, morreu como Confessor dessa mesma fé. No terceiro, derradeiro e decisivo Capítulo deste Trabalho, e depois de se fazer uma breve apresentação daquela supracitada Obra, trata-se da divinização nesse mesmo Texto, dando atenção à sinergia divino-humana em parte desse processo, na ação somente divina no culminar do mesmo e de alguns dos efeitos destoutro como Meta e consumação da vida humana.

Palavras-chave

Máximo o Confessor; divinização; “*Ambigua*”; conflitos cristológicos; amor.

Abstract

This dissertation deals with the theme of divinization in the work “*Ambigua*” by Maximus the Confessor. To this end, it has been divided into three parts. The first chapter deals with the Christological disputes that preceded and dominated our author's life. In the second chapter, an attempt is made, based on the two main historical sources about the life of Maximus the Confessor, to draw up a biographical sketch of this man of faith who, because he wanted to defend that faith almost against the whole world, died as a Confessor of that same faith. In the third, final and decisive chapter of this work, and after giving a brief presentation of the aforementioned Work, we look at divinization in this same Text, paying attention to the divine-human synergy in part of this process, the divine-only action at the culmination of this process and some of the effects of this process as the Goal and consummation of human life.

Keywords:

Maximus the Confessor; Divinisation; “*Ambigua*”; Christological conflicts; Love.

INTRODUÇÃO

Esta Dissertação, realizada no âmbito de uma conclusão de um Mestrado Integrado em Teologia, terá como temática principal a divinização na obra “*Ambígua*” de Máximo o Confessor.

Todavia, de forma a se dar a conhecer uma explicação do “porquê” e dos “pressupostos” que marcaram a sua formulação, será necessário fazermos, no que será o nosso primeiro Capítulo, um exercício retrospectivo desde o principiar das contendas cristológicas que abalaram, de forma tão profundo, os alicerces e a coesão eclesial. E isto, não só fruto do normal amadurecimento da fé e do seu contacto com a cultura helênica – que serviu aos cristãos para, num processo de helenização dos termos des-helenizarem os conceitos, transmitirem, de modo incarnado, a fé cristã –, mas também devido a querelas político-teológicas decorrentes da fraqueza, da teimosia e da vanglória humana.

Mas não só: será, no que acabará por ser o nosso segundo Capítulo, de darmos a conhecer o grande Máximo o Confessor. Um Autor que na nossa Faculdade de Teologia é tão desvalorizado, quer na área da filosofia “como um mero autor de síntese que não merece a nossa atenção”, quer na área da teologia, sobre o qual não falámos sequer uma vez fora das aulas do Orientador deste nosso Trabalho – algo para nós incompreensível, face a cada vez mais se estar a dar atenção à sua genialidade em diversíssimos âmbitos teológicos. Será por ser um Autor complexo? Não sabemos, mas nós, mesmo com as insuficiências que se manifestarão a seu devido tempo neste nosso Estudo, lemo-lo, estudámo-lo e trabalhámo-lo, ainda que, como dissemos logo de início, apenas focados na “*Ambígua*”.

Mas também é justo e necessário, sendo igualmente o nosso dever e obrigação, dizer o motivo da escolha do tema da divinização em Máximo o Confessor e, em particular, naquela referida Obra.

Pois bem, e embora saibamos que ele não gosta que falemos dele nestas circunstâncias, temos que ser francos e referir que na base de tal escolha esteve o grande entusiasmo e extrema admiração com que o nosso Orientador falava sobre Máximo o Confessor nas unidades curriculares de “História da Igreja Antiga” e de “Teologia Patrística”. Isso despertou em nós uma curiosidade para tentarmos perceber a razão dessa realidade, o que nos levou a ler: primeiro, diversos verbetes de dicionários e enciclopédias de Teologia, Patrística e

História da Teologia; depois, vários dos seus escritos menores em extensão, como a preciosa “Carta 2 (sobre o amor)”, o “Tratado sobre a Oração Dominical”, o “Tratado sobre a agonia de Jesus no Horto”, bem como o “Diálogo com Pirro”. Isto foi suficiente para descobrirmos, mesmo sem tudo percebermos, a genialidade e o relevo deste autor e da sua obra teológica.

Paulatinamente, e já com o acompanhamento do nosso Orientador, passámos a ler algo sobre a divinização, conceito tão relevante e desvalorizado na nossa vida Católica, não obstante a riqueza conceptual que comporta para a cognição, seja da História da Salvação como um todo, seja da meta do ser humano e do que este é na sua essência: um-ser-divinizável. Não seria de se falar mais sobre ele, nomeadamente neste mundo que já pensa que pode recusar o Cristianismo por nele não haver nada de estimulante para o fazer pensar?

Mas não podíamos tratar desse tema em toda a obra do nosso Pensador. Isso seria inexequível, face à dimensão e complexidade dela, bem como à nossa parca capacidade teológica em enveredar por uma empreitada tão extensa, enfim, em consequência das limitações temporais a que estivemos submetidos. Optámos, em consequência e após algumas conversas com o nosso Orientador, por optarmos por restringir o nosso estudo à “*Ambígua*” – ou melhor, às “*Ambíguas*”, dado que se junta sob aquele título no singular, duas obras distintas, não obstante a enorme coerência temática entre si. Mas não só: o próprio tratamento isolado dessa Obra era imenso a nível da temática da divinização, donde, e no que deu origem ao que será o nosso terceiro Capítulo, decidimos seguir um esquema muito básico – quase catequético: o motivo da divinização; o papel de Deus e do homem na mesma; os meios básicos e mais avançados para a mesma e, por fim, os seus efeitos.

E isto, atendo-nos apenas aos textos de tal Obra e à nossa reflexão, muitas vezes fruto de diálogos prolongados com o nosso Orientador, sobre os mesmos. Ou seja; se para os dois primeiros Capítulos desta tese, nos socorremos de bibliografia ilustrativa e aprofundadora de muito do que já sabíamos das duas cadeiras antes mencionadas, neste último, não nos socorremos – sobretudo por falta de tempo, também resultante do querermos colocar os textos em grego da “*Ambígua*” em rodapé no nosso terceiro Capítulo – a um tal expediente. Note-se que, geralmente, não estendemos este procedimento a outras obras, em latim ou grego (de Máximo o Confessor ou não), sendo que, noutras ocasiões e nos dois primeiros Capítulos, quando em rodapé surgem apenas textos antigos ilustrativos do colocado no “corpo de texto”, nem pudemos apresentar uma tradução para português dos mesmos.

Outra das grandes motivações para escolha desta temática da divinização em Máximo o Confessor tem a ver com a importância, quer da sua integridade de vida com a qual soube “confessar” a ortodoxia da fé em Jesus Cristo, quer dos seus escritos – mesmo quando só

reduzidos à “*Ambígua*” – para uma melhor vivência espiritual e, assim, das formas e meios que podem ser usados para podermos entrar numa maior união com o Senhor. Eis um exemplo que muito nos tocou face a um crescente silêncio – não de sabedoria, mas de receio disfarçado de prudência altaneira – nos cristãos no que diz respeito à defesa dos princípios e valores provindos do Evangelho. Temáticas estas, acerca das quais, algumas das mais fundamentais – nomeadamente a nível cristológico, soteriológico, antropológico e escatológico – serão por nós mencionadas, nem que apenas a jeito de um “passo de dança”.

A norma que utilizei para elaborar, a nível do aparato crítico, este trabalho foi a do “*Livro de Estilo*” da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, com uma exceção: para fontes com hiperligação, esta última só vem na Bibliografia, sendo que nas notas de rodapé só colocamos os elementos essenciais para a identificação dessa mesma fonte. Já para a “*Ambígua*”, seguimos a edição crítica bilingue elaborada por Nicholas Constas para a Dumbarton Oaks Medieval Library. Para as ditas primeiras leituras e a bibliografia dos dois primeiros Capítulos, empregámos livros existentes na Biblioteca da Universidade Católica no Porto, bem como outros que nos foram emprestados pelo nosso Orientador.

Devemos admitir que nos custou muito a realização deste trabalho. Apesar do acompanhamento cuidadoso e disponível do nosso Orientador, em muitas ocasiões sentimos que nos havíamos metido por um caminho de onde, para grande prejuízo nosso, não víamos como haveríamos de sair dele. Mas não desistimos: seja com a aplicação nas normas em rodapé; seja com o aferir das grandes questões teológicas e biográficas tratadas no primeiro e segundo Capítulos respetivamente – o que apenas nos fez ter uma maior admiração pelo nosso Orientador por nas aulas lograr fazer o difícil e exigente parecer tão simples e verdadeiramente acessível –; seja, enfim, com os meses passados no estudo da “*Ambígua*”, por vezes “apavorados” com o enorme trabalho que seria traduzir o seu texto do inglês e transcrever o mesmo, em grego e para as notas de rodapé, letra a letra durante horas a fio até quase não sabermos onde estávamos.

Isto que dissemos fez, também, devemos desde já reconhecer, que tenhamos dialogado pouco com as fontes e, no terceiro Capítulo, com o texto por nós escolhido para tratarmos o tema da divinização em Máximo o Confessor. Efetivamente, gastámos a maior parte do nosso tempo a escolhermos os textos que seriam os luzeiros da nossa apresentação, muito preocupada em deixar Máximo o Confessor falar através dessa escolha, do que a trabalhá-los a fundo. E isto também porque – tristeza das tristezas – havia tanto que não entendíamos e não fora a ajuda, mais vaga e libertadora do que estrita e aprisionadora, do nosso Orientador, ainda estaríamos à volta de questões que nos superavam. Algumas delas a virem a ser

apresentadas por nós; outras que decidimos que, sendo talvez um pouco acessórias, ficaram por ser referidas.

Para terminarmos esta Introdução, resta-nos algo de muito importante: fazer um conjunto sucinto, mas sentido, de agradecimentos. Em primeiro lugar, a Deus, que pegou num ferro enferrujado como nós e disse “podes servir-me”. Depois a todas as instituições de formação humana, espiritual e pastoral por onde passei, com os seus reitores, demais formadores – e em especial o Doutor Abel Canavarro, pela sua proverbial paciência e palavras justas que ajudaram em muito a que muita daquela ferrugem fosse saindo de nós, bem como ao senhor padre João Curralejo, varão de uma sabedoria singular – e demais trabalhadores diversos. Posteriormente, às escolas onde me formei para ser alguém que chega a este ponto de conclusão de um Mestrado Integrado em Teologia, nomeadamente e como é compreensível, à Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, seja a nível dos seus, por nós muito estimados, docentes – particularizando, como não poderia deixar de ser, no nosso Orientador –, seja a nível dos funcionários e técnicos, em especial da Biblioteca do Paraíso. Penultimamente, aos nossos companheiros de percurso, que me apoiaram e, para esse apoio, me deitaram abaixo apenas para me reerguerem depois de ter perdido mais alguma daquela ferrugem. Por fim: ao sacerdote da minha terra Natal, o senhor padre João Costa, e ao meu orientador de estágio pastora, o senhor padre Sérgio Diniz, não esquecendo as senhoras Paula Pereira e a sua mãe, dona Helena Lage e, sobretudo e acima de tudo mais (embora em Deus), ao meu falecido pai, Joaquim Palma e à minha preciosa mãe, Rosa Palma.

CAPÍTULO 1: O REMOTO E O PRÓXIMO CONTEXTO DE UMA VIDA

Neste primeiro capítulo, e dentro de diversos contextos que nos pareceram relevantes para os nossos objetivos, iremos falar sobre as grandes problemáticas trinitárias e cristológicas que surgiram até ao fim da vida de Máximo o Confessor, para, desse modo, se compreender melhor, quer a vida deste – que trataremos a fundo no segundo capítulo –, quer a sua obra – em parte abordada na terceira e grande derradeira secção desta Dissertação. Pode parecer despiciente fazer isto, quando queremos falar da divinização numa obra daquele Padre da Igreja, mas, na nossa opinião, é tudo o contrário: sem o conhecimento destes aspetos, já abordados com aquele fito em mente, muito do que será dito acerca deste fito careceria de esteios e substrato substancial. Essa é a nossa convicção; resta-nos esperar que os nossos possíveis leitores se apercebam desse facto.

1.1.- ÁRIO, I NICEIA E I CONSTANTINOPLA

Durante o séc. IV a Igreja viu-se forçada a focar, principalmente, o seu esforço intelectual na relação existente entre Deus-Pai e Deus-Filho e, inerentemente, com Jesus – Deus-Filho feito Homem. De facto, um afamado presbítero de Alexandria, de seu nome Ário, começou, fruto de uma leitura filosófico-racionalista e origenista extremada da realidade bíblica e teológica, a veicular que «o Filho de Deus havia sido criado do não-ser, que houve um tempo em que ele não existia, que em sua vontade havia espaço onde cabia tanto o mal como a virtude e que era uma criatura era algo feito».¹ Isto causou um choque considerável com a leitura tradicional ortodoxa que, do seu lado e de diversos modos, sempre defendera a «consustancialidade e coeternidade do Filho com o Pai».²

As duas posições teológicas antagónicas alcançaram uma hostilidade irreconciliável, levando à realização, no ano de 325, do Concílio I de Niceia, no qual – mesmo sabendo-se que se tratava de um termo usado primeiramente por «Plotino e Porfírio»,³ por gnósticos e

¹ Karl Baus e Eugen Ewig, «Desde Nicea a Calcedonia», em *Manual de Historia de la Iglesia*, ed. Hubert Jedin, vol. 2.1 (Barcelona: Herder, 1980), 47.

² Baus e Ewig, 47.

³ Cf. Lorenzo Perrone, «De Niceia a Constantinopla I», em *A História dos Concílios Ecuménicos*, org. Giuseppe Alberigo (São Paulo: Paulus, 1995), 33.

depois empregue por Clemente de Alexandria e Orígenes de Alexandria,⁴ brotou a deliberação, orquestrada aparentemente entre Ósio de Córdoba e Alexandre de Alexandria,⁵ do uso do termo *homooúsios* para, traduzindo o parecido «una substantia»⁶ de Tertuliano de Cartago, dissolver qualquer tipo de dúvida relativamente à verdadeira ortodoxia. De facto, o Credo de Niceia afirma categoricamente que: «um só Senhor Jesus Cristo é consubstancial com o Pai - ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ -» (DH 125).⁷ Ocorre que, em vez de acabar com as querelas, o uso do termo *homooúsios* apenas as multiplicou à medida que as suas interpretações, e as fações defensoras destas, foram surgindo.

Após quase 60 anos de debates, em que umas fações iam obtendo mais proeminência e depois chegavam mesmo a desaparecer, tentou-se colocar um termo a estas confusões no Concílio I de Constantinopla realizado em 380, já depois do “Édito de Tessalónica” – emanado, em nome dos três Imperadores então existentes, pelo Imperador Teodósio I no ano de 380. Este Édito e a Profissão de Fé daquela reunião de 381 – com a doutrina do *homooúsios* e a da divindade do Espírito Santo (DH 150) –, que será progressivamente reconhecida como ecuménica, acabaram, em geral, por se impor em todo o Império Romano.⁸

Observe-se que um dos grandes frutos que advieram destes esforços teológicos – e que contribuíram para a clarificação da fé ortodoxa, de forma a se tentar prevenir mais mal entendidos – foi, graças ao labor dos grandes bispos Capadócijs seguindo novamente na esteira do “*Contra Praxeas*” de Tertuliano,⁹ da afirmação «[d]a doutrina trinitária com uma formulação: uma só essência (*ousía*) em três pessoas (*hupóstasis*), que, admitindo sem discussão possível a existência de um único e só Deus, afirmava ao mesmo tempo a plena divindade das três pessoas, Pai e Filho e Espírito Santo».¹⁰

1.2.- A DUPLA CONDIÇÃO DE HOMEM E DE DEUS DE JESUS CRISTO

Perante a dupla condição de Homem – *ánthropos*, em grego; *homo* em latim – e de Deus de Jesus Cristo, surgiram duas tendências teológicas interpretativas desse facto que, pelos seus pressupostos filosófico-teológicos, começaram a rezear-se e, ao mesmo tempo e não sem por motivos políticos pelo meio, a hostilizar-se mutuamente.

⁴ Cf. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople* (Paris: Fayard, 2006), 82.

⁵ Cf. Perrone, «De Niceia a Constantinopla», 34.

⁶ Cf. Tertuliano de Cartago, *Contra Praxeas*, 12, PL 2, 168B.

⁷ Cf. Andrew Louth, *Maximus the Confessor* (New York: Routledge, 2005), 8.

⁸ Cf. Brigitte Basdevant-Gaudemet, *Église et autorités: études d'histoire du droit canonique médiéval* (Limoges; Paris: PULIM, 2017), 55.

⁹ Cf. Tertuliano de Cartago, *Contra Praxeas*, 12, PL 2, 168B.

¹⁰ Francisco Xavier Lomas, «El Imperio Cristiano», em *Historia del cristianismo*, coord. Manuel Sotomayor e José Fernández Ubiña, vol. 1: *El mundo antiguo* (Madrid: Trotta, 2011), 406.

Por um lado, a escola de Antioquia, que entendia que a forte e firme afirmação da divindade de Jesus Cristo podia, de certa forma, pôr em causa a sua humanidade, passando a atacar a sua adversária de querer absorver a natureza humana na divina. Por outro lado, a escola de Alexandria, que receava que a igualmente firme e forte afirmação da humanidade de Cristo Jesus podia redundar numa separação entre a divindade e a humanidade n’Aquele, a ponto de apontar à sua adversária que a mesma não sustentava que n’Ele não havia uma união suficientemente convicta. Pois bem, toda a produção teológica destas escolas levaram ao surgimento de equívocas «expressões que não garantiam uma verdadeira e real união em Jesus Cristo entre a humanidade e a divindade».¹¹

Como expoente do extremo a que podia chegar a escola de Alexandria, temos o caso do ultra-anti-ariano Apolinário de Laodiceia. Este, quase só preocupado com a divindade de Jesus chega a afirmar que, em Jesus, ocorrera a substituição da parte mais elevada da alma pelo próprio Logos, o que negava que n’Ele houvesse, e tivesse sido assumida para ser redimida, uma autêntica e plena humanidade.¹² Esta posição, que fazia com que em Jesus surgisse uma só natureza – φύσις, *fúsis* – que era como que a mistura da humana e da divina, num antecedente remoto daquilo com que terá que se enfrentar Máximo o Confessor. Apolinário foi condenado nos sínodos romanos de 377 e 382 – liderados pelo bispo romano Dâmaso –, num outro sínodo celebrado em Antioquia em 379 e, enfim, no Concílio I de Constantinopla de 381.¹³

Já como figura de proa da interpretação extrema antioquena, temos Diadoro de Tarso, que recusou linearmente a posição de Apolinário, sustentando «a plena integridade das duas naturezas em Cristo, mas caindo em expressões desafortunadas, falando [equivocamente] de “dois filhos”»,¹⁴ de dois sujeitos. E isto, embora tal autor antioqueno também afirmasse, como podemos ler no mesmo local, «da unidade de Cristo». Dissemos “equivocamente”, pois Diadoro queria apenas referir-se ao dito no Credo: a geração do Logos e o nascimento de Jesus.

De facto, para ele era inaceitável a formula «uma só natureza do Logos incarnado»¹⁵ que Apolinário, ou algum seu sequaz, colocou a circular como sendo do grande expoente da

¹¹ Louth, *Maximus the Confessor*, 12.

¹² Xavier Lomas, «El Imperio Cristiano», 405; cf. Francisco Xavier Lomas, «El Imperio Cristiano», 407.

¹³ Cf. Aline Pourkier, *L’hérésiologie chez Epiphane de Salamine* (Paris: Beauchesne, 1992), 44, nota 65.

¹⁴ Xavier Lomas, «El Imperio Cristiano», 596.

¹⁵ Cirilo de Alexandria, *Cartas*, 17, PG 77, 116C. Observe-se que os teólogos alexandrinos não foram sempre claros no uso e na interpretação destas palavras, tão capazes de expressarem um monofisismo estrito – se lidas literalmente tal como estão apresentadas no corpo de texto –, como algo perfeitamente ortodoxo, se forem lidas no sentido de «uma natureza incarnada do Logos». Para mais pormenores, pode ver-se: Mark Edwards, «One Nature of the Word Enfleshed», *The Harvard Theological Review* 108 (2015): 289-306.

ortodoxia nicena: Atanásio de Alexandria. Sabendo, ou não, desta falsa atribuição,¹⁶ o facto é que Alexandria agarrar-se-á a tal expressão com toda a veemência, dando origem a uma falta de flexibilidade teológica com Antioquia e Constantinopla – nova capital Imperial e que tinha passado a ir buscar os seus bispos ao “viveiro” de Antioquia.

Com avanços e recuos, tentativas de explicação e acusações mais ou menos certas, a verdade é que tudo isto acabou por, já no séc. V, dar origem a um grande conflito teológico entre dois grandes adversários: o Patriarcado de Constantinopla e o Patriarcado de Alexandria, nos quais os representantes de maior prestígio foram, do lado de Constantinopla, Nestório, e do lado de Alexandria, Cirilo.¹⁷

Nestório, de forma a resolver uma problemática pastoral em Constantinopla que dividia a comunidade dos fiéis por causa dos que entendiam o termo *Theotókos* como “a que pare a Trindade”, sustentava que «Maria deveria ser chamada de *Theotókos* enquanto “a que pare um homem”: Jesus»¹⁸ e que assim o termo *Christotókos* seria o ideal para se sustentar a verdade da fé sobre Jesus no âmbito da devoção popular a Maria como verdadeira Mãe do Logos incarnado. Hoje sabemos que para Nestório, *Théos*, em *Theotókos*, se referia justa e unicamente a Deus-Filho,¹⁹ todavia, a sua terminologia era confusa e levantou ainda mais tumultos. De facto, o termo *Theotókos*, não plenamente rejeitado por Nestório – antes apenas prudencialmente evitado para se fugir à ideia de que Maria era Mãe da Trindade – «já estava consagrado no espírito dos fiéis».²⁰

Tais agitações foram prontamente aproveitados por Cirilo de Alexandria, não só para tentar reafirmar o segundo lugar de Alexandria na ordem “patriarcal” face a Constantinopla, como para, por um lado, evitar o que cria ser o reiterar das afirmações da existência de dois sujeitos em Jesus Cristo e, por outro lado, garantir o uso do termo *Theotókos* em sentido teologicamente forte como forma de garantir que a Pessoa de Jesus era a Pessoa eterna de Deus-Filho. Assim, «com cartas endereçadas aos bispos e monges do Egito, e embora sem nomear Nestório, declarou-se resolutamente a favor do título de *Theotókos*».²¹

Nestório, esse e numa reação em que não mediu as consequências de palavras que expressavam significados diferentes para os alexandrinos, afirmou de forma mais vincada a perigosidade da *Theotókos*: «a resposta de Nestório, formulada num tom assaz áspero, alerta

¹⁶ Tadros Yakoup Malaty escreveu todo um livro à volta da asserção de que era impossível a douta escola de Alexandria desconhecer que a frase não era de Atanásio: *The Coptic Orthodox Church as a church of Erudition & Theology* (Ottawa: St. Mary Coptic Orthodox Church Press, 1986).

¹⁷ Cf. Eirini Artemi, «The Christological controversy between Nestorius of Constantinople and Cyril of Alexandria», *Vox Patrum* 57 (2012): 35-51.

¹⁸ Karl Baus e Eugen Ewig, «Desde Nicea a Calcedonia», 154.

¹⁹ Cf. Baus e Ewig, 154.

²⁰ Baus e Ewig, 154.

²¹ Baus e Ewig, 154.

para os perigos do título “*Theotókos*” porque, segundo ele, suscita a ideia de que a própria natureza divina nasceu e morreu, pelo qual seria passível e mutável, na linha de Apolinário, de Ário e outros hereges». ²² Repare-se que a questão, agora, não é se a Pessoa do Logos é a mesmíssima da de Jesus, mas de, tendo Jesus uma natureza divina, se afirmar que esta teria experimentado mudanças, sofrido e morrido. Ou seja entra-se no âmbito do que, tendo sido antecipado por Orígenes, ²³ se chamará “comunicação de idiomas”. ²⁴

Por outro lado, Nestório, seguindo sobretudo a Teodoro de Mopsuéstia, estava preocupado com a necessidade de se esclarecer o perigo da posição alexandrina quando levada ao extremo; a saber: queria afirmar que Cristo era constituído por uma «natureza plenamente humana (e de nenhuma maneira misturada com a natureza divina) e, por isso de carne e corpo íntegro e integral, sendo que na ausência de um destes elementos não poderia existir verdadeira humanidade». ²⁵ O motivo é simples: desejava manter o axioma soteriológico, provindo de Orígenes, de que «o homem não teria sido salvo todo inteiro, se não tivesse assumido o homem todo inteiro», ²⁶ que parecia claramente estar em falta na primeira carta de Cirilo.

Na ocasião e incompreensivelmente quando vista à distância de 1500 anos, recaiu a «acusação de afirmar a existência em Cristo de duas pessoas distintas debilmente unidas ou somente justapostas». ²⁷ Certo: “justaposto” – συνάφεια, *sounópheia* – expressa um tipo de reunião menos forte do que união – ἕνωσις, *hénôsis* – que permite, se se quiser chegar e ler a realidade dessa forma, falar de um ser humano habitado pelo Logos, ²⁸ mas terá alguma vez Nestório defendido isto, que passará a ser defendido claramente apenas por pensadores posteriores a si? É isso que ainda é debatido por teólogos e historiadores de teologia.

Seja como for, com mais trocas de cartas entre Cirilo e Nestório e, sobretudo, intervenções junto do bispo de Roma, este faz com que Nestório seja «condenado por ensinar dois filhos em Cristo: o filho de Deus e o filho do homem». ²⁹ E fá-lo por, crendo na retidão do pensamento de Cirilo, João Cassiano – pessoa a quem Celestino I pediu uma avaliação dos textos de Nestório, a si enviados apenas em grego – ter entrevisto neles algo semelhante ao

²² Baus e Ewig, 156.

²³ Cf. Olegário González de Cardedal, *Cristologia* (Madrid: BAC, 2001), 224.

²⁴ Esta designação pretende afirmar que em Jesus, e a penas em Jesus, as propriedades de uma das Suas duas naturezas poderia ser atribuída à outra e vice-versa, podendo-se, por exemplo, afirmar que Deus, em Jesus, morreu humanamente e que o homem realizou milagres divinamente: cf. Donald K. McKim, «Communication of Proprieties», em *Westminster Dictionary of Theological Terms*, ed. Donald K. McKim (Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1995), 54.

²⁵ Xavier Lomas, «El Imperio Cristiano», 600.

²⁶ Cf. Orígenes de Alexandria, *Diálogo com Heráclides*, 7, *SCh* 67, 70.

²⁷ Xavier Lomas, «El Imperio Cristiano», 600.

²⁸ Cf. Xavier Lomas, 600.

²⁹ Louth, *Maximus the Confessor*, 9.

pelagianismo, que era combatido por Roma na ocasião.³⁰ De facto, tratou-se de uma sentença precipitada, quase que tomada *a priori* e totalmente desajustada da realidade da intenção de Nestório: «a sentença de Roma não mostra o menor conhecimento da discussão do problema cristológico que durante anos ocupou os teólogos do oriente».³¹

Seja como for, o problema agudizou-se com o envio a Nestório, por parte de Cirilo, de 12 anatematismos de claro pendor filo-monofisita que o bispo de Constantinopla e toda a escola antioquena só podiam rejeitar. Assim, o Imperador Teodósio II convoca, por uma carta circular também em nome do seu congénere ocidental Valentiniano III, um concílio para Éfeso no ano de 431, para censurar o facto de Cirilo ter perturbado a paz no Império e, inclusive, ter criado divisões na família imperial.³² Um concílio que espelhou esse mesmo agudizar, dado que, na data em que deveria começar: a) a grande maioria dos apoiantes de Nestório, liderados por João de Antioquia, ainda não pudera chegar; b) os próprios legados papais, imbuídos da indicação de apoiarem Cirilo, também não o terem feito.³³

Indiferente a tudo isto, Cirilo assume a presidência da assembleia – à qual Nestório recusa comparecer – e toma um conjunto de deliberações que acabarão por ser aceites pelos legados, mas rejeitadas pelos apoiantes de Nestório.³⁴ Isto fez com que, uma vez chegados a Éfeso, os apoiantes de Nestório tenham aberto um outro sínodo, condenatório seja dos procedimentos de Cirilo, seja dos atos violentos orquestrados contra eles pelo bispo de Éfeso, Mémnon. Este facto enfureceu o Imperador que, assumindo o ocorrido em Éfeso como se tivesse tratado de um único concílio acaba por ratificar as condenações proferidas neles: condenar Cirilo, Nestório, e Mémnon de Éfeso.³⁵

Nestório, na verdade, dizia basicamente o mesmo que Alexandria e Cirilo defendiam, mas por outras palavras – faltava, pois, uma terminologia comum bem depurada e definida³⁶ – a ponto de que, quando «quando mais tarde [Nestório] conheceu, no desterro, a “*Carta a Flaviano*” de Leão Magno, ter protestado imediatamente, numa carta mandada à população de Constantinopla, que estava de acordo com a cristologia de Leão e de Flaviano».³⁷ Com efeito, e agora que temos uma visão mais ampla dos acontecimentos e dos escritos em liça, não podemos senão dizer que Nestório «estava muito mais próximo da ortodoxia do que

³⁰ Cf. Columba Stewart, *Cassian the Monk* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1998), 22-24.

³¹ Karl Baus e Eugen Ewig, «Desde Nicea a Calcedonia», 157.

³² Cf. *Mansi*, 4, 1109A-1112D.

³³ Cf. Baus e Ewig, «Desde Nicea a Calcedonia», 159.

³⁴ Cf. Louth, *Maximus the Confessor*, 9.

³⁵ Cf. *Mansi*, 4, 1396A-1397A.

³⁶ Cf. Baus e Ewig, «Desde Nicea a Calcedonia», 163.

³⁷ Baus e Ewig, 163.

parecia à primeira vista».³⁸ Em suma, quem vê significantes não vê significados.³⁹

Seja como for, e sem proclamar dogma algum, Éfeso teve o mérito de «negar que, na Encarnação do Filho, tenha havido alguma transformação da natureza do Logos na natureza humana e, insistido no esquema alexandrino do *Lógos-sárx*, afirma que o Logos uniu consigo, segundo a *hupóstasis*, uma carne; mais especificamente: uma carne animada por uma alma racional, com o que se afasta claramente da doutrina de Apolinário».⁴⁰

Mas não só: o Concílio I de Éfeso insistiu na verdadeira unidade – *hénôsis* – das duas *fúsis* – naturezas – de Cristo sem que isso suprima a diferença dessas mesmas naturezas, formando ambas, nas suas respectivas uniões ao Logos, um só Cristo e um único Filho.⁴¹ Enfim, no reconhecimento, como obrigatório, da aceitação da doutrina da “*communicatio idiomatum*” e no reconhecimento da «validade do título de *Theotókos* concedido a Maria»⁴² – mas sem qualquer proclamação dogmática nesse sentido. A presença dos legados do bispo Celestino I e o seu, obrigatório, reconhecimento da posição dos bispos reunidos em torno de Cirilo em Éfeso, «confiaram à assembleia ciriliana um peso decisivo que indicou, em certo sentido, a direção que devia seguir doravante a discussão cristológica».⁴³

De facto, após dois anos de esforços, tal doutrina apresentada no parágrafo anterior, e embora assumindo diversas palavras e expressões tomadas ao pé da letra da teologia de Cirilo,⁴⁴ terminará sendo recebida também pelos antioquenos, mas recusando estes, ainda e sempre, os 12 anatematismos de Cirilo. E isto porque os mesmos eram de um pendor excessivamente próximo de Apolinário, e, assim, de um certo filo-monofisismo condensado na já referida expressão «uma só natureza (*fúsis*) do Logos incarnado». De qualquer forma, a “Fórmula da União” foi firmada em 433 por João de Antioquia e Cirilo de Alexandria e pôs fim às confusões causadas pelo Concílio de Éfeso enfatizando a dupla consubstancialidade de Jesus: «consubstancial, quanto à divindade, ao Pai e substancial, quanto à humanidade, conosco, a ponto da doutrina da dupla consubstancialidade se ter tornado uma expressão da crença que Ele é inteiramente Deus e inteiramente humano».⁴⁵ Com tudo isto, o Concílio I de Calcedónia já está no fio do horizonte.

Depois de Nestório e seu sucessor Maximiano terem saído, por condenação e por morte,

³⁸ Baus e Ewig, 163.

³⁹ Cf. Xavier Lomas, «El Imperio Cristiano», 600.

⁴⁰ Xavier Lomas, 607.

⁴¹ Cf. Xavier Lomas, 607.

⁴² Baus e Ewig, «Desde Nicea a Calcedonia», 162. Quanto à expressão “*communicatio idiomatum*”, cf., *supra*, nota 24.

⁴³ Baus e Ewig, «Desde Nicea a Calcedonia», 162.

⁴⁴ Cf. Xavier Lomas, «El Imperio Cristiano», 607.

⁴⁵ Louth, *Maximus the Confessor*, 9.

do episcopado de Constantinopla, quem o ocupou, no ano de 434, foi Proclo, o qual «no seu “*Tomo aos Armênios*” mudou, felizmente, a terminologia da famosa frase ciriliana, ao colocar, na linha dos três grandes bispos capadócijs, *hupóstasis* (“pessoa”) onde Cirilo punha *fúsis* (“natureza”), mudança que foi admitida, tanto pelo mesmo Cirilo, como por João de Antioquia». ⁴⁶ Tudo parecia encaminhado para uma solução mais ou menos duradoira, mas ainda havendo diversos traços da identidade ontológica da Pessoa de Jesus por burilar, não admira que, mais cedo ou mais tarde, um fusível fosse abaixo. Neste caso, devido à intervenção de um, muito estimado, arquiemandrita constantinopolitano de nome Eutiques, que «insistiu tenazmente na formulação de “uma só natureza” (*fúsis*) em Cristo depois união”, ao mesmo tempo que sustentava que “Jesus constava de duas naturezas antes da união”». ⁴⁷ Mas como? O Senhor Jesus não só passou a ter duas naturezas aquando da Incarnação? Aquando do momento em que foi concebido?

1.3.- O MONOFISISMO E O CONCÍLIO I DE CALCEDÓNIA

Eutiques, não se ficou pela interpretação mais extremada da famosa frase defendida por Cirilo. Não. Ele vai mais longe e, ao interpretar a doutrina de Cirilo, falava categoricamente numa só *fúsis* (“natureza”) «em Cristo depois da Incarnação, não sendo essa natureza consubstancial conosco», ⁴⁸ antes, uma espécie de mistura, o resultado da assimilação pela natureza divina da natureza humana. Isto colocava claramente em risco a doutrina da redenção, tradicionalmente dita pela máxima de Gregório de Nazianzo, a condensar o já visto presente em Orígenes, que «o que não é assumido [e preservado] não é redimido». ⁴⁹ Com Eutiques emerge de forma firme o “monofisismo”, que sinteticamente deseja afirmar que, após a Incarnação, em Cristo só havia uma natureza: a divina.

O bispo Flaviano de Constantinopla, num sínodo local, viu-se obrigado a condenar a doutrina de Eutiques e comunicou a excomunhão deste ao bispo de Roma – Leão Magno –, que sancionou o realizado. No sentido de reverter a sua situação «Eutiques também recorre, sem sucesso algum, a Roma e enveredou por uma grande ação de protesto, que daria ressonância ao seu caso em toda a Igreja». ⁵⁰ Contando com a colaboração de Crisóstomo – principal ministro do Imperador Teodósio II e antagonista pessoal de Flaviano – e de Dióscoro de Alexandria – sucessor de Cirilo e, mais uma vez, interessado em denegrir o

⁴⁶ Xavier Lomas, «El Imperio Cristiano», 610.

⁴⁷ Xavier Lomas, 610.

⁴⁸ Louth, *Maximus the Confessor*, 9.

⁴⁹ Gregório de Nazianzo, *Cartas*, 101, PG 37, 184.

⁵⁰ Baus e Ewig, «Desde Nicea a Calcedonia», 170.

episcopado de Constantinopla devido à hierarquia patriarcal –, Eutiques consegue obter o apoio do próprio Imperador.

Alea jacta est: «o bispo Flávio tentou opor-se a tal realidade e, nesse sentido, dirigiu-se novamente a Leão Magno que escreve o seu “*Tomo a Flaviano*”. Contudo já era tarde demais. Deveras, Teodósio II, com um Édito de 30 de março de 449, fixou o início de um Concílio para Agosto em Éfeso». ⁵¹ Este concílio tinha como grandes objetivos a reabilitação doutrinal e eclesial de Eutiques, a deposição de Flaviano e o tudo encetar para que os “nestorianos” fossem enfraquecidos e tornados inofensivos. ⁵² Isto acabou mesmo por ocorrer nesse infame concílio II de Éfeso, perante a contestação de Flaviano – que tão rudemente foi tratado que morreu como resultado disso ⁵³ –, dos seus poucos apoiantes e dos legados papais – que nem sequer conseguiram que fosse lido o referido “*Tomo*”, o qual expressava o melhor da cristologia latina na ocasião.

Quando tudo parecia encaminhar-se para um triunfo retumbante de Eutiques, Teodósio II, Crisáfio e Dióscoro, o Imperador morre na sequência de uma queda de cavalo e, casando-se com o idoso militar Marciano, ascende ao trono, conjuntamente com este a irmã de Teodósio II: Pulquéria. Esta une-se a Leão Magno e a Anatólio – novo bispo de Constantinopla que se revelara, contra as expectativas de quem o colocara na sede episcopal, pró-flaviano – e os três envidam esforços para «derrubarem o decidido no “sínodo dos ladrões” de Éfeso em 449». ⁵⁴ É assim convocado, para o ano de 451, o Concílio I de Calcedónia.

Nesta assembleia episcopal de cariz cristológico, fez-se questão de introduzir, nos textos conciliares e após comparação com a ortodoxia de Niceia e do Cirilo mais moderado, a doutrina do “*Tomo a Flaviano*” em articulação com a do Cirilo mais ponderado, mas sobre uma matriz corretiva antioquena. ⁵⁵ Mediante isto, pretendeu-se sarar as feridas da união eclesial, permitindo a redação, não propriamente de um novo Credo, mas de uma substancial fórmula cristológica que, na nossa opinião, pode ser sintetizada nas seguintes palavras: «um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigénito, reconhecido em duas naturezas, humana e divina, unidas sem mistura, sem mudança, sem divisão e sem separação» (*DH* 302). Para Roma e Constantinopla estava-se ante um claro triunfo político-teológico, mas a «afirmação que Jesus tivera duas naturezas foi vista por muitos como uma perigosa dualidade no Mesmo

⁵¹ Baus e Ewig, 170.

⁵² Cf. Baus e Ewig, 170.

⁵³ Cf. Louth, *Maximus the Confessor*, 9.

⁵⁴ Louth, 10.

⁵⁵ Cf. André de Halleux, «La définition christologique à Chalcédoine», em *Patrologie et œcuménisme: Recueil d'études*, s. ed. (Leuven: University Press-Peeters, 1990), 445-480.

e, em particular, uma traição à doutrina de Cirilo, que o Concílio garantia estar a seguir, razão pela qual houve muitos que se recusaram a aceitar o concílio de Calcedónia». ⁵⁶

De facto, Calcedónia não deixa nenhum espaço para qualquer resquício relativamente à expressão «uma só natureza do Logos incarnado», tão fervorosamente mantida por Cirilo e os alexandrinos. Mas não só: este Concílio, seguindo o caminho aberto por Leão I no seu “*Tomo a Flaviano*”, refere-se à permanência em Cristo, não só das duas naturezas – unidas na Sua única e mesma Pessoa divina (a do Logos) –, mas também das suas propriedades (“*idiomata*”), sendo que estas, depois da união, não desaparecem, nem se mesclam e, por isso, Maria é dita – pela primeira vez dogmaticamente – de *Theotókos* (cf. *DH* 301). Isto foi o acender de um rastilho que ainda hoje arde, misturado desde então com sensibilidades étnicas egípcias e sírias.

Na verdade, a resistência para com a implementação do Concílio de Calcedónia foi extremamente violenta, chegando a haver ameaças a alguns líderes religiosos cristãos, a quem lhes foi dado como alternativa «repudiar a Calcedónia ou renunciar»⁵⁷, sendo que «grandes grupos de monges [geralmente iletrados e fanáticos defensores das posições dos seus líderes filo-alexandrinos] chegaram a causar estragos em Jerusalém e alguns bispos foram mesmo assassinados». ⁵⁸ Face a isto, chegou-se ao ponto de serem necessárias diversas intervenções militares para controlarem a situação, tendo as unidades militares sido obrigadas a «travar verdadeiras batalhas com os monges». ⁵⁹ Mais uma vez, a pretendida união religiosa do Império foi gorada.

1.4.- NOVOS INTENTOS PARA SE ALCANÇAR A UNIÃO ECLESIAL

O Imperador Zenão, apesar de no ano de «475 ter sido destronado por uma conspiração»⁶⁰ e substituído por Basilisco, chegou a lograr emitir, conquanto «sem deliberação sinodal»,⁶¹ um manuscrito denominado de “*Enkýklios*”, no qual defendia e impunha que «só deveria ser admitido o Credo de Niceia, a sua confirmação pelo Concílio I de Constantinopla e pelo Concílio I de Éfeso». ⁶² Apesar dos conteúdos da fé presentes neste texto imperial serem pertencentes à verdadeira ortodoxia da fé, limitavam-se aos

⁵⁶ Louth, *Maximus the Confessor*, 10.

⁵⁷ Xavier Lomas, «El Imperio Cristiano», 619.

⁵⁸ Baus e Ewig, «La Iglesia en el marco de la política religiosa del Imperio», 179.

⁵⁹ Hans-Georg Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», em Hubert Jedin, ed., *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. 2.2 (Barcelona: Herder, 1980), 579.

⁶⁰ Beck, 580.

⁶¹ Beck, 580.

⁶² Beck, 580.

desenvolvimentos teológicos alcançados até «antes de Calcedónia»,⁶³ chegando a anatemizar quer o “*Tomo a Flaviano*”, quer a fórmula cristológica de Calcedónia, sendo que «quem não cumprisse esses anátemas seria deposto, se fosse clérigo, ou exilado, se fosse monge ou leigo».⁶⁴

O “*Enkýklios*” foi amado por uns e odiado por outros. Por um lado, em Constantinopla, «o novo patriarca recebeu-o com frieza, e do mesmo modo os monges constantinopolitanos que, na sua maioria, não quiseram ter nada com ele».⁶⁵ Por outro lado, em Éfeso e Alexandria foi bem recebido porque, através dele e respetivamente, «os detestados privilégios patriarcais de Constantinopla sobre aquela região foram questionados»,⁶⁶ e uma nova janela para a afirmação apodítica da teologia ciriliana mais extremada parecia estar a abrir-se.⁶⁷

A resistência relativamente a este documento foi aumentando em Constantinopla «onde o Patriarca Acácio mobilizou o clero e o povo»⁶⁸ contra o mesmo, pois sabia da fragilidade política do Imperador Basilisco que não dava indícios de abrandamento na sua deterioração. Para desviar atenções, reunificar religiosamente o Império ou manter-se no cargo – quiçá, mesmo, uma mistura disto tudo – Basilisco publicou «um “*Antinkýklios*”, que revogou o “*Enkýklios*” e ordenava que cada bispo conservasse o seu posto e que se desse definitivamente por concluída a controvérsia de Nestório e de Eutiques».⁶⁹ Apesar dos esforços, Basilisco não conseguiu assegurar o controlo do poder político tendo sido obrigado a ir para o desterro com a entrada, em Setembro de 476, na cidade de Constantinopla do anteriormente deposto, e de novo proclamado Imperador, Zenão.⁷⁰

Uma vez de regresso ao poder, Zenão emitiu um documento denominado de “*Henotikón*”. Este está baseado na autoridade dos três primeiros Concílios Ecuménicos e apoia a sua doutrina cristológica na “*Fórmula da Reunião*” de 433, tornando explícito que o Incarnado é um da Trindade, mas evitando qualquer uso da terminologia referente à natureza, bem como pronunciar-se se Jesus tivera uma ou duas naturezas»,⁷¹ condenando, mais ainda, os erros que existiram em Calcedónia ou em qualquer outra reunião episcopal.

O “*Henotikón*” foi razoavelmente bem recebido, notavelmente no Oriente, mas não conseguiu satisfazer plenamente, nem «aqueles que queriam que Calcedónia fosse

⁶³ Beck, 580.

⁶⁴ Beck, 580.

⁶⁵ Beck, 581.

⁶⁶ Beck, 581.

⁶⁷ Cf. William Hugh Clifford Frend, *Archaeology and History in the Study of Early Christianity* (London: Variorum Reprints, 1988), 193.

⁶⁸ Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 581.

⁶⁹ Beck, 581.

⁷⁰ Cf. Beck, 581.

⁷¹ Louth, *Maximus the Confessor*, 10.

inequivocamente condenado»,⁷² – por os monofisitas o considerarem como tendo sido um Concílio de pendor nestoriano –, nem quem queria uma defesa incondicional de Calcedônia, tal como acontecia em Roma, que o recusou e, numa clara postura antagônica ao documento, exigiu «nada menos que o endosso de Calcedônia e do “*Tomo*” de Leão». ⁷³ Em 483, já com Acácio como bispo de Constantinopla e Félix III como bispo de Roma, surge, inclusive e devido a manobras sombrias, o cisma Acaciano, que, ignorando as temáticas da fé sob as do poder pessoal,⁷⁴ durou até 518 e foi pautado, sobretudo, pela eclesialmente violenta excomunhão mútua dos bispos de Roma e de Constantinopla.⁷⁵

Depois da morte dos anteriores protagonistas e a chegada ao poder de Justino e do seu sobrinho, e filho adotado, Justiniano viu-se um mudar de orientação política, uma vez que debilitados politicamente,⁷⁶ e firmemente calcedonianos, houve a «decisão de colocar tudo tal como se encontrava antes de tal cisma, abrogar o “*Henotikón*” e de satisfazer as exigências de Roma»,⁷⁷ face às pressões, também sobre o Patriarca João II, e pretensões de reconciliação com Roma do povo de Constantinopla – liderados por «monges de sentimentos calcedonianos». ⁷⁸

A tão pretendida paz é feita, fundamentalmente, tendo por base uma «postura dogmática já há muito tempo fixada na célebre “*Regula fidei Hormisdæ*”,⁷⁹ «a qual partia do primado da Sé de Roma e concretizava-se, além da aceitação de Calcedônia, na condenação de Nestório e de Eutiques (...) e sobretudo Acácio». ⁸⁰ Tudo isto foi aceite, à superfície, por parte da Igreja oriental, juntamente com outras exigências humilhantes. Roma viu o seu poder engrandecido, mas – perguntamos nós – a que preço? E é possível resolver-se um diferendo sem se ir às raízes do mesmo? A resposta a esta última pergunta é um claro “não”: o imperador usou a sua autoridade política para apoiar Calcedônia, «mas isso não foi de forma alguma o fim das tentativas de garantir o acordo entre aqueles que aceitavam Calcedônia e aqueles que sentiam que ele havia traído Cirilo». ⁸¹

⁷² Louth, 10.

⁷³ Louth, 10.

⁷⁴ Cf. Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 585.

⁷⁵ Beck, 585.

⁷⁶ Beck, 593.

⁷⁷ Beck, 593.

⁷⁸ Beck, 594.

⁷⁹ Cf. Pierre-Thomas Camelot, «Hormisdas», em *Catholicisme-Hier-Aujourd'hui-Demain*, dir. Gérard Jacquement, vol. 5 (Paris: Letouzey et Ané, 1962), 942-943.

⁸⁰ Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 594.

⁸¹ Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, 10.

Ora bem, em 527 surgiu uma fórmula designada de “*Theopascita*”,⁸² a qual, após diversas manobras e reinterpretações teológicas, pôde tornar-se um fulcro para se alcançar a desejada unidade eclesial. Surgida no campo monofisita para vincar a “comunicação de idiomas” ciriliana, foi rapidamente calcedonizada, de modo a não só se garantir que a «Pessoa divina Incarnada fora Deus o Logos, um da Trindade, e que assim, tudo o que viveu, inclusive, seu sofrimentos e morte, deveria ser atribuído à Pessoa divina»,⁸³ mas que tal Pessoa divina, após a encarnação, era a de Jesus, Deus e Homem, e que, portanto, Deus sofrera humanamente.

Justiniano, entretanto tornado único Imperador até se casar com a imperatriz Teodora, organizou um pequeno sínodo no seu Palácio com teólogos moderados de ambas as fações que tentaram um acordo ao redor de tal fórmula: «um da [Santíssima] Trindade sofreu [na carne por nós]». ⁸⁴ Contudo, ao ver que a diplomacia não lograva os seus intentos de reconciliação, mesmo quando mantinha canais abertos de comunicação para as duas partes em liça com as mais altas autoridades Imperiais – os calcedonianos com ele e os monofisitas com Teodora – decidiu alcançar a sua finalidade de união eclesial mediante meios coercivos exercidos, dispersamente, sobre os monofisitas.⁸⁵ Contudo, «os sofrimentos dos monofisitas apenas os confirmaram nas suas crenças e aprofundaram ainda mais as divisões no Oriente, sobretudo na Síria e no Egito»,⁸⁶ locais onde, como já vimos, fermentavam aspirações “nacionalistas” contra Constantinopla.

Já depois disto, surge a querela dos “*Três Capítulos*”,⁸⁷ que Justiniano quis condenar para presentear os monofisitas com a condenação de três textos de pessoas que eles estimavam como opostas à fé, pois antagônicas a Cirilo e ao Concílio I de Éfeso: Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edessa. Para o efeito, Justiniano não teve o pejo de raptar o Papa Vigílio, levá-lo para Constantinopla e coagi-lo a admitir que condenaria esses “*Três Capítulos*”.⁸⁸

Já após várias hesitações por parte de Vigílio, profundamente debilitado e sabendo que

⁸² Cf. Henry Marrou, «De la persécution de Dioclétien à la mort de Grégoire le Grand», em *Nouvelle Histoire de l'Église*, ed. Lodewijk Jacob Rogier, Roger Aubert e David Knowles, vol. 1: *Des Origines a Saint Grégoire le Grand* (Paris: Seuil, 1963), 408.

⁸³ Louth, *Maximus the Confessor*, 11.

⁸⁴ Timothy E. Gregory, *A History of Byzantium*, 2.^a ed. (Oxford: Wiley, 2010), 148.

⁸⁵ Cf. Jan van Ginkel, «Persuasion and Persecution», em *All Those Nations: Cultural Encounters Within and with the Near East*, ed. H. L. J. Vanstiphout (Groningen: Styx, 1999), 63.

⁸⁶ Louth, *Maximus the Confessor*, 11.

⁸⁷ Cf. Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), 612-627, com capítulo denominado «Justinian, Origen, and the ‘Three Chapters’».

⁸⁸ Cf. Francis-Xavier Murphy e Polycarp Sherwood, *Constantinople II et III* (Paris: L'Orant, 1973), 77-85; 98-106; 108-115.

iria enfrentar dissidências no Ocidente – em especial no Norte de África e na Península Itálica – porquanto uma tal condenação era entendida nessas zonas como uma recusa da integridade de Calcedónia,⁸⁹ o desejado por Justiniano ocorreu e foi sancionado no Concílio II de Constantinopla. Ele também condena Evágrio Pôntico, Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edessa, bem como sanciona a legitimidade das fórmulas “*Theopascitae*” então em vigor (cf. *DH* 453). Posto isto, a história repetiu-se mais uma vez: um Concílio convocado para se tentar a união eclesiástica, falha rotundamente nesse objetivo, tendo apenas aberto mais um lanho na Igreja com o medrar da, a princípios clandestina, Igreja Jacobita.⁹⁰

Pois bem, anos mais tarde, o imperador Heráclito voltou a apresentar interesse em conseguir a união eclesiástica, e «nisto teve como leal e nobre auxiliar o patriarca Sérgio».⁹¹ De facto, Sérgio de Constantinopla principiou uma tentativa de resolução das diversas problemáticas existentes com o fim de alcançar a tão pretendida união. O seu plano foi «construído sobre o calcedonianismo-ciriliano de Justiniano e assente na afirmação de uma só Pessoa divina com duas naturezas, uma divina e uma humana, ambas plenamente íntegras, mas com uma única atividade (ou energia; *ἐνέργεια*), dando origem a uma doutrina chamada de “monoenergismo”».⁹²

Este plano esteve na iminência de lograr a pretendida união no Oriente, pois satisfazia os calcedonianos com as suas duas naturezas de Cristo, e os monofisitas com a referência platónica a uma só operação da Pessoa Logos incarnado. A integração da Igreja Armênia no seio da Igreja Imperial, no ano de 630, foi um sinal disso, bem como outros sucessos significativos na Síria, na Mesopotâmia e no Egipto, tendo-se tornado mesmo na quase virtual teologia imperial oficial.⁹³

De facto, antes do ano de 633 não existem indícios de grande oposição por parte daqueles de aceitaram Calcedônia relativamente à doutrina do monoenergismo, «mas em 633 (...) o velho monge Sofrónio (...) constatou que essa posição teológica detinha um teor herético. De forma a resolver esta perigosa situação, protestou ao Patriarca Sérgio e este, ante a ação de Sofrónio, acaba por elaborar e promulgar um documento designado de “*Ψῆφος*” / “*Psêphos*”, o qual proibia qualquer linguagem de uma ou duas atividades em Cristo, tendo falado simplesmente de um sujeito divino em Cristo, o que não exclui duas vontades em

⁸⁹ Cf. Chadwick, *The Church in Ancient Society*, 619; Murphy e Sherwood, *Constantinople II et III*, 120-122.

⁹⁰ Cf. Warren Treadgold, *A Concise History of Byzantium* (London: Macmillan Education, 2020), 69.

⁹¹ Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 624.

⁹² Louth, *Maximus the Confessor*, 12.

⁹³ Cf. Louth, 13.

Cristo, mas apenas a existência de duas vontades contrárias uma à outra».⁹⁴

Sofrónio não ficou satisfeito, tendo protestado contra a aduzida posição teológica, porque o seu raciocínio tinha por base «o princípio aristotélico, segundo o qual a energia e a conseguinte operação dimana da natureza»,⁹⁵ isto é, a uma natureza corresponde uma energia e uma operação, logo, se Cristo tinha duas naturezas, uma humana e outra divina, então havia que «admitir em Cristo duas energias, duas operações».⁹⁶ Além do mais só assim é que se salvaguardava que a natureza humana não tivesse tido um mero papel passivo na obra da salvação, pois se o que salva é o “amor” e este é uma ação da vontade, Cristo precisava de ter tido duas operações, cada uma correspondente a uma das suas naturezas.

Pois bem, no ano de 634 Sofrónio foi eleito Patriarca de Jerusalém e na sua carta sinodal, que enviou aos demais patriarcas como meio de comprovação da sua ortodoxia, fica evidente a sua posição: «embora esta carta aceite a autoridade do “*Pséphos*” na medida em que não conta literalmente as atividades de Cristo, ela argumenta contra o monoenergismo, como implicando o monofisismo. Face a isto, o Imperador Heráclio lavra um “*Ἐκθεσις*” / “*Écthesis*” – que faz oficialmente do “*Pséphos*” lei – para salvaguardar a recusa de Sérgio não aceitar a carta sinodal de Sofrónio».⁹⁷

O Patriarca Sérgio, através de uma carta onde mistura verdades com mentiras – nomeadamente a respeito de uma suposta carta de um seu antecessor (Menas) que, defendendo o monoenergismo e o monotelismo [uma só vontade], fora aceite em Roma⁹⁸ –, comunicou ao Papa Honório a significativa união alcançada em Alexandria. Sofrónio faz o mesmo, pois não avançara mais na sua contestação à posição de Sérgio e de Heráclio por não saber como o fazer doutrinalmente.⁹⁹

Em resposta, Honório congratulou a concórdia alcançada, sendo que concorda que as «duas operações não deveriam ser discutidas para não criar confusão terminológica».¹⁰⁰ Ressalve-se aqui que o Papa Honório, como outros ao longo da história do papado, era genuinamente inepto a nível teológico e, perante a elaborada proposta que lhe foi apresentada, acabou ainda por «concluir o seu texto com a declaração da única vontade [monotelismo] de Nosso Senhor Jesus Cristo».¹⁰¹ Acerca do “*Écthesis*”, Honório não se pronunciou, pois

⁹⁴ Louth, 13.

⁹⁵ Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 625.

⁹⁶ Beck, 625.

⁹⁷ Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, 14.

⁹⁸ Cf. Pauline Allen e Bronwen Neil, «Introduction», em *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, ed. Pauline Allen e Bronwen Neil (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003), 9.

⁹⁹ Cf. Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 625.

¹⁰⁰ Beck, 625.

¹⁰¹ Louth, *Maximus the Confessor*, 15.

faleceria antes de o poder conhecer.

O sucessor de Honório foi o Papa Severino. Este teve uma atitude de resistência em aceitar o “*Écthesis*” bem como o monotelismo, que paulatinamente começou a surgir do monoenergismo (ou não fosse a vontade uma operação). Isto fez com que Severino colidisse de forma frontal com os interesses do império, não sendo reconhecida a sua eleição, durante 18 longos meses, até que assinasse aquele documento, algo que não sabemos se o fez.¹⁰² Essa colisão não teve apenas esse efeito: de forma a eliminar qualquer obstáculo à vontade imperial, o exarca imperial, então residente em Ravena, levou a cabo uma ação brutal direcionada contra Severino e os tesouros de Latrão – que pilha durante dias.¹⁰³ Apesar da atitude implacável do poder imperial, que não terá sido indiferente à morte daquele em 640, outros «subsequentes papas zelosos para com a conservação da ortodoxia da fé assumiram uma atitude semelhante: o Papa João IV e Teodoro I rejeitaram igualmente o “*Écthesis*”». ¹⁰⁴

Em linha e a par de alguns destes acontecimentos surge a figura e os valiosíssimos textos de um monge leigo que ficou para a posterioridade conhecido como Máximo o Confessor. Vivendo, na ocasião, em Cízico, acaba por fugir daí devido aos ataques dos persas e, depois de um longo périplo, refugia-se no Norte de África, local onde não só conhece Sofrónio de Jerusalém¹⁰⁵ – quando este ainda não era Patriarca de Jerusalém –, mas também as mais intrincadas finuras teológicas inerentes às contendas que estavam a decorrer entre, de um lado, monoenergetas e monoteletas, e, do outro, dioenergetas e dioteletas.¹⁰⁶

A partir desse momento, Máximo o Confessor iniciou um valioso contributo na defesa da ortodoxia e no desenvolvimento das formulações teológicas, tendo-se revelado como o único «homem que estava à altura das dificuldades linguísticas de natureza filosófica»,¹⁰⁷ que envolviam esta querela. Em síntese, para ele a vontade «é uma faculdade radical que pertence à natureza; e como ele era um seguidor entusiástico de Calcedónia, não podia senão defender a posição dioteleta. Assim, ele viu-se na obrigação de rejeitar, não só o “*Ecthesis*”, como a fórmula do Papa Honório». ¹⁰⁸

Face ao panorama geral que começou a medrar – a Igreja situada na parte oriental do império queria unir-se com base no “*Écthesis*”, mas em Roma e «na África bizantina surge

¹⁰² Cf. J. N. D. Kelly, «Severinus», em *The Oxford Dictionary of Popes*. ed. J. N. D. Kelly (Oxford; New York: Oxford University Press, 1988), 72.

¹⁰³ Cf. Kelly, 72.

¹⁰⁴ Louth, *Maximus the Confessor*, 14.

¹⁰⁵ Cf. Christoph von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique* (Paris: Beauchesne, 1972), 72-78.

¹⁰⁶ Cf. Paul M. Blowers, *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2016), 25-31.

¹⁰⁷ Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 626.

¹⁰⁸ Beck, 626.

um foco de resistência contra a política imperial»¹⁰⁹ –, o novo imperador Constante I decidiu emitir uma nova disposição. A saber: o “*Τύπος*” / “*Týpos*” de 648, onde, incentivado pelo Patriarca Paulo de Constantinopla, proibiu toda a discussão sobre uma ou duas operações, sobre uma ou duas vontades, e revogou o “*Écthesis*”.¹¹⁰

Máximo o Confessor começa por aceitar estes documentos, evitando falar quantitativamente das operações e das vontades, mas querendo «defender integralmente a doutrina ortodoxa»¹¹¹ acabou por ignorar as até aí existentes quando, num debate público com Pirro – o exilado ex-Patriarca de Constantinopla –, realizado de 645, diante do exarca bizantino de Cartago, convence a Pirro não só da inconsistência da sua [de Pirro] posição monoenergeta e monoteleta, como a aderir ao dioenergismo e ao diotelismo.¹¹²

Pirro e Máximo, juntamente com milhares de outros romanos de Cartago, fogem para Roma, face ao avanço militar das hordas árabes;¹¹³ evento este, assim descrito pelo nosso Autor:

«O que é que é mais perturbador para aqueles que entendem do que o mal que está a tomar conta do mundo? O que é mais terrível do que o que aconteceu? O que há de mais dilacerante ou temeroso para os que o sofrem do que ver um povo bárbaro e desértico invadir outra terra como se fosse sua? E ver estas bestas rudes e selvagens, que têm apenas a mais fina semelhança com a forma humana no exterior, invadirem este estado sofisticado e luxuriante?»¹¹⁴

Seja como for, quer Pirro, quer Máximo, são acolhidos pelo novo papa, Martinho I, «o qual demonstrou uma perfeita compreensão do raciocínio de Máximo o Confessor».¹¹⁵ De facto, foi este que trouxe consigo importantes informações relativas a uma multiplicidade de concílios africanos opostos ao “*Écthesis*” e explicou as consequências teologicamente perniciosas de não se sustentar o dioenergismo e o diotelismo.¹¹⁶

Mesmo sem ter esperado a legitimação de Bizâncio para começar a agir como Papa, Martinho I adere a estas posições. É assim condenado o “*Écthesis*” e rompida a comunhão com o Patriarca Paulo II de Constantinopla, o qual, numa mistura de personalidade arrogante

¹⁰⁹ Beck, 627.

¹¹⁰ Cf. Mark-Teague Gilliam Hope, «Typos of Constans II», em *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, ed. Oliver Nicholson, vol. 2 (Oxford; New York: Oxford University Press, 2018), 1536.

¹¹¹ Pauline Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», em *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen e Bronwen Neil (Oxford; New York: Oxford University Press, 2015), 5.

¹¹² Cf. Máximo o Confessor, *Disputa com Pirro*, PG 91, 288A-353B.

¹¹³ Cf. Walter E. Kaegi, *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010).

¹¹⁴ Máximo o Confessor, *Cartas*, 14, PG 91, 540A-B: «τί γάρ τῶν νῦν περιεχόντων τήν οἰκουμένην κακῶν περιστατικώτερον; τί δέ τοῖς ἡσθημένοις τῶν γινομένων δεινότερον; τί δέ τοῖς πάσχουσιν ἐλειονότερον ἢ φοβερώτερον; Ἔθνος ὄρᾳν ἐρημικόν τε καί βάρβαρον, ὡς ἰδίαν γῆν διατρέχον τήν ἄλλοτρίαν· καί θηρσίῳ ἀγρίοις καί ἀτιθάσσοις, μόνης ἀνθρώπων ἔχουσι ψιλόν σχῆμα μορφῆς, τήν ἡμερον πολιτείαν δαπανωμένην;»

¹¹⁵ Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 627.

¹¹⁶ Cf. Bronwen Neil, «The Lives of Pope Martin I and Maximus the Confessor: Some Reconsiderations of Dating and Provenance», *Byzantion* 68 (1998): 91-109.

com questões já meramente políticas, insistia ante ele para que permanecesse nas posições teológicas contrárias.¹¹⁷ Não se ficando por meras provocações contra o *status quo* estabelecido, Martinho I convoca, por sua própria iniciativa e sem autorização do Imperador – o que lhe [Martinho I] trará graves consequências –, um sínodo para outubro de 649, a ser realizado na basílica de Latrão, para, de uma vez por todas, afirmar a verdadeira ortodoxia relativamente à heresia imperial.¹¹⁸

Neste sínodo, que em tudo parece que Martinho I desejava que fosse reconhecido como ecuménico, Máximo o Confessor contribuiu ativamente mediante o seu excelente conhecimento teológico, ajudando na tomada das deliberações por parte dos bispos então reunidos. Este sínodo culminou num conjunto de afirmações, tais como:

«o reafirmar da doutrina de Calcedônia; o tornar explícita a doutrina das duas energias e das duas vontades em Cristo, como a implicação necessária da doutrina das duas naturezas (...); na linha dos concílios africanos antes apontados, foram formalmente condenados tanto o “*Éthesis*” quanto o “*Túpos*”; e, enfim, uma série de heréticos, mas não os Imperadores, foram anatematizados».¹¹⁹

Como o sínodo fora, conforme se disse, realizado sem a sanção do Imperador e, além do mais, as suas decisões punham em causa o Imperador e grandes aliados deste e, conseqüentemente, os seus interesses, o Imperador mandou prender o Papa Martinho I. Após esforços gorados pelo exarca de Ravena, Olímpio, o seu sucessor, Teodoro logra que Martinho, embora doente, seja transferido de «Roma para Constantinopla onde foi condenado por alta traição».¹²⁰ Como consequência, Martinho «foi deposto, deportado, maltratado e exilado em Kherson, na Crimeia Ocidental, onde morreu em 16 de setembro de 655»,¹²¹ passando a ser o último Papa reconhecido como mártir.¹²²

Também Máximo o Confessor, por não ter abdicado de defender a verdadeira ortodoxia contra os interesses imperiais, acabou por ser preso pelas forças imperiais no ano de 653 e levado, posteriormente, para Constantinopla «onde foi condenado pelo crime de alta traição»,¹²³ exilado diversas vezes e tendo visto, em outras tantas, confirmadas as condenações que lhe imputavam. Como culminar deste já de si doloroso processo, foi

¹¹⁷ Cf. Phil Booth, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity* (Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2017), 283-284.

¹¹⁸ Cf. J. N. D. Kelly, «Martin I», *The Oxford Dictionary of Popes*, 74.

¹¹⁹ Louth, *Maximus the Confessor*, 16.

¹²⁰ Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 627.

¹²¹ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 16.

¹²² Cf. Kelly, «Martin I», *The Oxford Dictionary of Popes*, 75.

¹²³ Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 628.

submetido ao denominado “suplício persa”,¹²⁴ o que no seu caso se concretizou no ser «mutilado nas mãos e na língua, tendo morrido no exílio no ano de 662»,¹²⁵ igualmente na Crimeia Ocidental.

Passados vinte anos, com a perda, por Bizâncio das áreas predominantemente monofisitas do seu Império,¹²⁶ o ensinamento pelo qual Máximo o Confessor sofreu e deu a vida, foi incorporado nas formulações do «sexto Concílio Ecumênico, convocado por Constantino IV para Constantinopla no ano de 680, embora nenhuma menção lá tenha sido feita a respeito do grande confessor da Ortodoxia, São Máximo».¹²⁷ Assim ficou consolidada, contra todo tipo de perigos, a verdadeira ortodoxia da fé acerca da identidade ontológica da Pessoa de Jesus Cristo: Este tem duas naturezas, a cada uma correspondendo uma ação e uma vontade. Estas duas ações – a divina e a humana – e as correspondentes vontades – a divina e a humana – estão respetivamente unidas segundo os já conhecidos quatro advérbios de Calcedónia, então usados para se reportarem à união das duas referidas naturezas de Jesus. Eis o texto aprovado em 681: «do mesmo modo, proclamamos n’Ele [Jesus], segundo o ensinamento dos santos Padres, duas vontades ou querer naturais e duas operações naturais, sem divisão, sem mudanças, sem separação ou confusão» (*DH 556*).

Fruto disto, diversas pessoas foram estritamente condenadas, inclusive o Papa Honório – numa sanção ratificada pelos Papas que viveram imediatamente depois ao Concílio III de Constantinopla –: Sérgio de Constantinopla, Ciro de Alexandria, Pirro de Constantinopla, Paulo de Constantinopla, Pedro de Constantinopla, Teodoro de Faran e, como dissemos, «concordamos em expulsar da santa Igreja de Deus e em submeter ao anátema também Honório, que foi Papa da antiga Roma, porque, ao examinar os escritos que ele enviou a Sérgio, constatamos que aderiu em tudo ao seu pensamento e confirmou as suas ímpias doutrinas» (*DH 552*).

1.5.- O IMPÉRIO BIZANTINO DO SÉC. VII E A SUA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO CRISTÃ

Teria sido impossível versar sobre todos os aspetos da história mais ampla que ocorreram nos séculos em que aconteceram as vicissitudes que apresentámos. Mas por se entrecruzar indelevelmente com a vida de Máximo o Confessor, cremos que não é despiciente apresentar a dita história focada no Império Bizantino do séc. VII e a sua relação com a

¹²⁴ Cf. Blowers, *Maximus the Confessor*, 62. O “suplício persa” passa, em geral, pela amputação dos órgãos empregues para a realização de um crime, presentemente efetuado mediante o escrever e o falar.

¹²⁵ Beck, 628.

¹²⁶ Treadgold, *A Concise History of Byzantium*, 127.

¹²⁷ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 16.

religião cristã. Fá-lo-emos a partir da ótica daquela referida vida, donde seguiremos, sobretudo, o capítulo «Byzantium in the seventh-century» presente no “*The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*”.

Pois bem, apesar do razoável nível de operacionalidade do exército bizantino que possibilitava «enviar forças armadas por terra ou por água de um lado do Mediterrâneo para o outro»¹²⁸, o séc. VII, na sequência da “Peste Justiniana”¹²⁹ do século precedente que havia diminuído drasticamente o número de possíveis militares, trouxe sérios desafios ao dito exército. E isto, não só devido às incursões islâmicas e às suas “inovadoras” táticas de cavalaria (pois entretanto esquecidas ao longo dos séculos depois de terem surgido), mas também devido a outros fatores, tais como: «vários motins internos ao longo das longas e irregulares fronteiras orientais do império»¹³⁰ e agrupamentos de “guerrilha” tribal nas zonas áridas e semiáridas quer da Arábia, quer do norte da África,¹³¹ desafiando, tudo isto, o Império e as suas fronteiras.

A política externa bizantina, por seu lado, não se limitava à capacidade e à ação exercida pelo seu corpo diplomático. Os comerciantes, as instituições religiosas e os clérigos eram meios pelos quais as autoridades bizantinas acediam a preciosas informações relativamente ao movimento demográfico e também acerca de outras temáticas, contribuindo para que os líderes tivessem uma melhor consciência dos «desafios em constante mudança e, ocasionalmente, em questões orçamentais».¹³²

As guerras levadas a cabo pelo império Bizantino no séc. VII tiveram um custo enorme para o Império causado pela extensão e amplitude do esforço bélico, sendo que mesmo quando o Império ocasionalmente ganhava uma ou outra batalha, em guerras que pareciam infundáveis, as mesmas revelavam-se em certa medida como vitórias de Pirro:

«a guerra afetou todos os cantos do império apesar das contendas terem provocado diversas consequências negativas uma delas foi a escassez de fundos e dificuldades orçamentais o que originou com que a gravidade e a duração das guerras do séc. VII impelisse uma busca frenética por todo o império, em terra, mar e ilhas, para obter os meios para financiar as guerras, incluindo, é claro, o uso desesperado e implacável de formas de encontrar e obter metais preciosos, mesmo aqueles armazenados na forma de objetos religiosos, como relicários, ou decoração em propriedades eclesiásticas e edifícios. Os funcionários fiscais não pouparam nada nem ninguém. Essas ações provocaram reclamações vociferantes de eclesiásticos, inclusive do Papa, e de elites proprietárias que foram vítimas deste tipo de ação».¹³³

¹²⁸ Walter E. Kaegi, «Byzantium in the Seventh Century», em *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, 87.

¹²⁹ Cf. William Rosen, *Justinian's Flea: The First Great Plague and the End of the Roman Empire* (London: Penguin, 2007).

¹³⁰ Kaegi, «Byzantium in the Seventh Century», 88.

¹³¹ Kaegi, 87.

¹³² Kaegi, 91.

¹³³ Cf. Kaegi, 91.

Um dos grandes acontecimentos imprevisíveis que impactaram de forma extrema e rápida o Império Bizantino foi o surgimento, desenvolvimento e expansão das hordas árabes,¹³⁴ que uma vez progressivamente unificadas se mostraram constituídas de guerreiros fanáticos e diplomatas habilidosos.¹³⁵ Na primeira metade do séc. VII, o conjunto dessas hordas era assaz incipiente, diminutas em poder e dimensão – facto que fez descurar o Império para a sua real ameaça –, todavia, com o avançar do tempo e a consolidação das suas estruturas ao redor da putativa figura de Maomé, tornou-se uma realidade que não podia ser ignorada, desconsiderada ou desvalorizada.¹³⁶

As conquistas territoriais por parte dessas hordas não foram fruto de um mero impulso impetuoso e bruto, mas, na verdade, foram o resultado de «decisões estratégicas conscientes e coordenadas»¹³⁷, tendo levado ao abalo progressivo do Império Bizantino até que este, muito depois deste período que estamos a considerar, acabasse por desaparecer.

Um dos frutos das conquistas árabes – muitas das vezes acolhidas pateticamente como libertadoras em zonas em que os grupos se queriam libertar do domínio de Bizâncio –, foi a perda de domínio do Império Bizantino a nível geográfico e demográfico:

«a Bizâncio do séc. VII experimentou a perda de muitas e grandes cidades: Alexandria, Cartago, Jerusalém e Antioquia, todos importantes centros demográficos, bem como centros de atividade econômica, cultural e de controle administrativo. A própria cidade de Roma não era mais seguramente bizantina».¹³⁸

Além disto, a Síria-Palestina foi ocupada, Chipre devastado, Constantinopla chegou mesmo a ser atacada em 655 e, depois, entre 674 e 678, sendo que os muçulmanos começaram a empreender incursões na própria Anatólia em 663.¹³⁹ Não tenhamos dúvida: era um Mundo que estava a morrer, sob o peso de um inimigo poderoso, sim, mas sobretudo devido ao peso do próprio Império. Isto apenas levou a tremendas migrações “internas” sem precedentes,¹⁴⁰ que agudizaram as dificuldades económicas do Império, dado que as pessoas não tinham condições, nem para produzir, nem para pagar impostos: «nenhuma revolução radical ocorreu nas estruturas sociais e económicas imperiais do séc. VII, exceto o cortar, reagrupar e simplificar, para, desse modo, atender às receitas imperiais encurtadas e aos

¹³⁴ Preferimos a designação “árabes” a “islâmicas”, pois durante quase 100 anos após a putativa morte de Maomé não há qualquer evidência histórica de referências: ao mesmo, ao Corão ou ao islão: cf. Francis E. Peters, «The Quest of the Historical Muhammad», *International Journal of Middle Eastern Studies* 23 (1991): 291-315.

¹³⁵ Kaegi, «Byzantium in the Seventh Century», 86.

¹³⁶ Cf. Robert G. Hoyland, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2015).

¹³⁷ Kaegi, «Byzantium in the Seventh Century», 86.

¹³⁸ Kaegi, 92.

¹³⁹ Cf. Kaegi, 96.

¹⁴⁰ Cf. Kaegi, 99.

recursos demográficos diminuídos para recrutamento militar. Nenhum grande avanço institucional ocorreu».¹⁴¹

Estas dificuldades foram-se agudizando paulatinamente com o decorrer do tempo, não tendo sido possível encontrar, nem “soluções mágicas”, nem sequer soluções para os problemas existentes, o que levou a que «as prioridades militares excluíssem ou, pelo menos, limitassem severamente os gastos públicos em objetivos distintos dos militares».¹⁴² De facto, com as mencionadas conquistas árabes de importantes centros demográficos e políticos, que antes pertenciam ao Império Bizantino, privaram este de enormes fontes dos rendimentos provenientes destes territórios.¹⁴³ Tais proventos passaram para as mãos árabes, aumentando a sua capacidade bélica, econômica e política, redirecionando-as contra a frágil organização bizantina, contribuindo para uma maior redução da capacidade, verdadeiramente «resiliente e flexível»¹⁴⁴ da sobrevivência imperial.

Neste sentido, o estado financeiro decadente do Império Bizantino, provocado pela forte redução dos rendimentos consequência da perda de territórios de elevada densidade populacional, fez com que a capacidade bélica do império bizantino se visse comprometida, levando a uma instabilidade e insegurança política que, por sua vez, originou uma tentativa desesperada por parte dos líderes bizantinos de criar uma unidade religiosa de forma a promover as condições necessárias para combater, e fazer regredir, o ciclo destrutivo que o «Império Bizantino estava a sofrer devido à perda de territórios».¹⁴⁵

Para os bizantinos, as céleres conquistas de partes muito significativas do seu território por parte dos muçulmanos foram completamente traumáticas e inexplicáveis para muitos, sendo que outros interpretaram esses acontecimentos como uma espécie de aviso ou mesmo um castigo de Deus,¹⁴⁶ que levará, como sabemos, «ao iconoclasmo de Leão III».¹⁴⁷ Neste sentido, as autoridades do Império Bizantino – de forma a manter o poder e a ordem pública, reforçar a moral das tropas e dos cidadãos – demonstraram uma grande preocupação com a dimensão religiosa, porque: «as suposições compartilhadas sobre o governo incluíam a expectativa, que existia desde pelo menos o início do séc. V, de que as fortunas políticas e militares do império dependiam de uma piedade e devoção teológicas corretas do imperador e

¹⁴¹ Kaegi, 99.

¹⁴² Kaegi, 91.

¹⁴³ Cf. Treadgold, *A Concise History of Byzantium*, 123; Warren Treadgold, «The Struggle for Survival», em *The Oxford History of Byzantium*, ed. Cyril Mango (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002), 131.

¹⁴⁴ Kaegi, «Byzantium in the Seventh Century», 95.

¹⁴⁵ Cf. Patricia Crone, *Religion, Law and Political Thought in the Near East, c.600.c.1100* (Abingdon: Routledge, 2017), 61.

¹⁴⁶ Cf. Kaegi, «Byzantium in the Seventh Century», 96.

¹⁴⁷ Brenda Deen Schildgen, *Heritage or Heresy: Preservation and Destruction of Religious Art and Architecture in Europe* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 33.

seu círculo de chefes e conselheiros».¹⁴⁸

Neste sentido, os líderes bizantinos sempre tiveram a preocupação de serem vistos como praticantes e defensores da verdadeira ortodoxia, bem como da boa ação política que faziam, tendo, para isso, empreendido «um conjunto de medidas com o intuito de controlar a opinião pública por via da repressão e da censura, assumindo muitas vezes uma forma brutal e violenta, em parte por querer encontrar e condenar bodes expiatórios convenientes entre seus críticos religiosos e políticos dentro do império».¹⁴⁹ Diversos julgamentos políticos foram feitos e muitas pessoas foram condenadas – uma delas Máximo o Confessor.

Em tudo isto, a religião cristã, dentro do espírito de “sinfonia” – em que, dentro do estado, havia, a par, a Igreja e a Política¹⁵⁰ – desempenhou um papel crucial para a sobrevivência do Império Bizantino neste séc. VII. De facto, era uma organização de grande influência social e tinha a capacidade de manter a coesão do tecido social. Contudo, as divisões teológicas fraguadas ao longo dos séculos anteriores, foram causa de uma grande desunião que conduziu a disputas internas e levando inclusive ao já referido apoio dos invasores tidos, ilusoriamente, como libertadores para a prática da verdadeira fé face à «escuridão de Calcedónia».¹⁵¹ A religião também não ficou alheia à questão bélica e foi instrumentalizada pelos líderes bizantinos porque tinham conhecimento que a fé em Deus levava: a uma consolidação das lealdades e à resiliência e ao espírito de sacrifício nos tempos mais difíceis e turbulentos: «invocações religiosas existiam para a guerra. Imperadores como Heráclio desejavam invocar causas religiosas para elevar a moral e o zelo no combate militar».¹⁵²

Por seu lado, a conservação de vários territórios sob domínio bizantino necessitava do apoio das autoridades religiosas nos mesmos, para que dessem o seu contributo em prol da resistência e, deste modo, o Imperador pudesse conservar os rendimentos dessas terras de forma a assegurar tanto a integridade como a sobrevivência do império.¹⁵³

¹⁴⁸ Kaegi, «Byzantium in the Seventh Century», 98.

¹⁴⁹ Cf. Kaegi, 96.

¹⁵⁰ Cf. Deno J. Geanakoplos, «Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism», *Church History* 34 (1965): 381-403.

¹⁵¹ Cf. Cyril Hovorun, *Eastern Christianity in its Texts* (London; New York: Bloomsbury, 2022), 133.

¹⁵² Kaegi, «Byzantium in the Seventh Century», 99.

¹⁵³ Cf. Kaegi, 99.

CAPÍTULO 2: A(S) VIDA(S) DE MÁXIMO O CONFESSOR

Após a longa, mas necessária, contextualização teológica e, no fim, de história geral do contexto em que esteve envolvido o nosso Pensador, é chegada a ocasião de nos debruçarmos, mas sem cairmos na tentação de seguir tudo o que seria interessante abordar, no estudo da(s) vida(s) de Máximo o Confessor. Nesse sentido, começaremos, depois de uma contextualização histórica mais geral que complementarará a que vimos no fim do Capítulo precedente, por dar a conhecer os dados iniciais da vida do nosso Autor, presentes nas suas duas principais biografias: a grega e a siríaca. Daí em diante – ou seja, desde que a sua vida esteve exposta à luz de todos – ambas seguem percursos paralelos, senão mesmo coincidentes, donde falaremos do nosso Autor a partir, quase indiferentemente, de uma ou de outra daquelas biografias. Esperamos, sinceramente, que esta nossa escolha, que segue o exemplo de outras obras referentes a Máximo o Confessor, acabe por ser compreensível e aceite pelos nossos futuríveis leitores, para quem, no fundo, é esta presente Dissertação.

2.1.- ENQUADRAMENTO POLÍTICO-RELIGIOSO DA VIDA DE MÁXIMO O CONFESSOR

Já dissemos algo sobre isto no Capítulo anterior desta Dissertação, mas a isso o rigor que desejamos para a mesma, obriga-nos a uma certa reiteração. Pois bem, de acordo com o que, depois de lermos várias opiniões nos livros referenciados neste Capítulo, nos parece mais seguro referir, Máximo o Confessor nasceu cerca do ano de 580 no Império Bizantino, ou seja, aproximadamente 15 anos depois do fim do governo do Imperador Justiniano, no qual Bizâncio conseguiu recuperar, com os esforços militares de Belisário e Narses,¹⁵⁴ alguns territórios que pertenciam ao outrora Imperio Romano do Ocidente, sem descurar, de modo algum, o Oriente, cujas fronteiras também teve que cuidar.¹⁵⁵

Dito isto, não se pode dizer que o seu poder, no que ao Ocidente diz respeito, fosse pujante, pois, na verdade, ele aí governava, quase de modo simbólico, por intermédio de uma mistura de tribos que lhe prestavam vassalagem; isto é, a ação governativa de Bizâncio foi desempenhada pelos líderes de tais tribos, apesar do facto de que «vários deles afirmaram

¹⁵⁴ Cf. Roy Boss, *Justinian's Wars: Belisarius, Narses and the Reconquest of the West* (Stockport: Montvert, 1993).

¹⁵⁵ Louth, *Maximus the Confessor*, 3.

governar em nome do imperador de Constantinopla». ¹⁵⁶ De qualquer modo, esboçou-se, nas décadas de 30 e 40 do séc. VI, algo como uma certa união territorial ao redor do grande Mar Mediterrâneo – o *mare nostrum*, o “nosso mar”, tal como os romanos o haviam denominado não muitos séculos antes e até à, segundo os cronistas da altura, terrificante penetração das tribos germânicas no Ocidente ¹⁵⁷ – por mais que houvesse poucos germanos entre a vaga e vasta imensidão de uma Cítia com fronteiras totalmente porosas. ¹⁵⁸

Apesar destas ampliações territoriais e da construção de diversas infraestruturas, religiosas – como a “Santa Sofia” em Bizâncio – e não só, ¹⁵⁹ já eram evidentes sinais que demonstravam uma tendência para a deterioração e um potencial colapso de parte considerável da estrutura imperial. Alguns destes sinais eram:

«1) a grande peste que, em 542, começou a atingir Constantinopla, com consequências devastadoras e que perdurou no Império e no Próximo-Oriente durante os séculos VI e VII, levando à séria diminuição da população do Império: 2) por outro lado, enquanto os exércitos de Justiniano alcançaram vitórias caras no Ocidente, os Eslavos atravessaram o Danúbio e instalaram-se na península balcânica; 3) poucos anos após o nascimento de Máximo o Confessor, os Ávaros cruzaram o Rio Danúbio, assumiram a liderança dos eslavos e estabeleceram-se em várias cidades balcânicas importantes, incluindo *Sirmium* (moderna Sremska Mitrovica: em 582) e, pelo menos durante algum espaço de tempo, *Singidunum* (moderna Belgrado: em 584), tendo mesmo sitiado Tessalónica em 584 e 586». ¹⁶⁰

Como se não bastasse isto, no Oriente, o império Sassânida apresentava cada vez mais um poder bélico superior ao Império Bizantino. Isto levou a que, para manter a paz e as suas tropas noutros locais, Justiniano, na senda de outros seus antecessores e além de esforços diplomáticos, pagasse pesados tributos de forma a haver paz. ¹⁶¹ Vendo que isso era apenas uma solução de compromisso, que a longo prazo poderia ser contraproducente, Justiniano entrega-se, durante cerca de 20 anos, a uma guerra contra o Império Persa Sassânida, naquilo que levou a um decréscimo dos já parcos recursos do Império bizantino e Sassânida,

«deixando os dois grandes impérios vulneráveis ao ataque das tribos árabes. De facto, em vinte anos – entre 630 e 650 – o Império Persa caiu para os árabes e o Império Bizantino perdeu as suas Províncias Orientais, sendo que em 661, o primeiro dos califas omíadas, Mu’awiya, fez de Damasco – antiga capital de uma província romana –, a capital de um enorme império, que se estendia do Egito e da Líbia, no Ocidente, até ao vale do Rio Oxus, no Oriente». ¹⁶²

¹⁵⁶ Louth, 3.

¹⁵⁷ Cf. Massimiliano Vitiello, «The “Fear” of the Barbarians and the Fifth-Century Western Chroniclers», *Memoirs of the American Academy in Rome* 66 (2021): 115-150.

¹⁵⁸ Cf. Eric Michaud, *Les invasions barbares: Une généalogie de l’histoire de l’art* (Paris: Gallimard, 2015).

¹⁵⁹ Louth, *Maximus the Confessor*, 3.

¹⁶⁰ Louth, 3.

¹⁶¹ Cf. Roger C. Blockley, «Subsidies and Diplomacy: Rome and Persia in Late Antiquity», *Phoenix* 39 (1985): 62-74.

¹⁶² Louth, *Maximus the Confessor*, 4.

Desde os contra-ataques Sassânidas ao ímpeto árabe – que em breve fizeram com que «três dos cinco patriarcados da Igreja do Oriente saíssem rapidamente da jurisdição do Imperador bizantino, deixando este apenas com Constantinopla e, em grau menor, Roma»¹⁶³ –, esteve-se diante de um somatório de feridas, aflições e deslocações para milhares de pessoas, tendo mesmo marcado imensamente a vida do nosso Autor,¹⁶⁴ que foi, durante dezenas de anos, um dos «verdadeiros refugiados monásticos que afluíram ao Ocidente»¹⁶⁵ face a tais duras realidades apontadas. Mas não só: as lutas intestinas pelo poder no interior do Império, causaram um somatório de incertezas – desde políticas e económicas a religiosas. De facto, Máximo o Confessor, durante a sua vida, foi súbdito de cinco imperadores, sendo que a brevidade dos seus períodos no poder evidencia a, e decorre da, instabilidade do Império nos seus maiores diversos âmbitos».¹⁶⁶ Nessas incertezas Máximo Confessor teve importantes contributos, atrevendo-nos a afirmar que foi um dos mais importantes protagonistas das mesmas – sobretudo, como é evidente, diretamente a nível religioso e indiretamente a nível político.

A vida de Máximo Confessor chegou tragicamente ao fim no ano de 662, ano em que, de certa forma, também morreram as grandes expectativas dos herdeiros do outrora grandioso Império Romano de recuperarem a sua glória inicial.¹⁶⁷ Estas expectativas, com as pressões externas e os atritos internos, transformaram-se em cinzas que voaram para o Mediterrâneo à medida que «o Império encolheu para parte da Itália, a algumas cidades da costa do Adriático e do Egeu, bem como ao redor do Mar de Mármara e da parte ocidental da Crimeia, e, enfim, uma Ásia Menor muito devastada»¹⁶⁸. A situação estava a tornar-se de tal forma insustentável que «o então imperador Constante II ficou tão desesperado e angustiado com a situação no Mediterrâneo oriental que, em 662 – precisamente o ano da morte de Máximo – mudou-se para Oeste e estabeleceu sua Corte na Sicília, até ter sido assassinado em 668»¹⁶⁹.

2.2.- A VIDA MÁXIMO O CONFESSOR

Já referimos, no começo deste Capítulo, que há grandes incertezas a respeito dos primeiros anos da vida do nosso Teólogo, dado que chegaram até aos nossos dias, duas

¹⁶³ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 4.

¹⁶⁴ Louth, *Maximus the Confessor*, 4.

¹⁶⁵ Pauline Allen e Bronwen Neil, *Conflict and Negotiation in the Early Church: Letters from Late Antiquity, Translated from the Greek, Latin, and Syriac* (Washington: Catholic University of America Press, 2020), 167

¹⁶⁶ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 4.

¹⁶⁷ Cf., Philip Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, 2.^a ed. (Malden: Wiley-Blackwell), 70.

¹⁶⁸ Louth, *Maximus the Confessor*, 4.

¹⁶⁹ Louth, 4.

versões desses anos: a presente numa biografia grega, mais pró-Máximo o Confessor, e outra siríaca, claramente mais anti-Máximo o Confessor. De facto, por ter sido uma figura fulcral na história religiosa e política no período da sua produção teológica, bem como no da sua posteridade, as fações filo-calcedonianas e filo-monofisitas, procuraram, às vezes com grande discricção, louvar ou denegrir, respetivamente, o nosso Autor. Mas nem o que parece ser um denegrir, deve ser tomado como falso, nem o que parece ser um louvor estrará mais correto. Ou seja: teremos como que passar pelo “estreito de Termópilas” e tentar chegar em segurança ao outro lado.

2.2.1.- *Os primeiros anos da vida de Máximo o Confessor segundo a “Vida Grega”*¹⁷⁰

Diz-nos Andrew Louth, que a «“Vida Grega” de Máximo o Confessor terá sido composta no século X por um monge estudita, talvez Miguel Exabulítes». ¹⁷¹ Certo é que foi elaborada no Mosteiro de Estúdio, entre os fins do séc. IX e os fins do séc. X, mas, na realidade, outros autores coincidem com a anotada atribuição ¹⁷² e inclusive com a indicação, também dada por Louth, de que aquele autor, para os primeiros anos da existência do nosso Pensador, de que Miguel Exabulítes apenas recompôs e parafraseou aspetos da vida do reformador, no séc. VIII, do antes aduzido Mosteiro: Teodoro Estudita. ¹⁷³ E isto, já provavelmente baseado em textos do séc. VII. ¹⁷⁴

Segundo o que diz a “Vida Grega” de Máximo o Confessor, no que de mais seguro se consegue apurar nas suas diversas variantes a que podemos aceder com muita dificuldade e em grande parte graças ao nosso Orientador, este teve pais pertencentes à nobreza de Constantinopla, algo que lhe proporcionou o privilégio de obter uma boa educação e uma não pior formação académica. ¹⁷⁵ Aos trinta anos, após a queda do usurpador Focas, «Máximo tornou-se cabeça da Chancelaria Imperial (o Proto-Secretário) na revisão abrangente dos escalões superiores do serviço público». ¹⁷⁶ De facto, ele logrou alcançar o prestigioso cargo

¹⁷⁰ Cf. Miguel Exabulítes, *Vida*, PG 90, 68A-109B. Note-se que se trata da segunda Recensão da “Vida Grega” de Máximo o Confessor. Tivemos em mãos a terceira recensão – cf. Bronwen Neil e Pauline Allen, *The Life of Maximus the Confessor (Recension 3)* (Sydney: St. Pauls Publications, 2003) –, mas preferimos seguir a mais usada, justamente esta da PG.

¹⁷¹ Louth, *Maximus the Confessor*, 4.

¹⁷² Desde logo, a partir de evidências internas e comparações entre manuscritos que nos chegaram; cf. Bronwen Neil, «The Greek Life of Maximus The Confessor (BHG 1234) and its Three Recensions», *Studia Patristica* 36 (2001): 46-53.

¹⁷³ Cf. Louth, *Maximus the Confessor*, 4.

¹⁷⁴ Robert Devreesse, «La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions», *Analecta Bollandiana* 46 (1928): 5-49.

¹⁷⁵ Cf. Miguel Exabulítes, *Vida*, PG 90, 69A-72B.

¹⁷⁶ Louth, *Maximus the Confessor*, 4.

de Primeiro Secretário da Corte do Imperador Heráclio, quiçá seu familiar, quiçá mesmo seu primo.¹⁷⁷

Depois de alguns anos de serviço na instituição imperial, Máximo o Confessor, no ano de 617, tomou uma decisão que, aos olhos de muitos, pareceu abrupta e, para os incrédulos, uma autêntica loucura. Com efeito, renunciou ao cobiçado e prestigioso cargo que desempenhava e enveredou por uma vida de autêntica entrega ao Senhor na vida monástica, sendo que esta começou «inicialmente em Crisópolis (moderna Scutari) do outro lado do Bósforo face a Constantinopla».¹⁷⁸ Isto pode ser um *leitmotiv*, por vezes tornado um *blindmotiv*, que percorre a vida de tantos monges santos, e não tão santos, mas não deixa de ser verdade e, por isso, aqui o referimos.

A “*Vida Grega*” dá-nos, para tão audaciosa decisão de desprendimento e fé, três razões. Em primeiro lugar, e de modo anacrónico, o querer combater o monotelismo.¹⁷⁹ Depois, a infelicidade que sentia provocada pela decadência e afastamento da Corte dos princípios evangélicos, bem como das convicções religiosas.¹⁸⁰ Por fim, é dito como razão para ter adotado tal decisão a vontade de ter uma vida de total entrega a Deus, de com Ele desenvolver uma maior intimidade no meio de «uma existência de oração silenciosa (...) numa vida cheia de solidão».¹⁸¹ De tal forma progrediu nesta sua segunda motivação, que rapidamente começou a tornar-se espiritualmente afamado e reconhecido, a ponto de pelo ano 618 já «ter um discípulo, o monge Anastácio, que seria seu companheiro para o resto da vida».¹⁸²

A vida em Crisópolis decorria segundo os desígnios de Deus e a maior ou menor resistência humana aos mesmos, e, embora sempre feliz com a sua entrada nesse mosteiro, após de sete ou oito anos passados naquele local, o nosso Autor, por volta do ano 624 ou de 625, tomou a iniciativa de se incorporar no «mosteiro de São Jorge em Cízico (agora Erdek,

¹⁷⁷ Cf. Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2007), 13. Diz-nos a “*Vida Grega*” a este respeito: «ὅ καί, οἷα τηλικῶδε ἀνδρί, καί τοσοῦτου οἴκου, ἐν πᾶσι τε ἐχρήτο τοῖς ἀνά χεῖρα, καί ὑπουργόν καί συλλήπτορα τῶν καλλίστων ἐκέκτητο. Ἦν γάρ οὗτος συνιδεῖν μὲν τό δέον συνετώτατος, βουλὴν δ’ ὑποθέσθαι κομιδῇ δεξιώτατος, λόγον δέ σχεδιάσαι ἐπιεικῶς προχειρότατος· οὗ τῆ συνουσία καί βασιλεύς αὐτός καί οἱ περί τά βασιλεία σφόδρα τε ἦδοντα, καί διά παντός ἦσαν τόν ἀνδρα ἐκπεπληγμένοι»: Miguel Exabulites, *Vida*, PG 90, 72C.

¹⁷⁸ Louth, *Maximus the Confessor*, 4.

¹⁷⁹ Cf. Melchisedec Törönen, «St. Maximus the Confessor», em *The Orthodox Christian World*, ed. Augustine Casiday (Abington; New York: Routledge, 2012), 244; Miguel Exabulites, *Vida*, PG 90, 72D: «Ἄλλ’ αὐτός μικρά ταῦτα πρὸς φιλοσοφίαν, καί δόξαν, καί χρήματα, καί τιμὴν, καί ὅσα φιλοτιμίας ἦπται τῆς περιττῆς, ἠγησάμενος· ἄλλως τε καί τὴν πίστιν τότε καινοτομουμένην ὀρῶν, τῷ πολλὰ τὴν Ἐκκλησίαν τό τῶν Μονοθελητῶν διαλυμαίνεσθαι δόγμα». Daqui em diante esta obra segue, obliquamente, o que dizemos no nosso “corpo de texto”.

¹⁸⁰ Cf. Louth, *Maximus the Confessor*, 5.

¹⁸¹ Louth, 5.

¹⁸² Louth, 5.

na costa sul do Mar de Mármara)».¹⁸³ O período em que passou neste segundo mosteiro foi, para Máximo o Confessor, muito fecundo no estabelecimento de amizades duradoiras e da elaboração de escritos, sendo que os primeiros destes são mesmo datados neste período, entre os quais fazem parte: «várias cartas, incluindo quatro dirigidas a João, aparentemente o Cubicularius¹⁸⁴ (um dos eunucos do palácio imperial) em Constantinopla, e vários de seus tratados sobre a vida espiritual, notavelmente “o Livro Ascético” e as quatro “Centúrias sobre a Caridade”».¹⁸⁵

Perguntamos: será que, sendo o autor da “Vida Grega” favorável à posição teológica de Máximo, também a terá escrito tendo como objetivo, no que diz respeito à elaboração da sua biografia, um melhoramento da imagem de Máximo, sobretudo quanto a estes seus primeiros anos, sobre os quais, como já vimos, parece seguir fontes referentes a outra pessoa? É possível, mas improvável.

2.2.2.- Os primeiros anos da vida de Máximo o Confessor segundo a “Vida Siríaca”¹⁸⁶

Vimos, no apartado anterior, o relato dos primeiros anos da vida do nosso autor segundo o texto grego, filo-Máximo o Confessor, que até nós chegou. Passaremos, agora, a dar a conhecer os dados provindos de uma outra biografia, descoberta mais tardiamente, e que, para aqueles anos, nos conta uma história completamente diferente relativamente ao nosso Autor. Esta denomina-se de «“Vida Siríaca” e foi descoberta no Museu Britânico pelo estudioso orientalista, particularmente em assuntos siríacos, Sebastian Brock».¹⁸⁷

Pois bem, esta biografia começa por nos dizer que Máximo o Confessor «nasceu, como filho ilegítimo, na aldeia de Hesfin, a leste do Lago de Tiberíade (o “Mar da Galileia” do Novo Testamento) na Palestina».¹⁸⁸ Declara, depois, que Máximo o Confessor teve como país, um homem de origem samaritana e uma mãe de origem persa que fora escrava «de um judeu de nome Zadok».¹⁸⁹ Muito cedo, o nosso Autor ficou órfão, sendo que aos 10 anos já tinha perdido o pai e a mãe, dando a entender que tivera origens humildes e uma vida precocemente difícil, como que para justificar, «num vão intento de disfarçar o seu [da obra]

¹⁸³ A. Edward Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 73.

¹⁸⁴ Dizemos “aparente”, pois encontrámos tantas opiniões contrastantes acerca desta identificação que acabámos por optar por “deixar no ar” esta incerteza.

¹⁸⁵ Louth, *Maximus the Confessor*, 5.

¹⁸⁶ Cf. Sebastian Brock, «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», *Analecta Bollandiana* 91 (1973): 299-346.

¹⁸⁷ Louth, *Maximus the Confessor*, 5.

¹⁸⁸ Louth, 5.

¹⁸⁹ Brock, «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», 314.

perfil calunioso»,¹⁹⁰ a posterior belicosidade do nosso Teólogo – toda ela, na verdade, não-violenta, embora tendo escrito obras teologicamente acaloradas.¹⁹¹ Além disto, acrescenta-se que o nosso Autor recebeu o nome de Mochion¹⁹² aquando do seu batismo, sendo que, muito novo, «tornou-se o monge Máximo do na Lavra Palaia, onde foi recebido pelo abade Pantaleão.¹⁹³ Este relato siríaco acrescenta que Máximo atraiu a atenção – na verdade, dá a impressão de que o brilhante jovem influenciou o erudito Sofrónio – e que o abade que tonsurou Máximo era um “origenista perverso”». ¹⁹⁴

A “*Vida Siríaca*” apresenta um certo grau de plausibilidade, porque faz um bom enquadramento justificativo da existência de uma sólida relação entre Sofrónio e Máximo o Confessor, dado que «a Lavra Palaia era o mosteiro de São Chariton e não estava muito longe do de São Teodósio, onde Sofrónio era um monge, sendo que marcar Máximo com o pincel de “Origenista” pode ser significativo». ¹⁹⁵ Mais: tal plausibilidade reforça-se pelo facto de ser contemporânea de Máximo, tendo sido escrita, «num tom hostil e depreciativo, por um tal Jorge de Rešcaina durante a controvérsia monotelita»,¹⁹⁶ «ao contrário “*Vida Grega*”, que, como já vimos, se trata de um «relato grego que, tal como nos chegou, data do século X». ¹⁹⁷ Poderia uma fonte assaz contemporânea aos acontecimentos não ter sido refutada por quem conhecia os factos? Não sabemos responder, neste caso concreto, a esta questão.

Seja como for, esta “*Vida Siríaca*” deixa entender alguns problemas. Desde logo, ao conotá-lo com a já então condenada heresia do origenismo, mostra que, apesar de tudo, foi escrita por um adversário de Máximo Confessor – algo corroborado pelo próprio título formal da mesma “*A história do ímpio Máximo da Palestina que blasfemou contra o seu criador e a sua língua foi cortada*”¹⁹⁸ –, mostrando-se, além do mais, o seu autor um grande defensor do monotelismo,¹⁹⁹ o qual, como já vimos, foi «a heresia cristológica contra a qual Máximo lutou nas últimas décadas de sua vida – uma luta que lhe acabou custando a vida». ²⁰⁰

¹⁹⁰ Sotiris Mitralaxis, *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor’s Theory of Time* (Cambridge: James Clarke & Company, 2018), 3.

¹⁹¹ Cf. Thomas Merton, *The Nonviolent Alternative* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 2010), 172-177, um capítulo todo ele dedicado, por sinal, à não-violência no nosso Teólogo.

¹⁹² Brock, «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», 314.

¹⁹³ Brock, 315.

¹⁹⁴ Louth, *Maximus the Confessor*, 6.

¹⁹⁵ Louth, 6.

¹⁹⁶ Filip Ivanovic, *Desiring the Beautiful: the Erotic-Aesthetic Dimension of Deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor* (Washington: Catholic University of America Press, 2019), 7.

¹⁹⁷ Louth, *Maximus the Confessor*, 6.

¹⁹⁸ Sebastian P. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Piscataway: Gorgias Press, 1984), 301; algo presente, evidentemente, na página 314 da obra indicada na nota anterior.

¹⁹⁹ Cf. Aidan Nicholas, *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship* (Eugene: Wipf & Stock, 2019), 243.

²⁰⁰ Louth, *Maximus the Confessor*, 6.

Depois, é uma narrativa que «não explica a aparentemente fácil entrada de Máximo na Corte».²⁰¹ Também devemos ter em consideração que, demonstrando as obras de Máximo o Confessor uma tal insigne sapiência e educação, é extremamente improvável que ele a tivesse «adquirido como um monge de uma zona provincial, afastada da capital do Império».²⁰² De facto, a obra teológica de Máximo o Confessor não é meramente de síntese, antes, apoiada nos textos dos grandes Padres da Igreja, um rasgão de originalidade que, presente transversalmente nas suas obra e de modo particular no livro ao qual daremos atenção no nosso terceiro Capítulo – “*Ambígua*”, faz dos nossos irmãos ortodoxos considerarem-no «o maior teólogo, bem como o mais importante filósofo da era Patrística».²⁰³

Mas não só: nas suas obras, o nosso Autor evidencia desconhecer onde se situava geograficamente o saliente Rio Jordão.²⁰⁴ Mais: manifesta que só conhecia um importante templo cristão, situado às portas de Jerusalém, apenas por relatos em segunda mão.²⁰⁵ Estes dois factos levantam sérias dúvidas sobre a “origem” “palestiniana”, provavelmente dos próprios Montes Golan, de Máximo o Confessor – mas não a eliminam, apenas a contextualizam, sendo que é difícil ignorar o charme jerosomilitano em tais origens, a ponto de Bento XVI ter afirmado categoricamente numa das suas catequeses que «Máximo nasceu na Palestina, a terra do Senhor, por volta de 580».²⁰⁶

Seja como for, tudo o visto nesta, e na precedente, secção da nossa Dissertação, recorda-nos «que temos muitas poucas evidências firmes da vida de Máximo antes de sua estadia no norte da África na década de 630».²⁰⁷ Eis o motivo de irmos tentar andar de “pedra não escorregadia” em “pedra não escorregadia” nas seguintes partes deste Capítulo.

2.3.- O PÉRIPLO DE MÁXIMO O CONFESSOR ATÉ CARTAGO E O INÍCIO DO DEBATE MONOTELISTA

Como já foi precedentemente referido de passagem, deu-se, desde 626 até meados do ano 630, o grande cerco de Constantinopla, operado pelos Persas Sassânidas, os Ávaros e alguns eslavos.²⁰⁸ Face a esta situação, o nosso Teólogo abandonou o mosteiro em que estava na Ásia Menor e enceta um extenso périplo até se assentar no Norte de África, onde chega a interagir com diversas personalidades capitais neste período e, em particular, uma

²⁰¹ Louth, 6.

²⁰² Louth, 6.

²⁰³ Bruce Foltz, «St. Maximus the Confessor», em *The Encyclopedia of Christian Literature*, ed. George Thomas Kurian e James D. Smith III, vol. 2 (Lanham; Toronto: Scarecrow Press, 2010), 454.

²⁰⁴ Cf. Sotiris Mitralaxis, *Ever-Moving Repose*, 4, nota 2.

²⁰⁵ Cf. Mitralaxis, 4, nota 2.

²⁰⁶ Louth, *Maximus the Confessor*, 6.

²⁰⁷ Bento XVI, «Audiência Geral», 25 de junho de 2008.

²⁰⁸ Blowers, *Maximus the Confessor*, 14.

extremamente importante para o desenrolar das controvérsias cristológicas: Sofrónio, futuro Patriarca de Jerusalém.²⁰⁹ Vejamos tudo isto com algum detalhe, seguindo, em quase todos os dados, a “*Vida Grega*” e da evidência de seus próprios escritos.²¹⁰

Ora bem, note-se que quando Máximo se viu forçado a ter que partir de Cízico por motivos de segurança, não o faz sozinho porque tal como ele «todos os monges de São Jorge fugiram para o sul»,²¹¹ porque o exército sassânida, depois de ter conquistado os territórios da Síria e da Palestina, fez, como dissemos, alianças com os Ávaros e certos Eslavos e, depois de tentar aproximar-se de «Constantinopla através da Trácia, fizeram uma tentativa malsucedida de tomar a Cidade Rainha: a costa asiática do Mar de Mármara e o Bósforo foram alvo de ataques dos persas que avançavam, e muitos fugiram, incluindo Máximo e seus companheiros».²¹²

Segundo muitos acreditavam, de acordo com uma mentalidade romana ainda persistente sob uma cognição cristã também propensa a isso, que as tremendas, e para muitos inacreditáveis, derrotas militares por parte do Império Bizantino eram, tal como Máximo o Confessor e os que defendiam a mesma posição teológica destoutro estimaram, haviam sido «causadas diretamente pelas políticas monoenergistas e monotelistas dos Imperadores [bizantinos] Heráclio e Constante II»²¹³. Obviamente, quem defendia as perspectivas teológicas diametralmente opostas às do nosso Pensador, cria que tal sucedera pela persistência obstinada do «ininteligível, iniquo e falso concílio de Calcedónia».²¹⁴

Máximo o Confessor começa por se deslocar para Creta – onde entra em choque, com alguns bispos próximos de Severo de Antioquia, acerca da correta interpretação do “*Tomo a Flaviano*”²¹⁵. Depois, desloca-se, com os seus fiéis discípulos, provavelmente para Chipre, onde, embora não participando diretamente num Sínodo lá realizado anos depois de chegar a um dos locais de mais duradoira estadia neste seu périplo – ao qual já nos referiremos –, se fez presente – segundo refere, não sem problemas, a “*Vida Siríaca*” – pela voz do seu discípulo Anastácio.²¹⁶ Enfim, acaba por conseguir abrigo em «Cartago, no Norte da África.

²⁰⁹ Cf. Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, 72-78. Há quem estime que Máximo Confessor considerava Sofrónio o seu diretor espiritual e isso leva tais autores a pressuporem que Máximo «deve ter estado no mosteiro de Sofrónio, chamado Eucratas e situado no Norte da África, por tempo suficiente para que tal relacionamento se desenvolvesse»: *Maximus the Confessor*, 5.

²¹⁰ Louth, *Maximus the Confessor*, 5.

²¹¹ Louth, 5.

²¹² Louth, 5.

²¹³ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 5.

²¹⁴ Peter Iver Kaufman, *Church, Book, and Bishop: Conflict and Authority In Early Latin Christianity* (New York; London: Taylor & Francis, 2018), 113.

²¹⁵ Cf. Blowers, *Maximus the Confessor*, 29.

²¹⁶ Cf. James Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010), 159.

(...) Costuma-se argumentar que Máximo chegou ao Norte da África em 630. A razão para isso é sua estreita associação com Sofrónio, um monge erudito que nasceu em Damasco e em 626-630 foi eleito Patriarca de Jerusalém. Ele já havia deixado o norte da África em 633, quando foi para Alexandria». ²¹⁷

Em termos eclesiais estas movimentações das populações nas quais se encontravam grande número de monges tiveram, apesar de tudo, um resultado positivo. Na verdade, as suas «permanências forçadas no Ocidente foram vantajosas para seus esforços de combater a heresia imperial», ²¹⁸ dado que estavam mais longe das, apesar de tudo, ainda extensas zonas de controlo Imperial-eclesiástico num Oriente que, não obstante a sua decadência militar, ainda era, a partir de Constantinopla e seus redutos no meio de zonas conquistadas, teologicamente pujante. Não foi por acaso que o Norte de África e Máximo o Confessor desenvolveram uma relação muito frutífera e de muita proximidade, sendo que «ele esteve lá, com quase toda a segurança, entre 626 e 630, em 632 ou 633 e 644, bem como novamente, o mais tardar, em 641 e 645, defendendo a doutrina ortodoxa», ²¹⁹ isto é, as posições dioenergetas e dioteletas.

De facto, Máximo o Confessor, contacta mais solidamente, e provavelmente juntamente com Sofrónio de Jerusalém, com as problemáticas teológicas inerentes ao monoenergismo e ao monotelismo, avançadas pelo Patriarca Sérgio de Constantinopla e o Imperador Heráclio. Como já sabemos, o monoenergismo surgiu

«como um projeto visando restaurar a unidade eclesiástica. Ambos acreditavam que a afirmação de uma só atividade em Cristo poderia [como pôde] atrair os anticalcedonianos, enquanto a manutenção da doutrina das duas naturezas pacificaria os seguidores do Concílio de 451. Note-se que se tem argumentado que a diferença entre as doutrinas de uma ou duas atividades era mais terminológica do que real, mas a verdade é que, com o tempo, pareceu natural para alguns que a afirmação de uma atividade em Cristo implicaria também a afirmação de uma vontade (θέλησις, θέλημα), inaugurado assim o debate monotelista» ²²⁰.

Aqui as coisas viravam de figura, pois a negação de duas vontades em Jesus tinha graves impactos para o papel da natureza humana na obra da Salvação, embora Máximo o Confessor só tenha mostrado a sua postura, de forma totalmente pública e aberta contra a “heresia imperial” do monotelismo, a partir de 640. ²²¹ É certo, diz-nos Jean-Claude Larchet, que já tinha escrito os “*Opúsculos*” 14 e 20, «claramente antimonetelitas, mas sem mencionar o “*Écthesis*”». ²²²

²¹⁷ Louth, *Maximus the Confessor*, 5.

²¹⁸ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 5.

²¹⁹ Allen, 5

²²⁰ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 5.

²²¹ Cf. Allen e Neil, *Maximus the Confessor and his Companions*, 15.

²²² Jean-Claude Larchet, *Maxime le Confesseur (580-662)* (Paris: Cerf, 2003), 21.

2.4.- O CONTRIBUTO TEOLÓGICO DE MÁXIMO O CONFESSOR NA ÁFRICA DO NORTE

Durante o período em que esteve a viver no Norte de África, a Máximo Confessor foi reconhecida uma grande capacidade de reflexão teológica, sendo portador de uma grande agilidade intelectual. Isto conferiu-lhe uma enorme reputação, sendo que «muitos dos seus escritos mais sólidos e maduros são deste período, e a maioria deles (...) é ocasional na sua forma e intenção: dar resposta a pedidos de esclarecimentos teológicos».²²³ E isto, nomeadamente formulados por amigos, como o monge norte-africano Thalássio²²⁴ e, também na obra que iremos analisar no próximo Capítulo, ao seu velho conhecido o Bispo de Cízico, João, com quem havia falando inúmeras vezes durante a estadia do nosso Pensador no Mosteiro de São Jorge de Cízico. Um João a quem, note-se, Máximo o Confessor «não hesita por enveredar, às vezes, uma adulação formal: das excelentes qualidades episcopais, da semelhança com Cristo e da humildade de João».²²⁵

Pois bem, de início – no começo do seu progressivo imergir nas questões do monofisismo, monoenergismo e finalmente do monotelismo – e devido ao “*Psêphos*” do Patriarca Sérgio e ao “*Écthesis*” de Heráclio, Máximo é de enorme cuidado «irénico»²²⁶ na sua abordagem àquelas heresias, não falando em uma ou duas naturezas. E não o fazendo, nomeadamente em obras em que importantes Padres da Igreja pareciam ter enveredado por posições contrárias à ortodoxia, tal como esta era concebida, particularmente, pelo nosso Autor e Sofrónio.²²⁷

Mas a situação iria mudar. E mudaria, em grande parte, em consequência da morte do Imperador Heráclio, no que fez o poder imperial entrar numa grande instabilidade, dado que tal Imperador tinha tido duas esposas “legítimas” que lhe geraram dois filhos que eram legítimos herdeiros do poder imperial: Constantino III e Heraclonas. No meio da turbulência decorrente – com a morte, detuberculose de Constantino II, e o tomar do poder, como regente, de Martina, mãe de Heraclonas²²⁸ – Constante II, neto de Heráclio arrebatou-lhe as

²²³ Louth, *Maximus the Confessor*, 15.

²²⁴ Cf., entre as fontes que passaram pelas nossas mãos, aquela que nos parece mais interessante acerca deste diálogo com Thalássio: Paul Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991).

²²⁵ Luke Steven, *Imitation, Knowledge, and the Task of Christology in Maximus the Confessor* (Cambridge: James Clarke & Company, 2020), 113.

²²⁶ Blowers, *Maximus the Confessor*, 46.

²²⁷ Entre estas podemos nomear, por exemplo, a “*Ambigua*” ou “*Dificuldades*” – como nos foi parecendo mais adequado intitular esta obra.

²²⁸ Cf. Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 641.

rédeas do Império.²²⁹ Perante este desenvolver da situação, o Patriarca Pirro de Constantinopla – que se havia manifestado, astutamente, um apoiante de Martina – «foi deposto ou renunciou ao cargo que ocupava e se retirou para a África»,²³⁰ esperando que aí conseguisse, «com o apoio do poderoso exarca de Cartago, reconquistar o trono patriarcal».²³¹

É aqui que surge o espoletar explícito de Máximo o Confessor contra o monoenergismo e o monotelismo. Na verdade, Pirro, uma vez chegado a Cartago, acaba, eventualmente, por conhecer o nosso Autor e – fruto de discórdias relativamente amigáveis, mas repletas de tensão teológica insanável entre o monotelismo de Pirro e o diotelismo do nosso Teólogo – decidem realizar, nessa mesma cidade e no mês de julho do ano de 645, um debate entre ambos, «sob os auspícios do exarca Gregório».²³²

Máximo o Confessor, através da sua capacidade de oratória pedagógica – quase socrática, disse-nos, segundo os nossos apontamentos, o nosso Orientador a certo momento da realização desta Dissertação –, conhecimento teológico e entendimento profundo do que estava em jogo, saiu vencedor do debate – hoje preservado, desde a sua perspectiva, na obra “*Debate com Pirro*”²³³. Talvez de um modo demasiado sucinto, a posição fulcral do nosso Teólogo está presente nesta frase – mínima em extensão, mas densa e rica em conteúdo –: «então o nosso Senhor e Deus Jesus Cristo nas Suas duas naturezas e vontades [e ações] opera a nossa salvação».²³⁴

Uma das consequências deste debate foi a de «Pirro (...) se ter declarado persuadido a abandonar a heresia, depois de se apresentar pessoalmente em Roma com um documento comprovativo da sua ortodoxia ao Papa Teodoro».²³⁵ Máximo o Confessor parece ter ido para Roma com Pirro, no ano de 645 ou no de 646; e isto, face, por um lado, aos pedidos nesse sentido do seu ex-oponente, e, por outro lado, aos avanços das hordas árabes (nesta altura, já misturadas com alguns mercenários persas e cristãos que criam aqueles outros libertadores das suas fés – respetivamente o Mazdeísmo e diferentes correntes cristãs opostas ao calcedonianismo de Bizâncio²³⁶ –). Máximo irá para Roma, sim – já o veremos -, mas depois de Pirro, pois tinha feito inúmeros amigos de quem se quis despedir, pois, provavelmente, não os voltaria a ver.

²²⁹ Jonathan Harris, *The Lost World of Byzantium* (New Haven; London: Yale University Press, 2015), 79.

²³⁰ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 7.

²³¹ Louth, *Maximus the Confessor*, 15.

²³² Louth, 15.

²³³ Cf. Máximo o Confessor, *Debate com Pirro*, PG 91, 288A-353B.

²³⁴ Máximo o Confessor, *Debate com Pirro*, PG 91, 320C: «τόν Κύριον ἡμῶν καί Θεόν Ἰησοῦ Χριστόν, κατ’ ἄμφω τὰς αὐτοῦ φύσεις θελητικόν καί ἐνεργητικόν τῆς ἡμῶν ἔφησαν σωτηρίας».

²³⁵ Allen e Neil, *Maximus the Confessor and his Companions*, 18.

²³⁶ Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 138.

2.5.- ROMA, A PERSEGUIÇÃO, PRISÃO E PRIMEIRO JULGAMENTO DE MÁXIMO O CONFESSOR

No ano de 646, embora Pirro tenha viajado e chegado primeiro que Máximo Confessor – esperançoso de vir encontrar apoio para regressar a Patriarca de Constantinopla –, acabaram os dois em Roma, tendo o nosso Autor se alojado num mosteiro no Monte Aventino.²³⁷ Aí aconteceram duas coisas importantes: «Pirro foi formalmente recebido na confissão ortodoxa pelo Papa Teodoro e Máximo trouxe a notícia da condenação do “*Ékthesis*” por vários concílios Norte-Africanos»,²³⁸ na generalidade mais monásticos do que episcopais. Face a isto, e mostrando a sua astúcia proverbial, Pirro não se limitou apenas ao que já dissemos, mas também «anatematizou o “*Ékthesis*”»,²³⁹ algo que colocou “em guarda” o Papa Teodoro, que, num facto nada despiciente para compreender bem a problemática – bem melhor, pelo menos do que o Papa Honório –, «tinha conexões com a Palestina e com Sofrónio»,²⁴⁰ ou não fora natural, justamente, da Palestina.²⁴¹ Isso deu mais força para que Teodoro I seguisse quase todo o Ocidente na oposição ao mesmo, nomeadamente os seus predecessores, «Severino (638-640) e João IV (640-642) (...) que recusaram-se a aceitá-lo».²⁴²

Surge, entretanto e no ano de 647, o “*Túpos*”, escrito pelo Patriarca Paulo de Constantinopla por indicação do Imperador Constante II, e que «proibia qualquer menção a uma ou duas naturezas ou vontades em Cristo»,²⁴³ era um documento que, no fundo e como bem viu Máximo o Confessor, acabava por, tornando camufladamente em lei o “*Ékthesis*”, favorecia a heresia do monotelismo. Este facto, tendo sido pelo nosso Autor comunicado a conhecidos na Corte de Constantinopla levou a que estes, notavelmente «Anastácio, o apocrisiarius, e outros diotelitas fossem enviados para o exílio, possivelmente por causa de sua resistência ao documento».²⁴⁴

Mas não só: a forte, indelével e destemida posição teológica de Máximo, progressivamente compreendida por Teodoro – nomeadamente a nível da sua distinção entre “vontade física” (ou que está sempre orientada naturalmente ao bem) e “vontade gnómica” (que, partindo sempre de um estado inicial de ignorância pessoal total, só se orienta ao bem

²³⁷ Cf. Neil e Allen, *The Life of Maximus the Confessor (Recension 3)*, 14.

²³⁸ Louth, *Maximus the Confessor*, 15.

²³⁹ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 7.

²⁴⁰ Allen, 7.

²⁴¹ Cf. E. Susi, «Teodoro, papa», em *Enciclopedia dei papi*, ed. Girolamo Arnaldi, Giacomo Martina e Manlio Simonetti, vol. 3 (Roma: Istituto dell’Enciclopedia italiana Treccani, 2000), 594-598.

²⁴² Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 7.

²⁴³ Larchet, *Maxime le Confesseur (580-662)*, 22.

²⁴⁴ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 7.

mediante a deliberação)²⁴⁵ –, «foi, depois da morte de Teodoro, seguida pelo teologicamente culto Papa Martinho no Sínodo de Latrão, convocado em outubro de 649 para condenar tanto a “*Ékthesis*” quanto o posterior “*Túpos*”». ²⁴⁶ E convocado, seja «sem pedir a permissão ao Imperador», ²⁴⁷ seja, tudo assim o indica – como as atas lavradas em grego e em latim –, com a intenção de ser da mesma importância do que os Concílios Ecumênicos. ²⁴⁸ Note-se que, segundo Larchet, «Máximo participa ativamente na realização deste sínodo: ele prepara e escreve uma parte da documentação necessária (notavelmente um florilégio de textos patrísticos), redige certas atas que tocavam em aspetos mais teologicamente subtis (que foram depois traduzidas para latim) e, embora fosse um simples monge, ele assina as decisões». ²⁴⁹

Neste concílio, além do que já vimos, e do ponto de vista teológico, afirmará: que em Cristo há duas vontades naturais (uma divina e outra humana), pois o único Jesus Cristo quer e opera, de modo simultaneamente divino e humano, a nossa salvação; que, em Cristo Jesus, as naturezas estão substancialmente unidas ao estarem unidas, cada uma, à Pessoa d’Aquele, no que, contudo, não é um obstáculo a que tal união seja de essência a essência, sendo que, não obstante, existe uma diferença substancial entre tais duas naturezas, não menos porque, apesar de cada uma estar unida à Pessoa Divina de Cristo, cada uma mantém intacta a sua integridade e integralidade; que existem duas vontades e duas operações coerentemente unidas n’Aquele que opera a nossa salvação; já do ponto de vista teológico jurídico-eclesial levará à condenação: de todos os Patriarcas orientais que os haviam aprovado o “*Ékthesis*” e/ou “*Túpos*”. ²⁵⁰

Já vimos, no Capítulo anterior, que, depois das prisões e perseguições por parte dos agentes coercitivos imperiais para com aqueles que resistiam ao monotelismo, a resistência acabou por ficar quase reduzida a uma única pessoa: Máximo Confessor. Dissemos “quase”, pois podemos apontar, entre a nuvem da história que esconderá outras realidades, duas exceções à posição singular do nosso Pensador. De um lado, alguns seus amigos, nomeadamente os seus dois indefetíveis companheiros de nome Anastácio – o monge Anastácio, que conheceu em África e Anastácio o apocrisiário – se mantiveram fieis a ele ²⁵¹;

²⁴⁵ Cf. Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 624-625.

²⁴⁶ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 7.

²⁴⁷ Panayotis Yannopoulos, «Do Constantinopolitano II ao Niceno II», em *A História dos Concílios Ecumênicos*, 140.

²⁴⁸ Cf. Catherine Cubitt, «The Lateran Council of 649 as an Ecumenical Council», em *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, ed. Richard Price e Mary Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 2011) 133-147.

²⁴⁹ Larchet, *Maxime le Confesseur (580-662)*, 22.

²⁵⁰ Cf. Murphy e Sherwood, *Constantinople II et III*, 174-181.

²⁵¹ Cf. Allen e Neil, *Maximus the Confessor and his Companions*, 23.

do outro lado Roma – com Eugénio I, Vitaliano II, Adeodatus e Donus – manteve-se na esteira da fé verdadeira, não obstante uma reconciliação política com Constante II que os fez «absterem-se de falar do “*Túpos*”». ²⁵²

A ampulheta do tempo gira e, grão a grão, o inevitável acaba por acontecer: Máximo o Confessor também acaba por ser preso, em Roma e com o primeiro de tais amigos, tendo sido enviado, «pelo exarca [de Ravena] Teodório Calíopas» ²⁵³ para a capital do Império, ²⁵⁴ de modo a, desde a perspectiva do nosso Autor «defender as decisões do concílio de Latrão e convencer pessoalmente um certo número de personagens, entre as quais o Patriarca Paulo, a abandonar a heresia» ²⁵⁵ monoteleta.

É em Constantinopla, no mês de maio de 655 e na sequência de um julgamento que pareceu mais político do que teológico, que o nosso Teólogo foi formalmente julgado «ante o senado e os Patriarcas Pedro de Constantinopla e Macedónio de Antioquia». ²⁵⁶ de traição ao Imperador por sua participação no sínodo de Latrão de 649 e também por, tendo tido uma relação de amizade com ele quando estivera no Norte de África, ter sido apoiante da malograda rebelião levada a cabo pelo «exarca Gregório de Cartago e, assim, se poder tornar num – tão ideal, quanto risório – bode expiatório da derrota Bizantina no Egipto face às hordas bárbaras vindas da Arábia». ²⁵⁷ Incrível, não é? Mas é a história; a nossa história. De qualquer modo, é de notar que o nosso Pensador manteve sempre uma enorme tranquilidade, firmeza e lucidez, não obstante as indignidades que padecia, tendo chegado mesmo a negar que qualquer Imperador tivesse o direito de usurpar os direitos do sacerdócio e definir dogmas, muito menos com palavras deliberadamente propensas à anfibologia para “agradar a gregos e a troianos”. ²⁵⁸

Estimamos que, apesar de não o termos feito muitas mais vezes ao longo deste Capítulo, vale a pena transcrever, neste momento, umas mais extensas palavras do nosso Teólogo a este respeito. Ora vejamo-las:

«[o Imperador] não é [um sacerdote], pois não fica no altar nem depois da consagração do pão, nem ele o eleva dizendo: “*Coisas sagradas para os santos*”. Ele também não batiza, ou unge, ou impõe as mãos e consagra bispos, sacerdotes e diáconos; nem unge igrejas, ou usa os

²⁵² Cf., Bertrand Fauvarque, «Entre la mission et la théocratie, 4: la Papauté entre les empires», em *Histoire de la Papauté*, ed. Yves-Marie Hilaire (Paris: Tallandier, 2003), 132.

²⁵³ John Haldon, *Byzantium: A History* (Cheltenham: The History Press, 2022), 48.

²⁵⁴ Cf. Allen e Neil, *Maximus the Confessor and his Companions*, 1-2.

²⁵⁵ Larchet, *Maxime le Confesseur (580-662)*, 23.

²⁵⁶ Larchet, 23.

²⁵⁷ Cyril Hovorun, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century* (Leiden: Brill, 2008), 85. É um facto que o exarca de Cartago, familiar de Heráclio, orquestrara uma revolta contra Constante II, entre 646 e 647, face à apatia militar de Bizâncio, mas até morrer a combater os Árabes: cf., Paul A. Hollingsworth, «Gregory», em *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan, vol. 2 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1991), 875.

²⁵⁸ Phil Booth, *Crisis of Empire*, 313.

símbolos do sacerdócio, o pálio e o livro do Evangelho, mas usa a coroa e o manto púrpura como símbolos da realeza (...) cabendo aos sacerdotes a tarefa de investigar e definir o que diz respeito aos dogmas salvíficos da Igreja Católica».²⁵⁹

até porque, por exemplo e como vimos e conhecemos da história anterior, «nenhum imperador foi capaz de convencer os Padres inspirados a chegar a um acordo com os hereges da época por meio de termos equívocos».²⁶⁰ Eis um facto incontestável, que, por sinal, ouvimos o nosso Orientador dizer diversas vezes ao longo da nossa frequência do, já longínquo, curso de “*História da Igreja Antiga*”: não se resolvem problemas ficando-se pela superfície cosmética; sem se ir com clareza ao fundo das questões.

Fruto disto tudo, Máximo «foi exilado para Bizya da Trácia (a moderna Vize, bem perto da atual fronteira turco-búlgara)».²⁶¹ Aí debateu com alguns bispos, monges e dignatários locais a quem, tal como acontecera com Pirro – entretanto escapado para Ravena e daí para Constantinopla, onde abjura tudo o que fizera desde Cartago, vindo a ser, depois, restabelecido como Patriarca dessa cidade imperial²⁶² –, convenceu da verdade teológica irreduzível do dioenergismo e do diotelismo, sem os quais a humanidade do Senhor estava seriamente negada como agente da Redenção.

Eis algo que também aconteceu, «durante um mês, em Bizya, Rhégium (perto de Constantinopla, e para onde foi transferido a 8 de setembro) e por fim em Selymbria (a atual Silivri)»²⁶³ com os próprios dignatários imperiais que lhe foram enviados para que assumisse uma solução irénica *pro bono pacis*: «Teodósio, Bispo de Cesareia na Bitínia, e os patrícios Paulo e Teodósio»²⁶⁴. Na verdade, Máximo o Confessor, nesse encontro com as pessoas elencadas no fim do parágrafo anterior, não cede um milímetro, sendo que, segundo São Demétrio de Rostov – autor de uma extensíssima recolha de relatos das vidas dos santos –,

«ao ouvirem Máximo dizer muitas coisas (...), os seus adversários começaram a aperceber-se dos seus erros. (...) O resultado da sua [de Máximo] eloquência e sabedoria divina fê-lo vencer

²⁵⁹ S.n., *Relato dos procedimentos*, 4, PG 90, 118B: «Οὐκ ἔστιν· οὐδέ γάρ παρίσταται θυσιαστηρίῳ, καί μετὰ τὸν ἁγιασμόν τοῦ ἄρτου ὑποὶ αὐτόν, λέγων· Τά ἅγια τοῖς ἁγίοις. Οὔτε βαπτίζει, οὔτε μύρου τελετὴν ἐπιτελεῖ, οὔτε χειροθετεῖ, καί ποιεῖ ἐπισκόπους καί πρεσβυτέρους καί διακόνους· οὔτε χρεῖαι ναοῦς, οὔτε τὰ σύμβολα τῆς ἱερωσύνης ἐπιφέρειται, ὁμοφόριον καί τό Εὐαγγέλιον, ὥσπερ τῆς βασιλείας, τὸν τε στέφανον καί τὴν ἄλουργίδα». Preferimos colocar, no lugar do nome do autor deste texto, a designação s.n. (*sine nomine*), pois embora ela seja atribuída frequentemente ao monge Anastácio, amigo fiel do nosso Autor, há grandes evidências de tal ser pouco provável e o mesmo ter sido escrito por Teodoro e Teodósio de Gangres: cf. Jean-Miguel Garrigues, «Le martyre de saint Maxime le Confesseur», *Revue Thomiste* 76 (1976): 414.

²⁶⁰ S.n., *Relato dos procedimentos*, 4, PG 90, 117A-B: «Καί οὐδεὶς τῶν βασιλέων ἠδυνήθη μέσαις φωναῖς πεῖσαι τοὺς θεηγόρους πατέρας συμβιβασθῆναι τοῖς ἐπὶ αὐτῶν αἰρετίζουσιν».

²⁶¹ Louth, *Maximus the Confessor*, 15.

²⁶² Cf. Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, 85: «Pirro mudou novamente de posição, regressou ao monotelitismo e afirmou que a sua “conversão” tinha sido obtida por coação».

²⁶³ Larchet, *Maxime le Confesseur (580-662)*, 23-24.

²⁶⁴ John Chapman, «St. Maximus of Constantinople», em *The Catholic Encyclopedia*, vol. 10 (New York: Robert Appleton Company, 1911), 80.

os seus adversários, que ficaram muito tempo de cabeça baixa e a olhar para o chão. Depois, movidos pela contrição, começaram a chorar, de seguida curvaram-se diante de São Máximo e ele diante deles. Rezaram com Máximo, aceitaram com fervor e alegria os seus ensinamentos ortodoxos e prometeram que não só os confessariam, como tentariam mover o Imperador para os mesmos».²⁶⁵

Isto, da parte dos interlocutores e além de uma adesão de coração escondida e invisível para o perigoso exterior, parece ter sido mais uma farsa, pensada como uma forma patética de *captatio benevolentiae* do nosso Autor, do que uma verdadeira aceitação da ortodoxia.²⁶⁶ Mas com certeza que o miolo daqueles homens, mesmo que escondido pela sua côdea, se deixou tocar pela verdade que ilumina.

Há homens assim. Se no séc. IV parecia ser «Athanasius contra mundum»²⁶⁷ – um claro exagero, pois muitas mais pessoas estavam a combater pela ortodoxia –, agora, e salvo algumas exceções, tratava-se de «Maximus contra mundum». Pela sua constância e amor ao Deus que é Verdade por ser Amor, e tal como iremos ver na secção seguinte deste trabalho, Máximo saiu vitorioso, podendo ter dito no seu coração o já dito por Paulo: «combati o bom combate, terminei a corrida, guardei a fé. Agora me está reservada a coroa da justiça, que o Senhor, justo Juiz, me dará naquele dia; e não somente a mim, mas também a todos os que amam a Sua vinda» (2Tm. 4,7-8).

Mas se os enviados imperiais se “converteram”, o mesmo não aconteceu com o Imperador Constante II, que mandou o nosso Pensador para Perberis – nos confins da Trácia e onde já se encontrava o monge Anastácio – e onde ficará durante 6 inclementes anos.²⁶⁸

2.6.- O SEGUNDO JULGAMENTO DE MÁXIMO O CONFESSOR, A SUA MORTE E A VITÓRIA DEFINITIVA DO DIOTELISMO NO III CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA

Face àqueles debates antes referidos, «outras tentativas se seguiram para quebrar sua [de Máximo] determinação»,²⁶⁹ dado que o nosso Teólogo era um grande incomodo para os planos do poder imperial e dos líderes eclesiais orientais mais poderosos daquela época. Perante isto, foi submetido, em 655, a «um segundo julgamento ante o senado e os Patriarcas

²⁶⁵ Demetrius of Rostov, *Lives of the Saints*, vol. 1: (January), 21st January (House Springs: Chrysostom Press 1997), 370-371. Já no final deste nosso trabalho, mas sem tempo para fazer uma mudança no mesmo, o nosso Orientador indicou que este relato que, a custo, encontramos nesta obra, encontra-se, num texto – intitulado “*Diálogo de São Máximo o Confessor com Teodoro de Cesareia de Bitínia*” – sem nome de autor, em PG 90, 136D-169C.

²⁶⁶ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor* (San Francisco: Ignatius Press, 2003), 80.

²⁶⁷ Thomas G. Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018), VII.

²⁶⁸ Cf. Nicholas, *Byzantine Gospel*, 19.

²⁶⁹ Louth, *Maximus the Confessor*, 17.

Pedro de Constantinopla e Macedónio de Antioquia»²⁷⁰ – onde, segundo o que fomos lendo em diversas fontes de onde retirámos esta ideia sem agora as encontrarmos, o desfecho estava decidido à partida...

De facto, o nosso Autor, num julgamento pomposo para mostrar todos os poderes do estado em assuntos políticos e religiosos,²⁷¹ foi novamente punido e condenado à “pena persa”, ante a sua posição oposta à pretendida à do Imperador, a quem disse o que já dissera noutras ocasiões: «não se pode dizer que Cristo tenha uma única vontade!»²⁷² Assim, o nosso Autor, juntamente com o seu companheiro Anastácio o ex-apocrisiário de Roma, foi submetido à flagelação e a uma terrível tortura, na qual teve a sua língua e a sua mão direita – os instrumentos com os quais ele havia defendido a Ortodoxia (ou para seus juízes proclamado a heresia) – cortados:

«Máximo, verdadeiramente um filósofo, ou, melhor ainda, um teosóforo [conhecedor de Deus] (...) juntamente com o seu grande amigo, testemunhas de Cristo, nosso Deus e Salvador, tiveram as suas preciosas línguas, santas e verdadeiramente divinamente eloquentes, foram cortadas por dentro, e as suas mãos foram cortadas e eles foram espancados e torturados de forma muito cruel, em razão do qual eles sangraram enquanto eram desfílados através de toda a cidade».²⁷³

Além do mais, e num gesto certamente de tremenda vexação física e psicológica, é exilado na costa sudeste do Mar Negro, mais precisamente em Lásica, a pátria do Patriarca melequita de Alexandria, Ciro,²⁷⁴ que, devemos recordar, fora um dos grandes apoiantes das posições teológicas monoenergéticas de Sérgio de Constantinopla, a ponto de ter sido condenado no Sínodo de Latrão de 649 (cf. *DH* 520).

Com isto em mente, compreendemos agora a que se deve o facto de Máximo ter o título de “Confessor”: precisamente devido a esta tortura que não lhe infligiu a morte no momento em que a mesma decorria.²⁷⁵ Apesar de não ter morrido pelos tormentos pelos quais passou, desde que somos concebidos há uma lei natural infalível: iremos todos morrer infalivelmente.

²⁷⁰ Larchet, *Maxime le Confesseur (580-662)*, 23.

²⁷¹ Cf. Jean-Miguel Garrigues, «Le martyre de saint Maxime le Confesseur», 420.

²⁷² Máximo o Confessor, *Opúsculos Teológicos e Polémicos*, PG 91, 268A: «Ὅτι ἄδύνατον ἔν θελημα λέγειν ἐπί Χριστοῦ».

²⁷³ Teodoro Spoudaeus, «Commemoration», em Allen e Neil, *Maximus the Confessor and his Companions*, 151-153. Esta obra sucede, em apenas meia dúzia de anos a morte do nosso Autor.

²⁷⁴ Cf. Louth, *Maximus the Confessor*, 18.

²⁷⁵ Cf. George C. Bertold, «Christian Life and Praxis», em *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, 411: «no uso cristão, um “confessor” é alguém que se distinguiu por uma doutrina reta e pureza de vida, e que testemunhou a sua fé de modo inquebrável, sofrendo tratamentos cruelmente duros, mas sem falecer durante os mesmos». Note-se, de passagem, que é sensivelmente no séc. IV que se começa a distinguir o “mártir” do “confessor” – mesmo que, depois, se tenha, num ou outro caso (ocorre-nos Orígenes de Alexandria), feito a atribuição do segundo título a quem falecera antes desta “divisória” – «que passa a ser alvo de pequenas biografias em que o “confessor” é apresentado como um herói (...) que também combateu e saiu vitorioso como os mártires»: Eduardo José Gonçalves López, *El postulador en las causas de los Santos: subsidio para postuladores* (Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2022), 34.

Máximo o Confessor teve o seu *dia natalis* a 13 de Agosto do ano de 662,²⁷⁶ no exílio – já em Schemaris²⁷⁷ –, na miséria mais extrema, padecendo feridas atrozes e totalmente abandonado dos “grandes” do Império.

Apesar de tudo o que Máximo o Confessor fez em prol da defesa da ortodoxia da fé e na luta contra o abuso que o poder imperial fazia nas questões eclesiásticas – e que tentámos mostrar um pouco nos dois primeiros Capítulos desta dissertação –, ocorreu com ele o que ocorre com muita boa gente de bem. Quer dizer: foi-lhe retribuído o bem que fez com o mal da ingratidão. Este menosprezo ficou claramente manifesto – a respeito do que lhe haviam feito e devido a interesses político-eclesiais que se sobrepunham à honra devida a, e ao reconhecimento do valor de, tão grande homem, «verdadeiramente “o maior”»²⁷⁸ – com a ausência do mais pequeno

«protesto de Roma ou de qualquer outro lugar. A sua memória foi, no entanto, guardada na Geórgia (à qual pertence propriamente a província de Lazica). Dentro de vinte anos, o ensinamento pelo qual ele havia dado sua vida – a doutrina de que Cristo tinha duas vontades, uma vontade divina e uma vontade humana – foi vindicado no sexto Concílio Ecumênico, reunido em Constantinopla em 680 e 681, embora nenhuma menção tenha lá sido feita ao grande confessor da Ortodoxia, São Máximo».²⁷⁹

Máximo o Confessor, que começou a ser progressivamente venerado²⁸⁰ e a ser considerado dos maiores santos e teólogos do Oriente, acabaria por vir esta injustiça desfeita. Injustiça, sim, pois, segundo Pauline Allen, a ausência do seu nome em III Constantinopla, ocorreu «para não embaraçar o governo imperial tão cedo após a condenação e suplício»²⁸¹ daquele. Pode ser, mas só se lermos este facto dentro do contexto mais amplo daquilo que viria a se constituir numa política de aproximação de Bizâncio para com a Sede Romana. Esta reconciliação, progressivamente lograda desde os tempos de Martinho I, não era motivada apenas por motivações religiosas, mas também por intenções políticas de Bizâncio.

Efetivamente, para os Bizantinos, e neste momento da sua história, era extremamente «oportuno separar o Papa de qualquer oposição que pudesse ser perigosa para o Império».²⁸² Desse modo a política – essa arte, tantas vezes, do desastre, em que a diplomacia se impõe à verdade – «dinâmica de Constante II, homem que tinha horror a discussões dogmáticas, acabou por surtir efeitos benéficos: ninguém mais discutia doutrina e instaurou-se uma paz

²⁷⁶ Bento XVI, «Audiência Geral», 25 de junho de 2008.

²⁷⁷ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 7.

²⁷⁸ Anastácio o Apocrisiário, «Carta para Teodósio de Gangra», 3, em Allen e Neil, *Maximus the Confessor and his Companions*, 134.

²⁷⁹ Louth, *Maximus the Confessor*, 15.

²⁸⁰ Cf. Anastácio o Apocrisiário, «Carta para Teodósio de Gangra», 5, 136.

²⁸¹ Allen, «Life and Times of Maximus the Confessor», 7.

²⁸² Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 628.

eclesiástica, apesar de Roma não aceitar o monotelismo, algo fundamental para o Imperador face às ameaças externas».²⁸³

É nesse sentido que pode ser entendido o espírito extremamente colaborativo por partes dos líderes bizantinos, o qual ficou patente quando no supramencionado «VI Concílio Ecuménico, reunido em Constantinopla em 680-681, sob a presidência do próprio imperador, os padres conciliares, tendo recebido uma carta do Papa que indicava o caminho a seguir, aderiram quase todos ao decreto pontifício».²⁸⁴ Ou seja, basicamente o Papa disse e os outros aceitaram, deixando para trás tantos esforços, contendas e incompreensões porque já a «ninguém lhe apetecia voltar ao mesmo; havia-se eliminado uma questão que já fazia muito tempo que havia perdido o seu sentido na política eclesiástica. Uma vez que os monofisitas em termos gerais já não pertenciam ao império, todas as controvérsias haviam perdido o seu tom perigoso; a Ortodoxia se fechava em si mesma, Bizâncio se havia tornado menor».²⁸⁵

O monofisismo e o monotelismo podiam considerar-se vencidos no Ocidente e no Império e, mas por pouco tempo, pois o monofisismo árabe – neste caso afirmando que Jesus fora apenas um ser humano – iria chegar, pela Península Ibérica e em menos de 50 anos, até Tours ou Poitiers,²⁸⁶ onde, em 732, seriam parados pelas tropas de Carlos Martel. As suas forças, segundo um cronista anónimo a escrever cerca de vinte anos depois dos eventos, «lutaram muito; os soldados desse povo do norte batiam na cara; depois, qual uma parede, imóveis, sem vacilar, eles permaneceram friamente quietos, espada na mão, como uma muralha de gelo, até que as suas espadas mataram os árabes que investiam».²⁸⁷

²⁸³ Panayotis Yannopoulos, «Do Constantinopolitano II ao Niceno II», 140.

²⁸⁴ Beck, «La primitiva Iglesia bizantina», 628.

²⁸⁵ Beck, 629.

²⁸⁶ Cf. Pierre Riché, *The Carolingians: A Family who Forged Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), 43-44.

²⁸⁷ Anónimo (de Córdoba), *Crónica mozárabe*, citado em George Minois, *Charles Martel* (Paris: Perrin, 2020), 79.

CAPÍTULO 3: LEITURAS SOBRE A DIVINIZAÇÃO NA OBRA “AMBÍGUA”

Eis-nos chegados ao terceiro Capítulo deste nosso Trabalho. Nele, tal como dissemos na “Introdução”, iremos tratar da temática da divinização, tão esquecida no Ocidente face a outras leituras soteriológico-escatológicas, a partir da obra “*Ambigua*” (ou “*Dificuldades*”, sendo que decidimos manter a primeira designação) de Máximo o Confessor. Desde a primeira vez que, da boca do nosso Orientador, ouvimos falar em divinização e, depois, chegando até nós desde a mesma proveniência, de Máximo o Confessor, intuímos que este seria um tema interessante a abordar na pluma de um nosso Autor que nos cativou, seja pela sua vida – que já vimos –, seja pela riqueza do seu pensamento, mormente acerca do aduzido tema. De seguida, começaremos por uma breve apresentação da Obra que, na Introdução, justificámos trabalhar e, depois entraremos, na *théosis* conforme o nosso Pensador a plasma nesta Obra, seguindo uma possível, embora discutível, estruturação interna que se revolve muitas vezes sobre si mesma devido ao estilo de Máximo o Confessor, que desejamos que possa vir a ser auto-reveladora do seu sentido que, admitimos, é muito básico.

3.1.- A “AMBÍGUA”: APRESENTAÇÃO DE UM TEXTO

A Obra sobre a qual nos iremos debruçar neste terceiro Capítulo é denominada de “*Ambigua*”, nome que foi atribuído pelo próprio Autor, Máximo o Confessor, mas também conhecida, devido a outro nome a si dado devido ao seu teor, por “*Livro das Dificuldades*”. Trata-se de um texto considerado como uma das obras de maior relevância, não só a nível do seu Autor, como também comparativamente com as demais obras do universo teológico cristão. De facto, quer a nível da doutrina, quer a nível filosófico, as palavras contidas nesta Obra evidenciam a grandeza do seu Autor: «a sua originalidade ousada, a profundidade do seu pensamento, o seu prodigioso talento para o pensamento especulativo e a agudeza da sua perspicácia analítica são exibidos de forma pródiga».²⁸⁸

Apesar de que quando geralmente se faz referência à “*Ambigua*” se o fazer como se se tratasse de uma só obra, ela é, na verdade, a conjugação de duas obras «escritas com vários

²⁸⁸ Nicholas Conostas, «Introduction», em Máximo o Confessor, *On the Difficulties in the Church Father: The Ambigua I*, ed., trad. e notas de Nicholas Conostas (Cambridge; London: Cambridge University Press, 2014), viii.

anos de intervalo: a “*Ambígua a Tomás*” e a “*Ambígua a João*”»,²⁸⁹ sendo que, como ambas tratavam de textos sobre os mesmos temas, a reunião das duas obras foi um processo erróneo, mas compreensível, resultante «da confusão de um escriba ou por qualquer outro acidente de transmissão textual, mas há boas razões para ver os dois conjuntos de *Ambígua* como uma unidade literária, temática e teológica».²⁹⁰

A “*Ambígua a João*” (i.e., “*Ambígua*” capítulos 6 a 41) passou a ser a segunda das duas partes constitutivas da “*Ambígua*”, tendo sido, contudo, a primeira a ser redigida e com o propósito de clarificar diversas passagens dos escritos de Gregório de Nazianzo. Segundo os dados por nós recolhidos, terá sido «composta por volta de 628 a 630, pouco depois de Máximo o Confessor se ter estabelecido no Norte de África mas, a maior parte das ideias foram elaboradas dois anos antes numa série de conversas com João de Cízico (na Ásia Menor)».²⁹¹ Apesar da “*Ambígua a João*” ter sido a primeira parte a ser redigida, na errónea – mas será que intencional? – junção das duas “*Ambíguas*”, ela, por motivos temáticos e didáticos, passou a ser «a segunda parte da “*Ambígua*” tida como um todo».²⁹²

Acerca desta segunda parte, para além da sua grande singularidade no que se refere à literatura patrística e bizantina, há que acrescentar o facto da sua inquestionável «maior importância do que a “*Ambígua a Tomás*” (i.e., “*Ambígua*”, capítulos 1 a 5), que é inferior, quer a nível da espantosa variedade de tópicos teológicos, quer a nível do número de páginas necessárias para os conter».²⁹³ Esta parte foi a última a ser escrita, por volta do ano de 634 e está dirigida a alguém denominado “Tomás”, cuja identificação se tem revelado um grande enigma. De qualquer modo, consiste num conjunto de quatro reflexões acerca de passagens, de difícil interpretação, de Gregório Nazianzo e uma de Dionísio Pseudo-Areopagita, sendo que esta parte surge num contexto em que «Máximo estava a ser arrastado para uma controvérsia sobre as atividades (ou “energias”) em Cristo».²⁹⁴

Com isto em evidência, é ainda de se referir que esta Obra díptica põe em evidência que Máximo o Confessor fundamenta todas as suas reflexões e conclusões tendo em consideração as Escrituras – abundantemente citadas, como base e como ilustração do pensamento – mas também tudo aquilo o que a ortodoxia entende por Tradição: «os Padres, os Concílios, a

²⁸⁹ Constas, ix.

²⁹⁰ Constas, ix.

²⁹¹ Constas, ix.

²⁹² Constas, x.

²⁹³ Constas, x.

²⁹⁴²⁹⁴ Marek Jankowiak and Phil Booth, «A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor», em *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen e Bronwen Neil (Oxford: Oxford University Press, 2015), 45.

experiência espiritual – e trazê-los para a nossa compreensão do compromisso de Deus para com a humanidade».²⁹⁵

3.2.- A INCARNAÇÃO FACE À MISSÃO DO HOMEM NO DESÍGNIO DIVINO DA DIVINIZAÇÃO

Bem dentro da tradição dos Padres da Igreja, sobretudo Orientais, que o precederam, para Máximo o Confessor, a Encarnação é o fulcro da Redenção. Face ao “sonho eterno” de Deus por estabelecer uma aliança eterna com a humanidade, progressivamente adiada devido à nossa “dura cerviz” (cf., por exemplo, *Ex.* 33,3; *At.* 7,51), Ele mesmo assume a nossa natureza em Jesus para que isso ocorra. E ocorra, não só para perdoar os pecados – «Deus faz-Se homem para salvar o homem em estado de perdição»²⁹⁶ –, mas para ir mais além disso. A saber: ir, com o ser humano e embora nuns papéis distintos, até à própria divinização, à qual, por sinal, já Adão poderia ter acedido pelo Logos.²⁹⁷ Até à comunhão para a participação na natureza de Deus; seja, aquela divinização que, sendo Deus-Amor – e como sempre ouvimos o nosso Orientador nas aulas –, é uma amorização: um sermos só amor: provindos do amor, vivendo no amor e estando orientados ao amor. A Encarnação como suporte da divinização e esta como finalidade daquela.²⁹⁸

Mesmo que o pecado não tivesse ocorrido, parece-nos que Máximo o Confessor alega que a Encarnação poderia ter ocorrido, mas sublinha sobretudo que ela surge porque o ser humano falhou na sua vocação e missão, que lhe foi entregue por Deus, devido ao desamor. Ampliando nós consideravelmente o já citado número 41 da “*Ambígua (a João)*”, vemos que, depois de aduzir o desígnio de Deus-Amor para o primeiro homem – que reunia um projeto de mediação, unificação e divinização de todas as criaturas por ação do Logos –, o nosso Pensador escreve sobre a queda da humanidade e a conseqüente Encarnação do Logos:

²⁹⁵ Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, vi.

²⁹⁶ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 41, PG 91, 1308D: «καί Θεός ἄνθρωπος γίνεται, ἵνα σώσῃ τόν ἀπολόμενον ἄνθρωπον».

²⁹⁷ Cf. Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 41, PG 91, 1308B: «καί τέλος ἐπί πᾶσι τούτοις, καί κτιστήν φύσιν τῆ ἀκτίστῳ δι’ ἀγάπης ἐνώσας (...) ἐν καί ταυτόν δείξειε κατά τήν ἔξιν τῆς χάριτος, ὅλος ὅλω περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ, καί γενόμενος πᾶν εἶ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεός, χωρίς τῆς κατ’ οὐσίαν ταυτότητος» = «E, finalmente, para além de tudo isto, se o homem tivesse unido a natureza criada com a incriada através do amor (...) tê-los-ia mostrado como sendo uma e a mesma coisa pelo estado de graça, o homem todo penetrando totalmente em Deus todo, e tornando-se tudo o que Deus é, sem, no entanto, identidade na essência».

²⁹⁸ Cf. Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1084C-D: «τήν καί τόν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ θεοῦσαν διά τό φιλόθειον, καί τόν Θεόν τῷ ἀνθρώπῳ διά τό φιλόάνθρωπον ἀνθρωπίζουσαν καί ποιούσαν κατά τήν καλήν ἀντιστροφήν, τόν μὲν Θεόν ἄνθρωπον, διά τήν τοῦ ἀνθρώπου θέωσιν, τόν δέ ἄνθρωπον Θεόν, διά τήν τοῦ Θεοῦ ἀνθρώπησιν. Βούλεται γάρ ἀεὶ καί ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καί Θεός τῆς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τό μυστήριον» = «Um poder que diviniza o homem através do seu amor por Deus, e humaniza Deus através do seu amor pelo homem. E por esta bela troca, torna Deus homem em razão da divinização do homem, e o homem Deus em razão da Encarnação de Deus. Pois o Logos de Deus (que é Deus) quer sempre e em todas as coisas realizar o mistério da sua encarnação».

«Mover-se naturalmente, como fora criado para fazer, ao redor do imóvel, como a sua própria origem (quero dizer, Deus), não foi o que o homem fez. Ao revés, e contrariamente à sua natureza, ele voluntaria e tontamente se colocou a orbitar as coisas inferiores a ele, sobre as quais Deus dissera para ele reger. Deste modo, usou mal da faculdade natural que lhe havia sido confiada na sua constituição tendo em vista a capacidade para unir o que estava separado, e, pelo contrário, dividiu ainda mais o que estava unido, a ponto de ficar bem perto de cair miseravelmente no não-ser. Eis a razão das “naturezas se terem inovado”, a ponto de, num paradoxo para além da natureza, Aquele que é completamente imóvel segundo a Sua natureza moveu-Se imovelmente, por assim dizer, ao redor do qual o que é por natureza móvel, e Deus faz-Se homem para salvar o homem em estado de perdição e (...) realiza o grande desígnio de Deus-Pai: recapitular todas as coisas, quer nos céus, quer na terra, em Si (no Logos), em Quem também foram criadas».²⁹⁹

A dispensação salvífica – a “economia”, pois – do Logos – que teve, depois da sua Incarnação e Glorificação, a Sua natureza humana divinizada –, no que diz respeito à Sua Incarnação, não foi, como já apontámos ser a nossa compreensão de Máximo o Confessor na “*Ambígua*”, uma necessidade subordinada ao fracasso do homem criado à imagem de Deus.³⁰⁰ Ela decorreu de um ato livre – e só assim amoroso, ou não fosse o amor a realização da liberdade –, que teve como fonte uma eterna decisão prevista das três Pessoas da Trindade.³⁰¹ Surge, pois, um «nova maneira»³⁰² específica de amor, que se articula com aqueles outros atos de amor: a Criação e a condução da criação até Si.

De facto, estando o ser humano desnordeado pelo desamor – pervertendo o seu *trópos*; ou seja, o seu modo de atualizar o seu *lógos*, como nos ensinou o nosso Orientador – impediu que o Logos exercesse diretamente a divinização, acabando por ser adequada a Incarnação – o Seu «nascimento carnal»³⁰³ – para poder voltar a ser atingida a Meta original da Criação. De facto, só assim é que o homem, ao re-humanizar-se à imagem do Homem, volta a receber a eterna e essencial graça, não só de poder realizar a sua missão de «voltar a unir pelo amor (oh! a maravilha do amor de Deus pela humanidade) a natureza criada e a natureza incriada

²⁹⁹ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 41, PG 91, 1308 C-D: «Ἐπειδή τοίνυν φυσικῶς, ὡς δεδημιουργητο, περί μὲν τό ἀκίνητον, ὡς ἀρχήν ἰδίαν (φημί δέ τόν Θεόν) ὁ ἄνθρωπος οὐ κεκίνητο, περί δέ τά ὑπ’ αὐτόν, ὧν αὐτός θεόθεν ἄρχειν ἐπιτάγη, παρά φύσιν ἐκόν ἀνοήτως κεκίνηται, τῇ πρὸς ἔνωσιν τῶν διηρημένων δοθείση αὐτῷ φυσικῇ δυνάμει κατά τήν γένεσιν εἰς τόν τῶν ἡνωμένων μᾶλλον διαίρεσιν παραχρησάμενος, καί ταύτη μικροῦ δεῖν ἔλεεινῶς εἰς τό μή ὄν πάλιν κινδυνεύσας μεταχωρῆσαι, διά τοῦτο καινοτομοῦνται φύσεις, καί παραδόξως ὑπέρ φύσιν περί τό φύσει κινούμενον ἀκινήτως, ἵν’ οὕτως εἴπω, κινεῖται τό πάντη κατά φύσιν ἀκίνητον, καί Θεός ἄνθρωπος γίνεται, ἵνα σώσῃ τόν ἀπολόμενον ἄνθρωπον, [καί] (...) δείξας τήν μεγάλην βουλήν πληρώσῃ τοῦ Θεοῦ καί Πατρός, εἰς ἑαυτόν ἀνακεφαλαιώσας τά πάντα, τά ἐν τῷ οὐρανῷ καί τά ἐπί τῆς γῆς, ἐν ᾧ καί ἐκτίσθησαν».

³⁰⁰ Cf. Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1088A: «μᾶλλον δέ ὄλω Θεῷ ὅλους ἑαυτούς ὡς ἀρχετύπω εἰκόνι προσχωρήσαντες» = «De facto, todo o nosso ser terá regressado a todo o Deus como uma imagem do seu arquétipo».

³⁰¹ Cf. Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1097B: «ἔδειξε καί ἡμᾶς ἐπί τούτῳ γεγενῆσθαι, καί τόν πρό τῶν αἰώνων περί ἡμᾶς παντάγαθον τοῦ Θεοῦ σκοπόν» = «Mostrou-nos que foi para isso que fomos criados e que este era o bom propósito de Deus para conosco desde antes dos tempos».

³⁰² Cf. Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1097C: «καινοτέρου τρόπου» = «novo caminho».

³⁰³ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 42, PG 91, 1348C: «σωματικής γεννήσεως».

fazendo-as aparecer na unidade e na identidade pelo estado da graça»,³⁰⁴ mas igualmente de potencialidade para a divinização.³⁰⁵

Como resultado da Encarnação, em toda a sua amplitude e que «é um mistério que o Logos de Deus e o próprio Deus deseja operar sempre e em todos»,³⁰⁶ Cristo restaura as faculdades do homem em Si mesmo,³⁰⁷ com o propósito deste se recapacitar a desempenhar o seu papel original de mediador e cumprir a missão de unir, n^o Aquela, Deus a toda a Criação.³⁰⁸ O agente pelo qual Deus utiliza para isto, apesar do pecado, continua a ser o homem. Somente que agora é o Homem por antonomásia – Jesus, o Logos Incarnado – na Sua união conosco.³⁰⁹ Para a divinização, o desígnio de Deus mantém-se – tanto quanto pudemos compreender –, sendo alterado apenas o modo da sua realização com a Encarnação. Eis a base, se o pudermos dizer, do discurso do nosso Autor sobre a divinização na “*Ambígua*”, de onde decorrerão os demais temas que trataremos.

3.3.- A IMPORTÂNCIA DO LIVRE-ARBÍTRIO PARA A DIVINIZAÇÃO DA HUMANIDADE

Note-se que nada disto é feito sem o assentimento humano. Um Deus que é Amor só pode realizar o que o Amor pode realizar, e embora não saibamos bem o que significa o termo “Amor” quando nos referimos a Deus, o amor humano mais autêntico é o que de melhor temos para discursar sobre essa realidade. Assim, o amor não permite ao amante coagir ou forçar a andar ao seu passo, antes pede e tudo faz para que se ande em comunhão. Assim, o modo como uma pessoa age através do uso de seus poderes ou faculdades em conformidade,

³⁰⁴ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 41, PG 91, 1308B: «καί κτιστήν φύσιν τῆ ἀκτίστῳ δι’ ἀγάπης ἐνώσας (ὃ τοῦ θαύματος τῆς περὶ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας) ἐν καὶ ταυτόν δειξείε κατά τὴν ἔξιν τῆς χάριτος».

³⁰⁵ Cf. Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 10, PG 91, 1133D: «πρόνοιαν δέ φημι νοῦ, οὐ τὴν ἐπιστρεπτικὴν, (...) ἀλλὰ τὴν συνεκτικὴν τοῦ παντός, καὶ καθ’ οὗς τό πᾶν προηγουμένως ὑπέστη λόγους συντηρητικὴν» = «Agora, por providência, não quero dizer providência “convertida” (...), mas sim aquele poder que mantém o universo unido, mantendo-o alinhado com os princípios internos segundo os quais foi originalmente criado».

³⁰⁶ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1084C-D: «Βούλεται γάρ αἰεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ Θεός τῆς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τό μυστήριον».

³⁰⁷ Máximo o Confessor, *Ambígua (a Tomás)*, 4, PG 91, 1044A: «ἀλλὰ καὶ θείας δυνάμεως μεταδέδωκεν ἐν ἑαυτῷ λύσας ἡμῶν τό ἐπιτίμιον, ψυχῆς ἀτρεψίαν καὶ σώματος ἀφθαρσίαν ἐργαζομένης ἐν τῇ περὶ τό φύσει καλόν τῆς γνώμης ταυτότητι, τοῖς ἔργοις τιμᾶν τὴν χάριν σπουδάζουσιν».

³⁰⁸ Cf. Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1092C: «ἀναλόγως διὰ τῆς ἀνθρωπότητος πᾶσιν ἐπιβατεῦων τοῖς οὖσι, καὶ εἰς ἓν ἔλθη τά πολλά ἀλλήλων κατά τὴν φύσιν διεστηκότα περὶ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀλλήλοις συννεύοντα, καὶ γένηται τά πάντα ἐν πᾶσιν αὐτός ὁ Θεός» = «através da humanidade pode vir a residir em todos os seres de uma maneira apropriada para cada um, de modo que os muitos, embora separados uns dos outros na natureza, possam ser reunidos em uma unidade ao convergirem em torno da única natureza humana. Quando isso acontecer, Deus será todas as coisas em tudo».

³⁰⁹ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 42, PG 91, 1348D: «οἷα συνάπτοντος περὶ ἐμέ τοῦ Θεοῦ τόν τε τοῦ εἶναί μου λόγον καὶ τόν τοῦ εἶναι, καὶ τὴν γενομένην παρ’ ἐμοῦ τούτων ἐνοποιούντος τομὴν καὶ διάστασιν, καὶ διὰ τούτων πρὸς τόν τοῦ αἰεὶ εἶναι λόγον σοφῶς συνελάνοντος».

ou não, com a sua natureza determina se esta será divinizada ou não. Desculpem-nos não conseguir citar Máximo o Confessor sobre isto senão de um modo extenso:

«Tudo isso se realizará se a alma, como já disse, usar corretamente as suas próprias faculdades e se, de acordo com o desígnio de Deus, atravessar o mundo sensível através dos princípios espirituais que nele existem, de modo a chegar a Deus com entendimento. Se, porém, fizer um uso errado ou equivocado dessas faculdades, mergulhando no mundo de maneira contrária ao que é próprio, é óbvio que sucumbirá às paixões desonrosas e, na vida futura, será justamente expulso da presença da glória divina».³¹⁰

O nosso Pensador, na Obra que estudámos, defende a importância do bom uso do modo da realização concreta da operação natural, isto é, o modo (*trópos*) através da ação, para que assim, e como ainda veremos com mais detalhe noutra secção, possa haver progressos no amor e nas virtudes «que têm, sem dúvida alguma, a sua essência no existente Logos de Deus».³¹¹ Tudo isto, segundo a nossa leitura de tal Obra, ocorre com o fim de se proceder a uma harmonização entre o estado da pessoa e o alcance da plenitude das suas potencialidades que estão patentes na sua natureza, isto é, fazer o que foi predeterminada por Deus alcançando a harmonia da pessoa com a sua natureza e não o conflito desordenado com esta.

Para Máximo o Confessor, as virtudes são uma realidade intrínseca da natureza humana, tendo Deus como princípio não só a nível da sua origem como, conforme vimos, também da sua essência. Com efeito, a humanidade recebe-as por participação como um dom gracioso, sendo que o Espírito Santo desempenha um papel relevante e indispensável no que se refere ao desenvolvimento espiritual do ser humano. Ora vejamos uma citação que confirma justamente isto que acabámos de referir sobre a ação do Espírito em sinergia com o livre-arbítrio humano:

«Originalmente, o homem veio à existência à imagem de Deus, seguramente para ser gerado pelo Espírito de acordo com a sua livre escolha e, posteriormente, para adquirir a semelhança pela observância dos mandamentos divinos, de modo que o mesmo homem, sendo de acordo com a natureza uma criação de Deus, pode ser filho de Deus e Deus pelo Espírito segundo a graça».³¹²

É pelo “ser” (εἶναι) que os seres racionais são movidos a partir de um princípio segundo as duas natureza, ou seja, o “ser” (εἶναι) é o princípio natural do movimento simples das

³¹⁰ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 21, PG 91, 1252B: «Ταῦτα μὲν εἰ καλῶς, ὡς εἴρηται, χρήσαιο ταῖς αὐτῆς δυνάμεσι, καὶ κατὰ τὸν σκοπὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν αἰσθητὸν κόσμον διὰ τῶν ἐν αὐτῷ πνευματικῶν λόγων ἢ ψυχῇ σοφῶς διοδεύσασα πρὸς Θεόν ἔλθη μετὰ συνέσεως· εἰ δὲ κακῶς χρήσαιο, παρὰ τὸν δέοντα λόγον τὸν παρόντα διαθρήσασα κόσμον, οὐκ ἄδηλόν πῶς εἰς πάθη ἀτιμίας ἐκπίπτουσα, καὶ τῆς θείας δόξης εἰκότως κατὰ τὸ μέλλον ἀποριφῆσεται».

³¹¹ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 7, PG 91, 1081C: «Εἰ γάρ οὐσία τῆς ἐν ἐκάστῳ ἀρετῆς ὁ εἶς ὑπάρχειν Λόγος τοῦ Θεοῦ μὴ ἀμφιβέβληται».

³¹² Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 42, PG 91, 1345D: «κατ’ εἰκόνα Θεοῦ κατ’ ἀρχάς γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον, ἐπὶ τῷ πάντως γεννηθῆναι κατὰ προαίρεσιν πνεύματι, καὶ προσλαβεῖν τὸ καθ’ ὁμοίωσιν διὰ τῆς τηρήσεως τῆς θείας ἐντολῆς αὐτῷ προσγενόμενον, ἵνα ἢ ὁ αὐτός ἄνθρωπος πλάσμα μὲν τοῦ κατὰ φύσιν, Υἱός δὲ Θεοῦ καὶ Θεός διὰ Πνεύματος κατὰ χάριν».

criaturas. Ao “ser” (εἶναι) pertencem também as faculdades ou capacidades das naturezas bem como suas respectivas operações. Importa referir que enquanto o “ser” (εἶναι) resulta apenas em Deus como causa criadora, o “ser bem” (εὖ εἶναι), característico já das criaturas racionais – nomeadamente nós, os seres humanos – e correspondendo a um modo de existência que lhe são conformes, depende da capacidade de elegerem, pelo livre-arbítrio e em conformidade com uma inclinação da sua natureza mais profunda, o se orientarem virtuosamente à sua Meta: Deus-Amor.

Neste sentido, Máximo o Confessor entende o “ser bem” (εὖ εἶναι) como um movimento em direção a Deus. Um esforço empenhado já num grau superior, e com a colaboração d’Este. Embora com algum receio de estarmos enganados, parece-nos que o “ser bem” (εὖ εἶναι) é como um movimento, com a graça, para Deus. A Este “chegado” estamos no que nos parece que é o que o nosso Autor denomina, noutro nome para “divinização”, de “ser sempre” (ἀεὶ εἶναι), evidentemente que pela graça: «pois como é possível que as coisas, que por natureza têm um princípio e que pelo seu movimento têm um fim, possuam como parte inata de si mesmas aquilo que existe eternamente e que não tem princípio nem fim?».³¹³

De qualquer modo é de se reter que “ser” (εἶναι), “ser bem” (εὖ εἶναι) e “ser sempre” (ἀεὶ εἶναι), enquanto pré-existentes em Deus,³¹⁴ dado que «a partir da sua compreensão exata dos seres, os santos aprenderam que existem três modos gerais acessíveis aos seres humanos, modos pelos quais Deus criou todas as coisas, pois dotou-nos de substância e existência para que pudéssemos ter o ser, o ser bem e o ser eterno».³¹⁵

Podemos dizer, então, que enquanto o “ser” (εἶναι) corresponde ao *lógos* da natureza, o “ser bem” (εὖ εἶναι) corresponde a um *trópos* que usa as faculdades desse *lógos* para se orientar para Deus, a recusa do “ser bem” (εὖ εἶναι), possibilitada pelo livre-arbítrio, corresponde a um mau uso dessas capacidades. Já o vimos, de passagem, quando falámos da ação do Espírito Santo, mas agora importa pontualizar um aspeto que achámos, a princípio, curioso e, depois, importantíssimo. Pegando em *Gn.* 1,26, o nosso Autor diz que, enquanto o “ser” (εἶναι) corresponde à imagem de Deus no homem, o “ser bem” (εὖ εἶναι) corresponde à semelhança passível de ser readquirida, com a colaboração com a graça, com a prática das

³¹³ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 65, PG 91, 1392B: « πῶς γάρ τοῖς ἀρχὴν κατὰ φύσιν καὶ τέλος κατὰ κίνησιν ἔχουσιν οἷόν τε ἐνεῖναι τό ἀεὶ ὄν καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος οὐκ ἔχον;».

³¹⁴ Cf. Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1084B: «Γίνεται γάρ ἐν τῷ Θεῷ διὰ προσοχῆς, τόν ἐν τῷ Θεῷ προόντα τοῦ εἶναι λόγον μὴ παραφθείρας, καὶ κινεῖται ἐν τῷ Θεῷ κατὰ τόν προόντα ἐν τῷ Θεῷ τοῦ εὖ εἶναι λόγον, διὰ τῶν ἀρετῶν ἐνεργουόμενος, καὶ ζῆ ἐν τῷ Θεῷ κατὰ τόν προόντα ἐν τῷ Θεῷ τοῦ ἀεὶ εἶναι λόγον».

³¹⁵ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 10, PG 91, 1116B: «Τρεῖς γάρ ὄντας καθολικούς τρόπους, ὡς ἄνθρωποις ἐστὶν ἐφικτόν, ἐκ τῆς περὶ τὰ ὄντα ἀκριβοῦς κατανοήσεως παιδευθέντες, ἐφ’ οἷς Ὁ Θεός τὰ πάντα πεποίηκεν (ἐφ’ ᾧ τε γὰρ εἶναι, καὶ εὖ εἶναι, οὐσιώσας ἡμᾶς ὑπεστήσατο)».

virtudes. Neste sentido – e perdoem-nos, novamente, a extensão do texto que iremos citar, mas não vimos como o encurtar –, Máximo o Confessor menciona:

«Visto que Deus, por sua vez, nos fez semelhantes a si mesmo, dando-nos por participação exatas semelhanças de sua bondade, que ele havia almejado antes dos séculos (este objetivo): que estivéssemos nele, é que ele nos deu o modo - *trópos* - capaz de nos conduzir a esta bendita meta pelo bom uso dos poderes naturais, mas que o homem, por sua vez, havia rejeitado voluntariamente este modo pelo mau uso dos poderes naturais, era necessário, para o homem não voltar a recair na alienação e separação de Deus, introduzir, em vez disso, um modo - *trópos* - mais paradoxal e mais propriamente divino do que o primeiro, tanto quanto o que está acima da natureza é superior ao que está de acordo com a natureza. Este é o mistério, como todos nós acreditamos, da mística vinda de Deus aos homens».³¹⁶

É responsabilidade de cada pessoa fazer a escolha constante de agir do modo que esteja em conformidade com a natureza ou, mais precisamente, com o *lógos* de sua natureza. A afirmação de uma intervenção necessária e permanente da vontade pessoal do homem, do seu livre-arbítrio relativamente à ordem da sua natureza definida pelo Criador, a fim de cumprir o seu destino que culmina na divinização baseada nas virtudes, adquire, deste modo, uma perspectiva bíblica em Máximo o Confessor, já que a imagem e semelhança são conceitos-chave. Ora vejamos uma passagem na qual baseámos o que findámos de dizer:

«Se o fim de cada coisa é o seu princípio e o seu fim, porque é desde o princípio que ele recebeu o ser e a participação no que é naturalmente bom, e é conformando-se a esse princípio através da inclinação da sua vontade e por livre escolha, que ele se apressa para o fim, aderindo diligentemente ao curso louvável que o conduz infalivelmente ao seu ponto de origem. Tendo completado o seu percurso, essa pessoa torna-se Deus, recebendo de Deus o ser Deus, pois à bela natureza inerente ao facto de ser imagem de Deus, ela escolhe livremente acrescentar a semelhança com Deus através das virtudes, num movimento natural de ascensão através do qual cresce em conformidade com o seu próprio início».³¹⁷

Já tivemos a oportunidade de aludir tengencialmente ao tema do desamor, mas agora gostaríamos de realçar um aspeto. Não vivemos dias em que se goste de falar do pecado e das suas consequências, mas o desamor, embora seja parasitário no ser humano, deve ser desmascarado. É isso que faz Máximo o Confessor neste número 7 da “*Ambígua (a João)*” que estamos a seguir de perto, alertando para as consequências extremamente negativas de se

³¹⁶ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1097C-D: «Ἐδει γάρ τοῦ μέν Θεοῦ ἑαυτῷ ὁμοίους ἡμᾶς ποιήσαντος (τῷ ἔχειν τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος μεθεκτῶς ἀκριβῆ γνωρίσματα, καί ἐν αὐτῷ εἶναι πρό τῶν αἰώνων σκοπήσαντος, καί τόν εἰς τοῦτο τό παμμακάριστον ἄγοντα τέλος, δόντος ἡμῖν τρόπον διά τῆς τῶν φυσικῶν δυνάμεων εὐχρηστίας, τοῦ δέ ἀνθρώπου ἐκουσίως τοῦτον παρωσαμένου τόν τρόπον τῆ παραχρήσει τῶν φυσικῶν δυνάμεων) ἵνα μή πόρρω τοῦ Θεοῦ γένηται ξενωθεῖς ὁ ἄνθρωπος, ἄλλον ἀντεισαχθῆναι τοῦ προτέρου παραδοξότερόν τε καί θεοπρεπέστερον, ὅσον τοῦ κατά φύσιν ἐστί τό ὑπέρ φύσιν ἀνώτερον. Καί τοῦτο ἐστί τῆς πρός ἀνθρώπους τοῦ μυστικωτάτης ἐπιδημίας, ὡς πάντες πιστεύομεν, τό μυστήριον».

³¹⁷ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1084A: «εἴπερ παντός πράγματος ἀρχή καί τέλος ὁ ἐπ’ αὐτῷ σκοπός ὑπάρχειν πεπιστευται, τήν μέν ὡς ἐκεῖθεν εἰληφώς προς τῷ εἶναι καί τό κατά μέθεξιν φύσει ἀγαθόν, τό δέ ὡς κατ’ αὐτήν γνώμη τε καί προαιρέσει τόν ἐπαινετόν καί πρός αὐτήν ἀπλανῶς ἄγοντα ἐξανύσας δρόμον διά σπουδῆς, καθ’ ὃν γίνεται Θεός, ἐκ τοῦ Θεοῦ τό Θεός εἶναι λαμβάνων, ὡς τῷ κατ’ εἰκόνα φύσει καλῶ καί προαιρέσει τήν δι’ ἀρετῶν προσθεῖς ἐξομοίωσιν, διά τῆς ἐμφύτου πρός τήν ἰδίαν ἀρχήν ἀναβάσεώς τε καί οἰκειότητος».

agir contra o modo pelo qual se atinge a divinização, à qual a humanidade foi orientada desde antes do começo do Mundo. A recusa por parte do homem do plano divino é causa do pecado, do desamor que pode ser quase extremo, e este constitui uma verdadeira renúncia à divinização:

«Quem renuncia a seu próprio princípio, sendo parte de Deus pelo logos da virtude que está nele segundo a causa de seu ser, é levado irracionalmente para o “não-ser”; (...), pois não se move em direção ao seu próprio princípio, nem em direção à causa segundo a qual, para a qual e em vista da qual foi criado, (...) mas está num giro instável, numa perigosa desordem da alma e do corpo. Ele se faz autor de sua própria perda, por um desvio, para o pior e consentido, do Fim de que não se deve desviar e que é sempre idêntico a Si mesmo».³¹⁸

A função de tudo isto é orientar o livre-arbítrio e a ação dos fiéis para com Deus de forma a estabilizá-los nessa orientação e que a sua vontade esteja em conformidade, em todas as coisas, com a vontade de Deus, permitindo em tudo a realização daquela última e cujo objetivo último é, justamente e como vimos a divinização do homem.

3.4.- A DIVINIZAÇÃO E OS SEUS PRIMEIROS MEIOS

Máximo o Confessor, sabemos bem, é um pouco disperso na apresentação do seu pensamento, mas cremos que há quatro primeiros meios para a divinização: o Batismo, o cumprir dos mandamentos como matriz da vivência das virtudes (relatada na secção anterior) e a contemplação. Vejamos isto mesmo nesta secção, avançando, depois, para meios mais salientados pelo nosso Pensador.

Pois bem, recuperando o que vimos acerca da Pessoa do Logos incarnado, Máximo o Confessor insiste no facto de que cada uma das Suas duas naturezas, humana (carne incluída) e divina, conserva as suas próprias características essenciais e permanece inalterada quanto ao seu *lógos*. Neste sentido, no número 42 da “*Ambígua (a João)*” é vincada que a base da divinização é a união, numa estreita *perichóresis*, de tais duas naturezas que ocorre na Incarnação e é mediada pela alma espiritual humana:

«E se o Logos de Deus Se fez carne, segundo o santo mestre, para salvar a imagem e dar imortalidade à carne, como pode perder-se o que foi salvo, ou como pode morrer o que foi imortalizado? Ou, para ser mais preciso, não o que se tornou imortal, mas o que foi totalmente divinizado em virtude da alma racional mediadora entre a divindade e o corpo, que inefável e essencialmente recebeu toda a hipóstase de Deus Logos que Se fez carne, que fez e proclamou esse corpo como Seu».³¹⁹

³¹⁸ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1084D-1085A: «Ὅστις δὲ τῆς ἰδίας ἀφέμενος ἀρχῆς μοῖρα τυγχάνων Θεοῦ διὰ τὸν ἐν αὐτῷ τῆς ἀρετῆς ὄντα λόγον κατὰ τὴν ἀποδοθεῖσαν αἰτίαν πρὸς τὸ μὴ ὄν παραλόγως φέρεται, (...) μὴ πρὸς τὴν ἰδίαν ἀρχὴν τε καὶ αἰτίαν καθ’ ἣν καὶ ἐφ’ ἣ καὶ δι’ ἣν γεγένηται κινηθεὶς, (...), καὶ ἔστιν ἐν ἀστάτῳ περιφορᾷ καὶ ἀταξίᾳ δεινῆ ψυχῆς τε καὶ σώματος, τῆς ἀπλανοῦς καὶ ὡσαύτως ἐχούσης αἰτίας τῆ πρὸς τὸ χεῖρον (1085) ἐκουσίῳ ῥοπῇ τὴν ἀποτυχίαν ἑαυτοῦ καταπραζάμενος».

³¹⁹ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 42, PG 91, 1336A : «Καὶ πάλιν, εἰ διὰ τοῦτο σαρκοῦται, κατὰ τὸν θεόφρονα τοῦτον διδάσκαλον, ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ἵνα καὶ τὴν εἰκόνα σώσει καὶ τὴν σάρκα ἀθανάτισῃ, πῶς

Como sabemos a Conceção de Cristo em Maria, decorrente da Encarnação do Logos de Deus, está para o nosso Batismo, como o Seu Batismo está para a nossa Confirmação. Assim, é maximamente importante que, neste momento, demos atenção ao dito pelo nosso Autor acerca do nosso *Batismo*. Assim, ele afirma que por este sacramento, da água e do fogo, Cristo dá à natureza humana um novo nascimento espiritual que restabelece o que já vimos: o poder realizar aquilo para o qual Adão foi chamado:

«Pela Sua bondade e amor pela humanidade e, ao tornar-Se homem de acordo com o nosso estado decaído, sujeitando-Se voluntariamente à nossa condenação (embora só Ele seja livre e sem pecado) e consentindo num nascimento corporal, no qual estava o poder da nossa condenação, [o Logos] restaurou misticamente o nascimento no Espírito (...) para o qual Ele consentiu por causa da minha salvação e restauração pela graça ou, para dizê-lo mais precisamente, da minha recriação. Desta forma, Deus uniu em mim o princípio do meu “ser” e o princípio do “ser-bem”, e fechou a divisão e a distância entre eles que eu tinha aberto, e através deles Ele sabiamente atraiu-me para o princípio do “ser eterno”». ³²⁰

O batizado é aquele que recebe o Espírito, para ser sepultado no corpo de Cristo e recebe nele esta renovação da natureza potencialmente aberta à divinização do “ser eternamente”. Daqui surge, subsequentemente e segundo o nosso melhor parecer, que o nosso livre agir deve ser um conformar-se com o *lógos* recriado da nossa natureza, e também segundo um *trópos* justo e sábio com as correspondentes virtudes a mostrarem-no num sentido finito:

«A essência em cada virtude é o único Logos de Deus – e isto dificilmente pode ser posto em dúvida, uma vez que a essência de todas as virtudes é Nosso Senhor, Jesus Cristo, como está escrito: Deus fez d’Ele a nossa sabedoria, a nossa justiça, a nossa santidade e a nossa redenção. É claro que estas coisas são ditas sobre Ele num sentido absoluto, pois Ele é a própria Sabedoria, Justiça e Santificação, e não num sentido limitado, como é o caso dos seres humanos, como por exemplo na expressão um “homem sábio” ou um “homem justo”». ³²¹

τό σωζόμενον ἀπολεῖται, καί θνήσκειται πάλιν τό ἀθανατιζόμενον, μᾶλλον δέ κυριώτερον εἰπεῖν, θεωθέν ὅλον διά μέσης τῆς νοερᾶς ψυχῆς θεότητι μεσιτευούσης καί σώματι, παροῦσαν ὅλην ἀρρήτως οὐσιωδῶς τήν τοῦ σαρκωθέντος ὑπόστασιν Θεοῦ Λόγου δεξάμενον, καί ἴδιον αὐτό σῶμα ποιησαμένου τε καί ἀποφήναντος, οὐκ ἔχω συνιδεῖν»,

³²⁰ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 42, PG 91, 1348C-D: «ὡς ἀγαθός καί φιλόανθρωπος ἐν τῷ ἡμῶν παραπτώματι γενόμενος ἄνθρωπος, καί συγκατακρίνας ἡμῖν ἑαυτὸν ἔκουσίως, ὁ μόνος ἐλεύθερος καί ἀναμάρτητος, καί τήν ἐκ σωμάτων γεννηθῆναι καταδεξάμενος γέννησιν, ἐν ἧ τὸ κράτος ὑπῆρχε τῆς ἡμῶν κατακρίσεως, τήν ἐν πνεύματι μυστικῶς διωρθώσατο γέννησιν (...) ὑπὲρ τῆς ἐμῆς κατὰ χάριν σωτηρίας καί ἀνακλήσεως, ἢ σαφέστερον εἰπεῖν ἀναπλάσεως· οἷα συνάπτοντος περὶ ἐμέ τοῦ Θεοῦ τόν τε τοῦ εἶναι μου λόγον καί τόν τοῦ εἶναι, καί τήν γενομένην παρ’ ἐμοῦ τούτων ἐνοποιούντος τομῆν καί διάστασιν, καί διά τούτων πρὸς τόν τοῦ αἰεῖ εἶναι λόγον σοφῶς συνελάνοντος».

³²¹ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 7, PG 91, 1081C-D: «Εἰ γάρ οὐσία τῆς ἐν ἐκάστῳ ἀρετῆς ὁ εἶς ὑπάρχειν Λόγος τοῦ Θεοῦ μή ἀμφιβέβληται· οὐσία γάρ πάντων τῶν ἀρετῶν αὐτός ἐστιν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὡς γέγραπται· Ὅς ἐγενήθη ἡμῖν ἀπό Θεοῦ σοφία, δικαιοσύνη τε καί ἀγιασμός καί ἀπολύτρωσις, ἀπολύτως ταῦτα δηλαδή ἐπ’ αὐτοῦ λεγόμενα ἔχων, ὡς αὐτοσοφία καί δικαιοσύνη καί ἀγιότης ὢν, καί οὐχ ὡς ἐφ’ ἡμῶν προσδιωρισμένως, οἷον ὡς σοφός ἄνθρωπος, ἢ δίκαιος ἄνθρωπος».

Um *trópos*, portanto, que encontra em Cristo o seu arquétipo, sendo que Aquele, além do mais, dá os meios para realizá-lo, sendo, como vimos, a própria fonte das virtudes que cada pessoa deve fazer frutificar em si. E isto, mediante uma sinergia, que na Eucaristia encontra a sua máxima expressão conforme veremos noutra secção deste Capítulo.

Depois do sacramento do Batismo, o cumprir dos assim ditos “*Mandamentos*” – que Dom António Couto nos disse serem mais “*Ensinamentos*” –, a subsequente prática das virtudes (também para combater os vícios espirituais³²²) e, depois, a contemplação, são estádios matriciais para tal mencionada preparação. Desde logo, então, a obediência aos “*Mandamentos*”, princípios morais e básicos de uma humanização que, estando evidentemente em relação direta com a obediência de Cristo na sua humanidade a Deus e ao Seu Pai, ao serem cumpridos, manifesta o respeito pela vontade divina:

«Um nome indicativo da graça é quando o homem, que foi obediente a Deus em todas as coisas, é chamado de “Deus” nas Escrituras, como na frase “Eu disse, vós sois deuses”, pois não é por natureza ou condição que ele se tornou e é chamado de “Deus”, mas ele se tornou Deus e é assim chamado por colocação e graça. Pois a graça da divinização é completamente incondicionada».³²³

Já no número 48 da nossa Obra, Máximo o Confessor vê na práxis virtuosa e na *contemplação natural*, ela mesma estratificada como se lê perto do texto que iremos citar, graus ou degraus de glória em que Deus eleva o homem à divinização:

«Pois Jesus, o Logos de Deus, que atravessou os céus e que está para além de todos os céus, eleva sempre os que o seguem na sua prática e contemplação, de modo que são levados das coisas inferiores para as superiores, e novamente destas para o que é ainda mais elevado do que elas, e, para simplificar, o tempo me faltaria para contar as divinas ascensões e revelações dos santos, em sua transformação de glória em glória, até o momento em que cada um deles recebe a vivificação mais adequada à sua própria ordem».³²⁴

³²² Cf. Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 10, PG 91, 1144B: «Πᾶς τοιγαροῦν τά μέλη νεκρώσας τά ἐπί τῆς γῆς, καί ὅλον ἑαυτοῦ τῆς σαρκός ἀποσβέσας τό φρόνημα, καί τήν πρός αὐτήν δι’ ὅλου σχέσιν ἀποσεισάμενος, δι’ ἧς ἡ τῷ Θεῷ μόνῳ χρεωστούμενη παρ’ ἡμῶν ἀγάπη μερίζεται, καί ἀρνησάμενος πάντα τά τῆς σαρκός καί τοῦ κόσμου γνωρίσματα, τῆς θείας ἔνεκεν χάριτος, ὥστε καί λέγειν δύνασθαι μετά τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου, Τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπό τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ;» = «Todo aquele, pois, que tiver feito morrer os seus membros que estão na terra, e que tiver extinguido completamente o seu modo de pensar carnal e varrido totalmente a sua relação com a carne - que divide o amor que devemos somente a Deus - e que tiver rejeitado todas as características da carne e do mundo por causa da graça divina, de modo que possa dizer com o bem-aventurado apóstolo Paulo: Quem nos separará do amor de Cristo?».

³²³ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 20, PG 91, 1237A: «χάριτος δέ, ὅταν Θεός ὁ ἄνθρωπος τοῖς λόγοις ὀνομάζεται, ὁ διά πάντων ὑπήκοος Θεῷ γενόμενος ἄνθρωπος, κατά τό, Ἐγώ εἶπα, Θεοί ἐστε, οὔτε κατά φύσιν οὔτε κατά σχέσιν ἔχων τό εἶναι καλεῖσθαι Θεός, ἀλλά κατά θέσιν καί χάριν γενόμενός τε καί ὀνομαζόμενος· ἡ γάρ χάρις τῆς θέσεως ἄσχετός ἐστι παντάπασι»

³²⁴ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 48, PG 91, 1364A: «Ἀεὶ γάρ ὁ διεληλυθώς τοὺς οὐρανοὺς Ἰησοῦς, ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, καί ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν γενόμενος, τοὺς ἀκολουθοῦντας αὐτῷ διά πράξεως καί θεωρίας μεταβιβάζει τε καί μετατίθησιν ἀπό τῶν ἡττόνων ἐπί τά κρείττονα, καί ἀπό τούτων πάλιν ἐπί τά ἔτι τούτων ἀνώτερα, καί ἀπλῶς εἰπεῖν, ἐπιλείπει με ὁ χρόνος λέγοντα τάς θείας τῶν ἁγίων ἀναβάσεις τε καί ἀποκαλύψεις κατά τήν ἀπό δόξης εἰς δόξαν ἀλλοίωσιν, ἕως ἕκαστος τήν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, ἀρμόζουσαν δέξοιτο θέσιν».

De facto, a contemplação atende-se ao *lógos* do ser humano em particular enquanto agente da contemplação e divide-se em dois grandes campos: a Teoria – ou contemplação das realidades naturais (de que falaremos agora) – e a Teologia – ou contemplação das realidades divinas (de que falaremos depois).

Pois bem, a Teoria, é dita como uma «subida aos céus com Deus o Lógos que por seu bem desceu à Terra»³²⁵ atendendo-se aos *lógoi* da criação enquanto ligados à Sua economia geral de, como anteriormente citado, descida sozinho para uma elevação connosco que, por Ele, nos deixamos abraçar no amor. Quer dizer, e como encontrámos no número 48 da “*Ambígua (a João)*”, os que se assemelham, no amor de uma comunhão não-eucarística, ao Apóstolo João,³²⁶ que superou o apego, mesmo cognoscitivo, de todos os seres, sejam estes sensíveis ou inteligíveis, e que, fazendo parte de tudo o que é fragmentário,³²⁷ ficaram para trás. E isto, a ponto de «o nome de Deus, que antes se encontrava a uma distância infinita dele, ele passou a partilhar pela graça, tornando-se e sendo chamado Deus, em lugar de qualquer outro nome natural ou condicional que tivesse antes da sua mudança».³²⁸

3.5.- A DIVINIZAÇÃO E OS SEUS MEIOS MAIS APURADOS

Falámos, atrás, da distinção entre a Teoria e a Teologia. Se já tratamos da primeira, é chegada a ocasião de, nesta secção deste capítulo, tratarmos da segunda – também às vezes chamada de gnose –, da Eucaristia e, como envelope de todos os meios já vistos e a vermos nesta parte deste Capítulo, do amor.

Pois bem, a Teologia enquanto *contemplação das realidades divinas* ou «gnose verdadeira»,³²⁹ faz o crente deixar para trás o ser movido pelo desejar conhecer as realidades criadas, pois já atingiu o limite desse processo e só lhe resta comungar da infinita comunhão com Deus.³³⁰ Mais: esta contemplação faz o sujeito ver-se desprendido da normal atividade

³²⁵ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 60, PG 91, 1385B: «ἔννοιαν ἀναχθῆναι, κατὰ ἀλήθειαν οὗτος συνανήλθεν εἰς οὐρανοὺς τῷ δι’ αὐτόν ἐπὶ γῆς κατελθόντι Θεῷ καὶ Λόγῳ».

³²⁶ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 48, PG 91, 1364C-D: «κατὰ τὸν μέγαν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην».

³²⁷ Cf. Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 10, PG 91, 1200B: «μηδένα τὸ παράπαν τῆς οἴασουν περὶ τι ἄλλο τῶν σκεδαστῶν γνώσεως τύπον ἑαυτῷ συνεπιφερόμενος» = «não traz consigo absolutamente nenhum vestígio de qualquer tipo de conhecimento relativo a coisas dispersas e fragmentadas».

³²⁸ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 20, PG 91, 1240A: «Οὗ δὲ μᾶλλον ἀπίρως ἀπέδει θείου ὀνόματος, τούτου κατὰ χάριν μετέσχε τῆς κλήσεως, Θεός ἀντί παντός ἄλλου προσόντος ὀνόματος φυσικοῦ τε καὶ σχετικοῦ τῇ ἀναλήψει καὶ γενόμενος καὶ καλούμενος».

³²⁹ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 20, PG 91, 1160D: «ἀληθοῦς θεωρίας».

³³⁰ Cf. Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1077B: «καὶ τῆς ἀπίρου καὶ θείας καὶ ἀπερλήπτου ἀπολαυστικῶς ἡμῖν ἀναλόγως ὑποκειμένης τε μόνης καὶ μετεχομένης» = «e restar-nos-á apenas o gozo da participação no conhecimento infinito e incompreensível de Deus, na medida em que cada um o possa receber».

intelectiva,³³¹ sendo, portanto, uma ação «de uma forma que ultrapassa o intelecto, a razão e o conhecimento, sem pensamento, sem saber e sem palavras, ela simplesmente se lança para a frente para se unir a Deus, sem pensar de forma alguma, ou raciocinar sobre Deus».³³²

Note-se, contudo, que Se conhece a Este, não na Sua essência, mas nas Suas energias incriadas ou, como afirma o nosso Autor, aquilo que se manifesta ao Seu redor, «indicando, penso eu, que reunido em Deus está o conhecimento de tudo o que existe depois de Deus e à sua volta».³³³ Eis a divinização decorrente «um intelecto total e voluntariamente cego para os seres, em virtude da sua condição de transcendência».³³⁴

Fundamental para esta realidade é, não apenas a *Eucaristia* como sacramento, mas como meio vital. Com efeito, no número 10 da “*Ambíguo (a João)*”, podemos ler que na Eucaristia o ser humano antes recriado no Batismo, recebe o alimento que devidamente lhe corresponde. Eis as palavras no nosso Autor: «pois todos os seres vivos são naturalmente sustentados pelo tipo de alimento que lhes é próprio. Mas o alimento dessa vida abençoada foi o pão que desceu do céu e deu a vida ao mundo, tal como o Logos diz de si próprio nos Evangelhos (e Ele não mente)».³³⁵

Nunca nos deveríamos esquecer disto: se o Batismo restaurou a possibilidade de sermos feitos participantes pela graça no próprio “ser eterno” de Deus, sendo divinizados gratuitamente, isso não significa que o ser humano não deva fazer nada. Deve. Deve configurar-se com as virtudes de Cristo e alimentar-se, nesse árduo caminho pelo pão celeste que é O próprio Cristo; pelo «alimento espiritual do Cordeiro que foi morto por nós».³³⁶ E isto, na medida em que Este assume o nosso esforço, de crescimento, e as nossas incapacidades, de decrescimento. Ou seja: nós devemos esperar, desejar e preparar-nos para

³³¹ Cf. Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 10, PG 91, 1028A: «Τὴν μὲν ἀκτινοφανῶς ἐκλάμπουσιν τοῦ προσώπου πανόλβιον αἴγλην, ὡς πᾶσαν ὀφθαλμῶν νικῶσαν ἐνέργειαν, τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ οὐσίαν καὶ γνῶσιν θεότητος αὐτοῦ σύμβολον εἶναι μυστικῶς ἐδιδάσκοντο» = «foi-lhes ensinado, de forma oculta, que o brilho totalmente abençoado que brilhava com raios de luz deslumbrantes do rosto do Senhor, ultrapassando completamente o poder dos seus olhos, era um símbolo da Sua divindade, que transcende o intelecto, a sensação, o ser e o conhecimento».

³³² Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 15, PG 91, 1220B: «μεθ’ ἦν ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον καὶ γνῶσιν ἀνοήτως, ἀγνώστως τε καὶ ἀφράστως κατὰ ἀπλήν προσβολὴν ἐνωθήσεται τῷ Θεῷ, οὐ νοοῦσα παντάπασιν, οὔτε μὴν τὸν Θεόν λογιζομένη».

³³³ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 10, PG 91, 1156B: «γενομένη συνένδειξις, τῷ Θεῷ τὴν τῶν μετ’ αὐτόν, ὡς οἶμαι, καὶ περὶ αὐτόν συναγούσα γνῶσιν».

³³⁴ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 20, PG 91, 1241B: «νοῦς τοῖς οὐσι καθ’ ὑπεροχὴν πάμπαν ἐκουσίως πεπηρωμένος».

³³⁵ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 10, PG 91, 1128A: «Τροφή δὲ τῆς μακαρίας ἐκεῖνης ζωῆς ἐστὶν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ, καθὼς αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ὁ ἀψευδῆς ἀπεφήνατο λόγος».

³³⁶ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 48, PG 91, 1364B: «πνευματικὴν βρῶσιν τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν σφαγιασθέντος ἀμνοῦ».

tal incondicional e imerecida divinização mediante o humanizar-nos segundo o modelo de Jesus: dando-nos em alimento; dando-nos até ao fim nas virtudes.³³⁷

Já falamos do papel das virtudes no papel da divinização segundo no nosso Autor. Mas agora é de se ressaltar que de todas as virtudes – ou melhor, da única virtude que se divide nas demais – Máximo o Confessor dá um grande relevo – como não podia ser diferente, seja face ao que já vimos, seja ao que é o amor do Deus-Amor – ao amor para a divinização da humanidade. Assim, no número 20 da “*Ambígua (a João)*” – que já citámos parcialmente antes – podemos ler que «é um amor perfeito que faz a divinização»³³⁸. Para Máximo o Confessor, o amor hominiza Deus para o homem e diviniza o homem para Deus, sendo que eles são um paradigma um para o outro:

«assim como Deus, por Sua condescendência, é, e é chamado de, homem por causa do homem, e também para que o poder desta disposição recíproca possa ser mostrado aqui, um poder que diviniza o homem através de seu amor por Deus, e humaniza Deus através de Seu amor pelo homem. E por esta bela troca, torna Deus homem em razão da divinização do homem, e o homem Deus em razão da Encarnação de Deus».³³⁹

Acima de tudo, o amor é o caminho da verdade, leva àquele que anda nele para Deus-Pai, através da purificação de todas as paixões pelas virtudes decorrentes do amor, conforme já vimos acima. O amor aparece como sendo o próprio instrumento de passagem do mundo e das suas realidades; como meio, pois, da ascensão para Deus e do encontro com Ele, sendo que o papel essencial do amor é, na nossa opinião, particularmente enfatizado nesta outra passagem da “*Ambígua (a João)*” que evoca o nosso movimento em direção a Deus e de ulterior união com Ele:

«se um ser intelectual é movido intelectualmente, isto é, de uma maneira apropriada a si mesmo, então ele se tornará necessariamente um intelecto conhecedor. Mas se ele conhece, certamente ama aquilo que conhece; e se ama, certamente sofre um êxtase em relação a isso como um objeto de amor. Se ele sofre esse êxtase, ele obviamente se impulsiona para frente, e se ele se impulsiona para frente, ele certamente intensifica e acelera grandemente seu movimento. E se o seu movimento é intensificado desta forma, não cessará até estar totalmente presente no amado todo».³⁴⁰

³³⁷ Cf., *supra*, texto que remete para a nota 22.

³³⁸ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 20, PG 91, 1241B: «θέωσιν ἀγάπη τελεία».

³³⁹ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1084C: «καί τόν Θεόν εἶναι συγκαταβάσει καί καλεῖσθαι δι' αὐτόν ἄνθρωπον, καί τῆς ἀντιτιδομένης ἐπί τούτῳ διαθέσεως δειχθῆναι τήν δύναμιν, τήν καί τόν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ θεοῦσαν διά τό φιλόθεον, καί τόν Θεόν τῷ ἀνθρώπῳ διά τό φιλόανθρωπον ἀνθρωπίζουσαν καί ποιοῦσαν κατά τήν καλήν ἀντιστροφήν, τόν μέν Θεόν ἄνθρωπον, διά τήν τοῦ ἀνθρώπου θέωσιν, τόν δέ ἄνθρωπον Θεόν, διά τήν τοῦ Θεοῦ ἀνθρώπησιν».

³⁴⁰ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1073C-D: «εἰ δέ κινεῖται ἀναλόγως ἑαυτῷ νοεῶς τό νοερόν, καί νοεῖ πάντως· εἰ δέ νοεῖ, καί ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος· εἰ δ' ἐρᾷ, καί πάσχει πάντως τήν πρός αὐτό ὡς ἐραστόν ἔκστασιν· εἰ δέ πάσχει, δηλονότι καί ἐπιέγεται· εἰ δέ ἐπιέγεται, καί ἐπιτείνει πάντως τό σφοδρόν τῆς κινήσεως· εἰ δέ ἐπιτείνει σφοδρῶς τήν κίνησιν, οὐχ ἴσταται μέχρῃς ἄν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἐραστῷ ὅλῳ».

Eis, cremos, a razão de o nosso Orientador, sempre ter dito nos cursos de Teologia Patrística e de História da Igreja Antiga e tal como nós mesmos referimos de passagem no começo deste Capítulo, que a divinização é uma operação do amor que nos amoriza, sendo, portanto, uma amorização.

3.6.- AS CONSEQUÊNCIAS PRELIMINARES DA DIVINIZAÇÃO COMO AÇÃO DIVINA

A divinização, acerca de cujas bases falámos precedentemente, comporta uma série de consequências às quais podemos denominar de preparatórias, sendo que a primeira é a *deposição das operações*, particularmente e quase como num tomar o tudo pela parte, da sua vontade, a ponto de o nosso Teólogo afirmar, na continuação da nossa derradeira citação, que o sujeito

«não cessará enquanto não estiver totalmente presente no todo amado e totalmente englobado por ele, recebendo de modo totalmente voluntário, por sua própria escolha, toda a circunscrição salvadora, de modo a ser totalmente qualificado por todo Aquele que o circunscreve e, estando totalmente circunscrito, já não poderá ser pelo seu querer que Aquele que o circunscreve Se deixará totalmente conhecer, mas por Aquele que o circunscreve».³⁴¹

Este último texto é particularmente rico: além de indicar que o crente não sabe mais e não quer saber mais por si mesmo, mas somente por Deus, ele fala de um envolvimento total daquele por Deus, fazendo-se passivo e aceitando ser modelado por Deus. É como se, usando nós as palavras de Paulo presentes na “*Carta aos Gálatas*”, o sujeito também pudesse dizer: «fui crucificado com Cristo. Assim, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. A vida que agora vivo no corpo, vivo-a pela fé no filho de Deus» (*Gal. 2,20*). Mas note-se que o texto antes citado indica tal-qualmente que se o sujeito não mais quer por sua própria vontade, também refere que ele quer, de modo libérrimo, esse não-querer; essa renúncia voluntariamente kenótica à sua vontade própria.

A cessação das operações naturais das faculdades humanas segue a cessação do seu movimento ativo decorrente do ser humano ter encontrado, e ter sido encontrado por, Deus e, por conseguinte, encontrar-se na Meta, desejada e sonhada por Deus desde toda a eternidade da sua existência – Ele mesmo –:

«o fim do movimento natural do que quer que tenha sido originado é o repouso, que, após a passagem para além das coisas finitas, é produzido completamente pelo infinito, pois, na ausência de qualquer intervalo espacial ou temporal, todo o movimento do que quer que seja naturalmente movido cessa, não tendo doravante nenhum lugar, nenhum meio pelo qual, e nada

³⁴¹ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1073D-1076A «οὐχ ἵσταται μέχρις ἂν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἐραστῷ ὅλω καὶ ὑφ’ ὅλου περιληφθῆ, ἐκουσίως ὅλον κατὰ προαίρεσιν τὴν σωτήριον περιγραφὴν δεχόμενον, ἴν’ ὅλον ὅλω ποιωθῆ τῷ περιγραφόντι, ὡς μηδ’ ὅλως λοιπὸν βούλεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸ ἐκεῖνο ὅλον γνωρίζεσθαι δύνασθαι τὸ περιγραφόμενον, ἀλλ’ ἐκ τοῦ περιγράφοντος».

para o qual possa ser movido, uma vez que atingiu o seu objetivo e causa, que é Deus, que é Ele próprio o limite do horizonte infinito que limita todo o movimento».³⁴²

A deposição das operações naturais e desapropriação, o autoconhecimento, a elevação unitiva a Deus e o cuidado e movimento por energia divina são usados por Máximo o Confessor quando oferece uma explicação da cessação concernente à substituição da vontade do místico pela operação da vontade divina:

«Não estou a falar da destruição do nosso poder de autodeterminação, mas sim da afirmação da nossa disposição natural fixa e imutável, isto é, de uma entrega voluntária da vontade, de modo a que, da mesma fonte de onde recebemos o nosso ser, devamos também desejar receber o ser movido, como uma imagem que ascendeu ao seu arquétipo, correspondendo-lhe completamente, tal como uma impressão corresponde à sua marca, de modo que, doravante, não tenha nem a inclinação nem a capacidade de ser levada para outro lugar, ou, para dizê-lo de modo mais claro e exato, já não seja capaz de desejar tal coisa, pois terá recebido a energia divina – ou melhor, ter-se-á tornado Deus pela divinização – experimentando um prazer muito maior em transcender as coisas que existem e são percebidas como naturalmente suas. Isso se dá pela graça do Espírito que o conquistou, mostrando que só Deus age nele, de modo que em tudo há uma única energia, a de Deus e a dos dignos de Deus, ou melhor, só de Deus, que interpenetra totalmente todos os dignos, de modo condizente com a sua bondade».³⁴³

Máximo o Confessor diz que os outros poderes do homem divinizado doravante operam pela energia divina que neles atua, sendo que eles deixam de operar segundo o seu próprio funcionamento natural. Isso é particularmente verdadeiro para a vontade – operação querente, amante mesmo na nossa leitura desta Obra. Deveras, o homem renuncia voluntariamente à sua vontade própria – e até mais exatamente à sua energia, atividade ou operação próprias – para o benefício da vontade divina. O ser humano é, nesse estado, «como que o ar é completamente permeado pela luz, ou o ferro numa forja é completamente penetrado pelo fogo, ou qualquer outra coisa deste género».³⁴⁴

Esta imagem de uma união intimíssima, mas que não pode ser uma fusão, recorda-nos que no processo da divinização do ser humano passa a haver uma unidade de vontades entre

³⁴² Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 15, PG 91, 1217C: «τῆς δὲ τῶν γεγενημένων φυσικῆς γενέσεως τέλος ἢ στάσις ἐστίν, ἣν ποιεῖ πάντως μετὰ τὴν διάβασιν τῶν πεπερασμένων ἢ ἀπειρία, ἐν ἣ δια τὸ μὴ εἶναι διάστημα πᾶσα ποιεῖται κίνησις τῶν φυσικῶν κινουμένων, οὐκ ἔχουσα λοιπὸν ὅποι τε καὶ πῶς καὶ πρὸς τί κινήθῃναι, ὡς τὸν ὀρίζοντα καὶ αὐτὴν τὴν πάσης ὀριστικὴν κινήσεως ἀπειρίαν Θεόν τέλος ὡς αἴτιον ἔχουσα. Πάσης οὖν γενέσεώς τε καὶ κινήσεως τῶν ὄντων, ἀρχὴ καὶ τέλος ἐστὶν ὁ Θεός, ὡς ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων καὶ δι' αὐτοῦ κινουμένων, καὶ εἰς αὐτόν τὴν στάσιν ποιησομένων».

³⁴³ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1076B-C: «οὐ γὰρ ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου γένεσθαι φημι, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν παγίαν τε καὶ ἀμετάθετον, ἡγουν ἐκχώρησιν γνωμικὴν, ἵν' ὅθεν ἡμῖν ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ τὸ κινεῖσθαι λαβεῖν ποθήσωμεν, ὡς τῆς εἰκόνας ἐνελευθέρουσι πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, καὶ σφραγίδος δίκην ἐκτυπώματι καλῶς ἡρμοσμένης τῷ ἀρχετύπῳ, καὶ ἄλλοθι φέρεσθαι μὴτ' ἐχούσης λοιπὸν μῆτε δυναμένης, ἢ σαφέστερον εἰπεῖν καὶ ἀληθέστερον, μῆτε βούλεσθαι δυναμένης, ὡς τῆς θείας ἐπιλημμένης ἐνεργείας, μᾶλλον δὲ Θεός τῇ θεώσει γεγενημένης, καὶ πλέον ἡδομένης τῇ ἐκστάσει τῶν φυσικῶς ἐπ' αὐτῆς καὶ ὄντων καὶ νοουμένων, διὰ τὴν ἐκνικήσασαν αὐτὴν χάριν τοῦ Πνεύματος, καὶ μόνον ἔχουσαν ἐνργοῦντα τὸν Θεὸν δεῖξασαν, ὥστε εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνέργειαν, τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀξίων Θεοῦ, μᾶλλον δὲ μόνου Θεοῦ, ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος».

³⁴⁴ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1076A: «ὡς ἀήρ δι' ὅλου πεφωτισμένος φωτί, καὶ πυρὶ σίδηρος, ὅλος ὄλω πεπυρακτωμένος, ἢ εἴ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐστίν».

este e Deus. Porém, isto não significa uma mistura de vontades numa vontade única, nem, como já vimos, o desaparecimento da vontade humana. Trata-se, isso sim – e agora referindo-se à relação entre o sujeito e Deus (sempre pela mediação do Logos) –, de uma analogia entre o que, especialmente no Horto, ocorreu com a união entre a vontade humana de Jesus e a Sua vontade divina. A saber, e como referiu o III Concílio de Constantinopla de 680 e 681, uma união qualificada segundo os quatro advérbios negativos usados em Calcedónia para traduzir, na ocasião, a união entre a natureza humana e a divina de Jesus: «do mesmo modo, proclamamos nele, segundo o ensinamento dos santos Padres, duas vontades ou querereres naturais e duas operações naturais, sem divisão, sem mudanças, sem separação ou confusão» (DH 556).

Uma outra consequência da divinização é, como pudemos ir vendo tangencialmente em momentos anteriores, o *êxtase*. Se o amor divino é o fundamento matricial da divinização que é a amorização, não é de espantar, também face ao visto sobre a deposição das operações, que o sujeito como que se encontre fora de si, não pelas suas faculdades, mas pela ação divinizadora.³⁴⁵ Não cremos que seja de grande utilidade para o nosso propósito irmos mais longe acerca deste efeito da divinização do que Máximo o Confessor nos diz na seguinte longa passagem:

«O que poderia ser mais desejável para aqueles que são dignos dela do que a divinização? Porque, por meio dela, Deus se une aos que se tornaram deuses e, por sua bondade, faz suas todas as coisas. Este estado, que é provocado pela contemplação de Deus e pelo gozo da alegria que se lhe segue, tem sido corretamente descrito como prazer, paixão e alegria. Chama-se prazer, na medida em que é a consumação de todas as aspirações naturais (pois este é o sentido do prazer). Chama-se paixão, na medida em que é um poder extático, elevando o recetor passivo ao estado de agente ativo, como nos exemplos dados acima do ar permeado pela luz e do ferro impregnado de fogo. Estes exemplos, extraídos da natureza, demonstram de forma persuasiva que não existe um cume superior de transformação para os seres criados, para além daquele em que os seus elementos naturais permanecem inviolados. A alegria é, finalmente, chamada de alegria porque não encontra nada que se lhe oponha, pois dizem que a alegria não se lembra de tristezas anteriores, nem teme a possibilidade de qualquer saciedade futura, da mesma forma que o prazer teme a consequência inevitável da dor. Assim, toda a Escritura inspirada, bem como os nossos santos padres que dela aprenderam os mistérios divinos, afirmam que a alegria é o nome mais apropriado para a verdade que há de vir».³⁴⁶

³⁴⁵ Cf Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 20, PG 91, 1237B: «πῶς δέ καί ἐξίστησιν ἑαυτοῦ τόν θεούμενον ἢ θέωσις, εἰ τοῖς ὄροις τῆς φύσεως αὐτῆ περιεῖληπτο, συνιδεῖν οὐκ ἔχω» = «não consigo perceber como é que a divinização pode fazer com que a pessoa divinizada saia de si própria, se é algo que está dentro dos limites da sua natureza».

³⁴⁶ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 7, PG 91, 1088C-1089A: «τί γάρ θεώσεως τοῖς ἀξίοις ἐρασιμώτερον, καθ' ἣν ὁ Θεός θεοῖς γενομένοις ἐνούμενος τό πᾶν ἑαυτοῦ ποιεῖται δι' ἀγαθότητα; Διό καί ἡδονήν καί πείσιν καί χαράν καλῶς ὠνόμασαν τήν τοιαύτην κατάστασιν, τήν τῇ θεῖα κατανοήσει καί τῇ ἐπομένῃ αὐτῆ τῆς εὐφροσύνης ἀπολαύσει, ἡδονήν μέν, ὡς τέλος οὖσαν τῶν κατά φύσιν ἐνεργειῶν (οὕτω γάρ τήν ἡδονήν ὀρίζονται), πείσιν δέ ὡς ἐκστατικὴν δύναμιν, πρὸς τό ποιοῦν τό πάσχον ἐνάγουσαν, κατά τήν ἀποδοθεῖσαν τοῦ ἀέρος πρὸς τό φῶς καί τοῦ πυρός πρὸς τόν σίδηρον παραδειγματικὴν αἰτίαν, καί πείθουσαν φυσικῶς καί ἀληθῶς μὴ ἄλλο τι εἶναι παρά τοῦτο τῶν ὄντων κεφάλαιον, ἧ τό ἀπαθές δεόντως ἀκολουθεῖ, χαράν δέ ὡς μηδέν ἔχουσαν ἀντικείμενον μήτε παρελθόν μήτε μέλλον. Τήν χαράν γάρ φασι μήτε λύπην ἐπίστασθαι παρελθοῦσαν, μήτε τόν ἐκ φόβου κόρον ἐπιδέχεσθαι προσδοκώμενον, ὡσπερ ἡ ἡδονή. Ὅθεν καί ὡς ἐνδεικτικὴν προσηγορίαν τῆς

De qualquer modo, a capacidade de realizar a divinização não está na natureza humana; é, portanto, impossível para o homem fazê-la por si mesmo. Sim: já o vimos: ele deve preparar-se para, e esperar por receber a divinização como um dom. E isto mediante aquilo que podemos denominar de um processo de, juntamente com Deus, se humanizar à imagem do Homem. Assim sendo, Máximo o Confessor diz de forma muito clara:

«um nome indicativo da graça é quando o homem, que foi obediente a Deus em todas as coisas, é chamado de “Deus” nas Escrituras, como na frase “Eu disse, vós sois deuses”, pois não é por natureza ou condição que ele se tornou e é chamado de "Deus", mas ele se tornou Deus e é assim chamado por colocação e graça. Pois a graça da divinização é completamente incondicionada, porque não encontra nenhuma faculdade ou capacidade de qualquer tipo dentro da natureza que possa recebê-la, pois se o fizesse, não seria mais graça, mas a manifestação de uma atividade natural latente dentro da potencialidade da natureza».³⁴⁷

Ou seja: após a circuncisão do coração que permite aquele amor que é a suma de todos os meios humanos para se capacitar para a divinização, a ação divinizadora revela-se, enquanto graça que é, somente como uma ação divina. Uma que – encontrando um terreno fértil, mas passivo (porquanto necessitado de sementes fecundantes), naquele coração, mas incapaz de ir mais longe do que isso por si mesmo – se manifesta absolutamente acima das capacidades das operações humanas, sendo, por conseguinte e como já fomos vendo, um dom gratuito: uma graça. Eis, afinal, a razão das energias humanas terem, como expusemos, que ser suspendidas e o ser humano ser passivo – pois são incapazes de o conduzirem à sua Meta – e o êxtase ocorrer – o sujeito sair de si e ser totalmente embebido pelo amor do Deus-Amor que a ele Se dá de modo absoluto.

3.7.- OS EFEITOS PLENOS DA DIVINIZAÇÃO

Sabemos que, embora o nosso Autor não o refira de um modo tão sucinto nesta Obra que estamos a considerar, que “a divinização é tornar-se pela graça o que Deus é pela natureza”: Amor. Embora não seja dito de modo tão sucinto como nós fizemos no que colocámos imediatamente acima em aspas curvilíneas, no número 10 da “*Ambígua (a João)*”, podemos ler algo de muito semelhante e que, segundo o nosso parecer, vai no enfiletamento do por nós indicado: «tendo adquirido a semelhança divina (na medida do possível), ele

μελλούσης ἀληθείας ὑπάρχουσιν τὴν χαρὰν ἐκύρωσαν πανταχοῦ οἱ τε θεόπνευστοι λόγοι καὶ οἱ ἐξ αὐτῶν τά θεῖα σοφισθέντες μυστήρια Πατέρες ἡμῶν».

³⁴⁷ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 20, PG 91, 1237A-B: «χάριτος δέ, ὅταν Θεός ὁ ἄνθρωπος τοῖς λόγοις ὀνομάζεται, ὁ διὰ πάντων ὑπήκοος Θεῷ γινόμενος ἄνθρωπος, κατὰ τό, Ἐγὼ εἶπα, Θεοὶ ἐστε, οὔτε κατὰ φύσιν οὔτε κατὰ σχέσιν ἔχων τό εἶναι καλεῖσθαι Θεός, ἀλλὰ κατὰ θέσιν καὶ χάριν γινόμενός τε καὶ ὀνομαζόμενος· ἡ γὰρ χάρις τῆς θέσεως ἄσχετός ἐστι παντάπασιν, οὐκ ἔχουσα τὴν οἰανοῦν δεκτικὴν ἐαυτῆς ἐν τῇ φύσει δύναμιν, ἐπεὶ οὐκ ἔτι χάρις ἐστίν, ἀλλὰ τῆς κατὰ τὴν φυσικὴν δύναμιν ἐνεργείας φανέρωσις».

[Melquisedeque, como modelo do homem divinizado] tornou-se pela graça o que o Doador da graça [Deus] é por natureza». ³⁴⁸

Além do mais, é todo o ser humano que é divinizado, e não apenas uma das dimensões do mesmo, nomeadamente a mais elevada – o espírito. Na verdade, Máximo o Confessor especifica que o homem é inteiramente deificado em tudo o que é, ao mesmo tempo que permanece inteiramente humano enquanto criatura: ou seja: a sua natureza humana torna-se amorizada, mas sem deixar de ser humana, passando, isso sim, a participar de tal modo da natureza divina, que tudo o que realiza, realiza-o desde, no e para o amor, pois a vida que Deus oferecerá

«não consiste na respiração do ar, ou no fluxo de sangue do fígado, mas no facto de que Deus será inteiramente participado por seres humanos inteiros, de modo que Ele será para a alma, como se vê, o que a alma é para o corpo, e através da alma Ele estará igualmente presente no corpo (de um modo que Ele conhece), de modo que a alma receberá a imutabilidade e o corpo a imortalidade. O homem permanecerá totalmente homem na alma e no corpo, devido à sua natureza, mas tornar-se-á totalmente Deus na alma e no corpo [e no espírito], devido à graça e ao esplendor da glória bem-aventurada de Deus, que lhe é totalmente apropriada, e para além da qual nada mais esplêndido ou sublime pode ser imaginado». ³⁴⁹

O número 31 da “*Ambígua (a João)*” diz isto de modo mais condensado, permitindo-nos fazer, depois, uma reflexão mais dilatada: «também nós, graças a Ele [o Logos incarnado], chegaremos ao mundo de cima e tornar-nos-emos deuses segundo Ele, através do mistério da graça, sem sofrermos qualquer alteração na nossa natureza» ³⁵⁰. Ou seja: o ser humano não recebe a essência divina numa troca por substituição da sua natureza, mas vê esta a ser esta transformada pelo Amor que Deus é, sendo a natureza humana afetada sem que as suas propriedades sejam alteradas. Por outras palavras ainda: o *lógos* da natureza humana é transfigurado sem deixar de ser o que era, passando o *trópos* a poder ser diferente – como aconteceu, por exemplo, com a glorificação da natureza humana de Jesus.

Isto que estivemos a ver acerca do que é a divinização, não deve ser entendido como uma rutura no processo espiritual. Como já vimos, é um facto que, enquanto o “ser bem” (εἶναι) passa por ser uma sinergia divino-humana, o “ser eternamente” ou “ser sempre” (ἀεὶ εἶναι) – e tal como o primordial “ser” (εἶναι) – é uma operação divina, mas não deixa de estar

³⁴⁸ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 10, PG 91, 1137D: «τοιούτος ἔξει δηλαδή κατά τήν χάριν ὡς ἐφικτόν γενόμενος, οἷς αὐτός ὁ δοτήρ τῆς χάριτος κατά τήν οὐσίαν ὑπάρχων πιστεύεται».

³⁴⁹ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1088C: « ἦν οὐκ ἀήρ εἰσπνεόμενος, οὐδ’ αἵματος ὀχετοῖ τοῦ ἥπατος ἀπορρέοντες συνιστῶσιν, ἀλλά Θεός ὅλος ὅλοις μετεχόμενος, καί ψυχῆς τρόπον πρὸς σῶμα τῆ ψυχῆ, καί διά μέσης ψυχῆς πρὸς σῶμα γινόμενος, ὡς οἶδεν αὐτός, ἴν’ ἡ μὲν ἀτρεψίαν δέξηται, τό δέ ἀθανασίαν, καί ὅλος ἄνθρωπος θεωθῆ τῆ τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ χάριτι θεουργούμενος, ὅλος μὲν ἄνθρωπος μένων κατά ψυχὴν καί σῶμα διά τήν φύσιν, καί ὅλος γενόμενος Θεός κατά ψυχὴν καί σῶμα διά τήν χάριν καί τήν ἐμπρέπουσαν αὐτῷ διόλου θείαν τῆς μακαρίας δόξης λαμπρότητα, μεθ’ ἦν οὐκ ἔστι τι ἐπινοῆσαι λαμπρότερον ἢ ὑψηλότερον».

³⁵⁰ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 20, PG 91, 1280D: «οὕτω καί ἡμεῖς κατά τό ἀκόλουθον ἄνω δι’ αὐτόν γενησόμεθα, καί θεοί κατ’ αὐτόν τῷ τῆς χάριτος μυστηρίῳ, μηδέν τό παράπαν ἀλλοιοῦντες τῆς φύσεως».

na continuação de tal “ser bem” potenciado pelas condições iniciais e mais apuradas para a divinização. Quer dizer: os dons decorrentes dessas condições são reais, mas apenas potenciais, precisando evoluir para que, por exemplo, a adoção filial se torne ativa e prepare o ser humano para a divinização.

Eis porque Máximo o Confessor diz que a divinização se mostrará presente em ato, transformando-nos a todos proporcionalmente, conforme cada um seja capaz de recebê-la, numa restauração plena da semelhança divina: os seres humanos recebem a graça para que, com «toda a força de todo o seu amor, se apeguem intimamente a Deus através do conhecimento e, crescendo na semelhança de Deus, se divinizem».³⁵¹ E isto, depois de ter demonstrado ter capacidade para tal ao receber a semelhança – ainda não plenificada – pela prática das virtudes decorrentes do amor, de forma que «tal pessoa torna-se Deus, recebendo de Deus o ser de Deus, pois à bela natureza inerente ao facto de ser imagem de Deus, escolhe livremente acrescentar a semelhança com Deus através das virtudes, num movimento natural de ascensão através do qual cresce em conformidade com o seu próprio princípio».³⁵²

Mas ainda podemos dizer mais na linha do apontado anteriormente, pois o nosso Autor, usando a noção de “porção” que – admitimos que não conseguimos destringir plenamente no seu sentido (exceto que aponta para uma comunhão orientada para a participação) – achou oportuno apresentá-lo, logo a seguir, como uma clarificação:

«Nesta vida ele já se tornou uno consigo mesmo e inamovível, devido ao seu estado de suprema impassibilidade, e na era vindoura, através da divinização que lhe será dada, ele amará e se apegará afetivamente aos referidos *lógoi* que preexistem em Deus, ou melhor, ele amará e se apegará afetivamente ao próprio Deus, em quem os *lógoi* das coisas belas estão firmemente fixados. Ele é uma “porção de Deus”, então, na medida em que existe, pois deve sua existência ao logos do ser que está em Deus; e ele é uma “porção de Deus” na medida em que é bom, pois deve sua bondade ao logos do bem estar que está em Deus; e ele é uma “porção de Deus” na medida em que é Deus, devido ao logos de seu ser eterno que está em Deus».³⁵³

Ou seja: a divinização e a plenificação da semelhança, ocorrerá quando «os dignos receberão a prometida e última bem-aventurança da divinização, e, reunidos a Deus por adequação segundo a semelhança, todo movimento neles em relação a tudo atingirá seu limite

³⁵¹ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1092B: «κατά μὲν τὴν ἔφρασιν καὶ τὴν ἐξ ὅλης δυνάμεως ὀλικὴν ἀγάπην ἀπρίξ Θεοῦ γνωστικῶς ἔχομένην, καὶ τό καθ’ ὁμοίωσιν προσλαβοῦσαν θεωθῆναι».

³⁵² Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1084A: «καθ’ ὃν γίνεται Θεός, ἐκ τοῦ Θεοῦ τό Θεός εἶναι λαμβάνων, ὡς τῷ κατ’ εἰκόνα φύσει καλῷ καὶ προαιρέσει τὴν δι’ ἀρετῶν προσθεῖς ἐξομοίωσιν, διὰ τῆς ἐμφύτου πρὸς τὴν ἰδίαν ἀρχὴν ἀναβάσεώς τε καὶ οἰκειότητος».

³⁵³ Máximo o Confessor, *Ambígua (a João)*, 7, PG 91, 1084B-C: «Ἐντεῦθεν μὲν ἤδη κατὰ τὴν ἀπαθεστάτην ἔξιν ταυτὸν ἑαυτῷ καὶ ἀκίνητος ὢν, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι αἰῶνι κατὰ τὴν δοθησομένην θέωσιν τοὺς εἰρημένους καὶ ἐν τῷ Θεῷ πρόντας λόγους, μᾶλλον δὲ τὸν Θεόν, ἐν ᾧ οἱ λόγοι τῶν καλῶν πεπήγασιν, ἀγαπητικῶς στέργων καὶ ἀσπαζόμενος· καὶ ἔστι μοῖρα Θεοῦ, ὡς ὢν, διὰ τὸν ἐν τῷ Θεῷ τοῦ εἶναι αὐτοῦ λόγον, καὶ ὡς ἀγαθός, διὰ τὸν ἐν τῷ Θεῷ τοῦ αἰεῖ εἶναι αὐτοῦ λόγον, καὶ ὡς Θεός, διὰ τὸν ἐν τῷ Θεῷ τοῦ αἰεῖ εἶναι αὐτοῦ λόγον».

imediate e repousará na permanência que há no próprio Deus». ³⁵⁴ E isto transcende, em muito, o que caracterizava o que o homem havia adquirido através da prática das virtudes – seja como meio de purificação das paixões, seja como meio de configuração com a fonte eterna dessas mesmas virtudes. Pois bem, esta bem-aventurança tem a sua fonte na energia divina presente e operando no homem, e que torna os dignos participantes da vida, dos bens e da própria bem-aventurança eterna e infinita de Deus.

Falou-se já em duas ocasiões dos “dignos” – no sentido de serem os que estão preparados –, todavia, o nosso Autor atesta que a graça é dada a todos – pois Deus não faz aceção de pessoas – mas o que é recebido depende de quem é o recebedor, segundo a analogia da justiça que neles há em qualidade e em quantidade. Dito isto, tal realidade não implica uma igualdade escatológica. Pelo contrário: Máximo o Confessor afirma que a divinização irá culminar numa certa desigualdade dos seres, consequência do exercício do seu prévio livre-arbítrio o que acaba por decidir o seu destino espiritual: segundo a qualidade de seu movimento voluntário e orientação em relação ao *lógos* de seu ser:

«em suma, eles movem-se de acordo com a posse ou privação do potencial que têm naturalmente para participar Naquele que é por natureza absolutamente imparticipável, e que se oferece total e simplesmente a todos - dignos e indignos - pela graça através da Sua infinita bondade, e que dota cada um com a permanência do ser eterno, correspondendo ao modo como cada um se dispõe e é. E para aqueles que participam ou não participam proporcionalmente n’Aquele que, no sentido mais verdadeiro, é e é bom, e é para sempre, há uma intensificação e um aumento do castigo para aqueles que não podem participar, e do gozo para aqueles que podem participar». ³⁵⁵

Observe-se ainda, que, de algum modo, a divinização passa, do ser humano criado em Cristo Jesus, para todas as demais criaturas – algo que toca numa “ecologia” muito em moda nos nossos dias. Vimos, no começo deste trabalho, que Adão, o primeiro homem (já moldado à imagem do Homem) tinha uma tarefa mediadora no cumprimento da divinização de toda a Criação. Ao pecar, esse primeiro homem não realizou tal encargo, e que foi o Logos incarnado, Jesus Cristo, quem o realizou, abraçando toda a Criação, vencendo a morte e recapitulando todas as coisas em Si mesmo para as reunir a Deus. ³⁵⁶ Mas repare-se que o

³⁵⁴ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 46, PG 91, 1357B: «λαβόντων τῶν ἀξίων τὴν ἐπηγγελμένην τῆς θεώσεως ἐσχάτην μακαριότητα < καὶ συναχθέντων πρὸς τὸν Θεὸν τῆ καθ’ ὁμοίωσιν ἐπιτηδειότητι πάσης αὐτοῖς τῆς περὶ πάντα κινήσεως πέρας καὶ στάσιν λαβοῦσης ἄμεσον τὴν ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ μονιμότητα >». O que está dentro dos sinais de menor (<) e maior (>) está omitido do grego, mas não na tradução latina, da PG, tendo sido por nós transcrito da versão bilingue, grego-inglês, que estamos a usar para ler esta obra.

³⁵⁵ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 42, PG 91, 1329A-B: «καθ’ ὃν ἐστὶ κίνησιν λαμβάνοντα, καὶ συντόμως εἰπεῖν κατὰ τὴν ἕξιν ἢ τὴν στέρησιν τῆς αὐτῶν κατὰ φύσιν μεθεκτικῆς δυνάμεως τοῦ παντελῶς ἀμεθέκτου κατὰ φύσιν ὑπάρχοντος, καὶ πᾶσιν ἀπλῶς ἐαυτὸν ἀξίους τε καὶ ἀναξίους ὅλον κατὰ χάριν δι’ ἄπειρον ἀγαθότητα παρέχοντος, καὶ τὴν τοῦ ἀεὶ εἶναι καθὼς ἕκαστος ὑφ’ ἐαυτοῦ διατίθειται τε καὶ ἔστι διαμονὴν ἐμπούησοντος. Οἷς ἢ τοῦ κυρίως ὄντος καὶ εὖ ὄντος καὶ ἀεὶ ὄντος ἀνάλογος μέθεξις ἢ ἀμεθεξία, τιμωρίας τῶν μετασχεῖν μὴ δυναμένων, καὶ ἀπολαύσεως τῶν μετασχεῖν δυναμένων, ἐπίτασις ἐστὶ καὶ ἐπαυξήσις».

³⁵⁶ Cf. Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 7, PG 91, 1076A: «καὶ τοῦτο ἐστὶν ἴσως ἢ ὑποταγή ἦν ὁ θεῖος Ἀπόστολος φησι τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ὑποτάσσειν, τοὺς ἐνουσίως δεχομένους τὸ ὑποτάσσεσθαι, μεθ’ ἧν, ὁ

Logos, ao restaurar no homem a capacidade de realizar o plano divino, permite que este, ao ser divinizado passe a ser com Ele, o mediador entre Deus e as demais criaturas:

«O objetivo é que “o que Deus é para a alma, a alma se torne para o corpo”, e que o Criador de tudo possa ser provado como sendo Um, e através da humanidade possa vir a residir em todos os seres de uma forma apropriada a cada um, de modo a que os muitos, embora separados uns dos outros na natureza, possam ser atraídos para uma unidade à medida que convergem em torno da única natureza humana. Quando isso acontecer, Deus será todo em todos, englobando todas as coisas e fazendo-as subsistir em Si mesmo, pois os seres não mais possuirão movimento independente ou deixarão de participar da presença de Deus, e é com respeito a essa participação que somos e somos chamados de Deuses, filhos de Deus, corpo e membros de Deus, e, segue-se, “porções de Deus”, e outras coisas semelhantes, na ascensão progressiva do plano divino até ao seu fim último».³⁵⁷

Apesar disto, e como vimos, no que concerne ao ser humano, não poderemos considerar *a priori* que todos os homens venham, no final, a ser deificados – algo que, de certo modo pode ser sinal de que o desígnio eterno de Deus poderá vir a ser frustrado. Mas a cada um dos que deixarem essa graça passar de “potência” a “ato” igualmente pela kénose de que já falámos, esse, numa inversão dessa kénose em *théosis*, «obtem, como uma espécie de prémio para a sua ascensão a Deus, o Deus absolutamente único, que é o objetivo do movimento das coisas que são movidas, e a estabilidade firme e imóvel das coisas que são levadas até Ele, e o limite (ele próprio ilimitado e infinito) de todas as definições, ordens e leis, quer da mente, do intelecto ou da natureza».³⁵⁸

ἔσχατος ἐχθρός καταργεῖται ὁ θάνατος» = «aliás, talvez seja esta a sujeição de que fala São Paulo quando descreve o Filho a sujeitar ao Pai aqueles que livremente aceitam sujeitar-se a Ele, após o que, ou melhor, por causa do que, o último inimigo, a morte, será destruído».

³⁵⁷ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 7, PG 91, 1092C: «ἵν' ὅπερ ἐστί Θεός ψυχῆ, τοῦτο ψυχῆ σώματι γένηται, καί εἷς ἀποδειχθῆ τῶν ὅλων Δημιουργός, ἀναλόγως διά τῆς ἀνθρωπότητος πᾶσιν ἐπιβατεύων τοῖς οὔσι, καί εἰς ἓν ἔλθῃ τά πολλά ἀλλήλων κατά τήν φύσιν διεσθηκότα περί τήν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀλλήλοις συννεύοντα, καί γένηται τά πάντα ἐν πᾶσιν αὐτός ὁ Θεός, πάντα παραλαβών καί ἐνυποστήσας ἑαυτῷ, διά τοῦ μηδέν ἔτι τῶν ὄντων κεκτηῖσθαι τήν κίνησιν, καί τῆς αὐτοῦ ἁμοιρον παρουσίας, καθ' ἣν καί θεοί καί τέκνα καί σῶμα καί μέλη καί μοῖρα Θεοῦ καί τά τοιαῦτά ἐσμεν καί λεγόμεθα τῇ πρός τό τέλος ἀναφορᾷ τοῦ θείου σκοποῦ».

³⁵⁸ Máximo o Confessor, *Ambíguo (a João)*, 41, PG 91, 1308B: «οἷον ἔπαθλον αὐτόν μονώτατον κτησάμενος τόν Θεόν, ὡς τέλος τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως, καί στάσιν βάσιμόν τε καί ἀκίνητον τῶν ἐπ' αὐτόν φερομένων, καί παντός ὄρου καί θεσμοῦ καί νόμου, λόγου τε καί νοῦ, καί φύσεως ὄρον καί πέρας ἀόριστόν τε καί ἄπειρον ὄντα».

CONCLUSÃO

Depois da realização deste Trabalho sobre a divinização na obra “*Ambígua*” da autoria de Máximo o Confessor, está na hora de apresentarmos uma breve conclusão que não queremos que seja uma repetição do que já foi apresentado anteriormente.

Assim, começaríamos por dizer que a divinização é o processo no qual, com sinergia entre a graça (sempre preveniente) e o esforço humano – na sua preparação –, e, depois, pela graça de Deus – na sua consumação –, o ser humano em Cristo, e n’Este o restante da Criação, atinge a concretização do seu propósito e caráter existencial; isto é, ser Deus (sem deixar de ser um ser humano) e, assim, a sua perfeita imagem e semelhança. Isto nos leva a interrogar: quem é Deus? Em *IJo.* 4,8, é-nos dito que «Deus é Amor» – embora não se possa dizer que o “amor é Deus”, pois o nome predicativo do sujeito não pode ser convertido em sujeito e há expressões de “amor” que não são Deus (ainda que, de acordo com o que aprendemos com o nosso Orientador nas aulas que com ele tivemos, seja possível dizer que, em Deus, o Amor é esse mesmo Deus).

Pois bem, na Bíblia o nome não se refere a um mero vocábulo que é empregado para identificar algo, mas refere-se, mais concretamente, à sua essência. Ou seja, quando dizemos que «Deus é Amor» não estamos a dizer apenas que Deus nos ama ou é amoroso na sua ação *ad extra*. Não. Estamos mesmo a dizer que Deus é Amor a nível ontológico: Deus é Amor, comunicação, total, sem descanso nem reserva. A divindade não pertence ao Pai: ele comunica-a; nem ao Filho, que também a comunica; nem ao Espírito Santo, que é toda aspiração e re-aspiração. Deus é Deus porque não tem nada. Não há nada em Deus que não seja comunicado. É isto que significa “Deus é Amor”.

Em português a palavra “amor” abarca muitos significados, o que evidencia a necessidade de uma maior especificação e definição desse vocábulo quando atribuído a Deus. Neste sentido é necessário recorrer ao grego, segundo o qual a palavra que é dita a Deus, com caráter ontológico, é *ἀγάπη* (*agápe*), que será depois traduzida para o latim para “*caritas*” e tem o significado de amor oblato, isto é, de um amor que leva ao sacrifício amoroso de quem ama de forma a beneficiar amado. Só daqui de fala de um Deus que é *ἔρως* (*éros*) e *φιλία* (*filía*).

Eis algo que contrasta vivamente com a palavra “ego”, a qual, a nível teológico e espiritual, acabou por significar, precisamente, o indivíduo que sacrifica os outros para benefício próprio, numa lógica, então, propriamente egoísta. Se assim é, o caminho para a divinização consiste em adotarmos o *trópos* concreto do amor oblato – o qual não é senão o modo de existir de Cristo Jesus – e renunciarmos voluntariamente, e tanto quanto nos for possível em colaboração com a graça, ao *trópos* egoísta, que conduz ao não-ser decorrente do pecado e que, conseqüente, implica uma certa perdição do ser humano. Não, provavelmente de tudo o que um sujeito seja, mas, certamente, daquilo que nele é egoísmo.

Pensamos que com este Trabalho ficou clara a ligação entre as verdades fundamentais da Cristologia, da Antropologia e da Soteriologia – e que pena é não havermos tido um curso sobre as virtudes no nosso *curriculum* – com a divinização. De facto, na Incarnação – ocasião menos pontual do que se pensa, pois o Logos incarnou até assumir tudo o que é humano, incluindo a morte biológica (mas não a espiritual) e a ressurreição – o Logos assumiu a natureza humana necessitada de sanção, ficando com duas naturezas: a divina, que já Lhe era própria desde toda a eternidade, e a humana, adquirida da Virgem Maria. Duas naturezas, pois, unidas à sua Pessoa divina, em que, por razão de tal união, a natureza humana readquiriu a sua essência de um modo restaurado, participou ativamente na obra da salvação – eis algo (o dioenergismo e o diotelismo) pelo qual Máximo acabou por adquirir o epíteto de “o Confessor” – e acabou por ser divinizada.

Também cremos, sem pensarmos estar a esticar o que é passível de ser abarcado pelo conceito de humildade, que lográmos mostrar que a divinização, ou amorização, é um tema que não é apenas fascinante para nós, mas igualmente em si mesmo. Num mundo descristianizado em que as palavras que usamos para falar do maravilhoso desígnio, e ulterior execução, do projeto de Deus para o homem – que não é senão este mesmo homem, como disse muitas vezes, nas suas aulas, o nosso Orientador –, que sofre frequentemente da redução costumeira do mesmo ao “perdão dos pecados”, que já não seduz. Mas a palavra “divinização”, ou a sua sinónima de “amorização”, têm um significado dotado de um valor que, pelo menos, faz abrir os ouvidos às pessoas e, se a oportunidade surgir para a explicarmos, para não ser confundida com o que ela não é – como, por exemplo, uma (auto-)apoteose romano-helénica –, comovê-las com a grandeza a que estamos chamados a ser: seres plenamente humanos capazes de recebermos, pela graça, o dom de só vivermos desde, pelo, no, com e para o amor.

Na verdade, julgo que com o presente Trabalho, ficou de forma evidente o quão desvalorizada e esquecida tende a estar esta temática na reflexão da teológica e, sobretudo e de um modo que compreendemos perfeitamente – o não se ter tempo nem conhecimentos para

a explicar –, na ação pastoral. Deveras, nesta última continua-se quase somente a enfatizar o perdão dos pecados, deixando de lado, assim, a referência à meta mais sumptuosa a que está chamado o ser humano. A saber: sermos Deus pela graça ao sermos – em Cristo, por Cristo e em Cristo – previamente coadjuvantes na tarefa de contribuirmos para a nossa divinização bem como de toda a humanidade e, para além disto, de toda a Criação. Desta forma, fica evidente para todos e cada um de nós que cada um tem uma responsabilidade para consigo, os demais, a Criação e até para com Deus (de modo a o ajudarmos a consumir aqueloutro desígnio de amor), naquilo que faz parte da missão dos cristãos no mundo.

Isto, segundo nós, é fundamental, nos tempos contemporâneos em que vivemos enquanto herdeiros da modernidade – em que se deu, de forma ampla e exacerbada, um grande ênfase à defesa dos direitos e liberdades enquanto realidades subjetivas e meramente individuais, bem como a uma ilusória ideia de progresso, baseado nas ciências, sem fim – e da pós-modernidade – em que se venceu o relativismo e o fim das grandes narrativas (como a História da Salvação). Quer a modernidade, ou modernidades, que a pós-modernidade, ou pós-modernidades, mudaram de tal modo a compreensão da imutável realidade, que a antiga ordem das coisas, constituída segundo os valores e os princípios da organização social provenientes do judaísmo, do helenismo, da *romanitas* e sobretudo do Cristianismo, foram vistos, sobretudo devido a preconceitos e antipatias, como castradores.

Porém, depois do estudo apresentado sobre a divinização, cremos que ficou claro que a meta da vida cristã é algo de infinitamente mais magnífico do que a arrogância da modernidade e a nebulosidade da pós-modernidade podem ter para oferecer a quem quer que seja. Na verdade, vimos, por exemplo, que os dez ensinamentos, as oito beatitudes e as infinitas virtudes cristãs – pois sendo, como nos ensinou o nosso Orientador, como que um leque do amor nas ocasiões em que o sujeito delas requer – celebram os direitos (associados aos deveres do amor), a liberdade (consumada no amor) e o que de mais sólido e amplo existe (dado pelo amor). Nada disto é castrador, antes plenificador, pois permite passarmos do vivermos no bem para o sermos o bem. E sê-lo eternamente na amorização. Obrigado, Máximo o Confessor, por, no meio de pugnas teológicas e uma vida tão complicada e sofrida, nos ter mostrado isto.

No decurso do nosso Estudo, surgiram alguns temas pelos quais sentimos uma certa vontade de os abordarmos, mas que, seguindo o aviso do nosso Orientador, achámos por bem não inserir naquele. Entre estes, gostaríamos de mencionar aqueles que, com mais renitência nossa, pusemos de lado: qual o papel, além do “*Tomo a Flaviano*”, da “teologia romana” nas grandes querelas cristológicas; qual a influência de Aristóteles no pensamento do nosso

Autor, pois, como nos ensinou o nosso Orientador, foi o Estagirita, em oposição a Platão, que primeiro defendeu que a vontade era uma propriedade da natureza e não da pessoa; qual o motivo de Máximo o Confessor ter sentido a necessidade de falar tanto, e de modo tão profundo, na divinização; qual o seu pensamento acerca da perda de grandes partes do Império Bizantino (tema que também nos fascinou e levou a leituras reiteradas) aquando das guerras com os persas e os árabes; qual a relação – que cremos de oposição, mas sem sabermos bem o motivo – entre o nosso Autor e Orígenes de Alexandria. Talvez outras temáticas tenham surgido, mas estas são as que encontramos, aquando da redação desta Conclusão, nos nossos apontamentos.

De igual modo, e não sendo uma realidade que se confunda com a anterior, devemos dizer que ficámos alertas para alguns assuntos que, a partir do que já elaborámos, poderiam ser motivo para uma ulterior reflexão. Desde logo, cremos que seria muito frutífero fazer um estudo mais aprofundado de Gregório de Nazianzo e de Dionísio Pseudo-Areopagita no que ambos falam direta, ou indiretamente, da divinização, pois é a partir dos seus escritos que surge a “*Ambígua*” que estudamos; outro tema seria o da relação entre as diversas conceções de liberdade que existem (liberdade de restrições; liberdade de interferências; liberdade como sinónimo de “apetece-me”; etc.) e a conceção de liberdade cristã enquadrada no âmbito da temática da divinização, avaliando os prós e os contras de cada uma das propostas com o intuito de apresentarmos, no final, uma proposta que tivesse um fundamento cristão e que tivesse em conta os aspetos positivos e pertinentes das outras, mas sem os aspetos contrários à verdade cristã; outro assunto que poderia ser abordado, e que também foi muitas vezes falado pelo nosso Orientador nas aulas, é o facto de não ser a Igreja que tem uma missão mas sim uma missão que tem uma Igreja, isto é, a missão da Igreja antecede a Igreja e esta estrutura deve-se organizar de forma a melhor cumprir tal missão enquanto agente divinizador no mundo; por fim, seria de refletir de que maneira a temática da divinização pode dialogar com o avanço da robotização, da inteligência artificial e da biotecnologia, nas quais existem, subjacentemente, uma certa motivação de elevar a condição da humanidade à de um super-homem; isto é, um homem anti-frágil que possui o poder de ser, em vida, uma espécie de semi-deus, mediante a assunção de soluções tecnocientíficas para problemas como a morte, as doenças, o envelhecimento, o sofrimento, a fome e a guerra – e tudo isso, sem Deus.

Ao chegar ao fim desta Conclusão é nosso dever admitir que, quando nos metemos pelo seu tema (que de início até era para ser o da divinização em geral em Máximo o Confessor), não imaginávamos, nem de perto, nem de longe, as dificuldades que tivemos, melhor ou pior, que tentar ultrapassar: desde logo, o facto de, não tendo nós logrado adiantar muito desta

Dissertação durante a nossa estadia no Porto (com a inerente proximidade da Biblioteca da UCP), o labor de elaboração deste estudo ter sido muito complicado a nível da localização e obtenção de fontes, algo em que, em parte e depois de uma nossa pesquisa, foi feita, por fotocópias que posteriormente nos foram feitas chegar, por amigos, colegas e até pelo nosso Orientador; secundamente, tive algumas dificuldades na tradução, para português, da obra “*Ambígua*” que estudámos a partir de uma sua tradução inglesa, o que, juntamente com a inscrição das citações em grego dos textos por nós citados ou aludidos no “corpo de texto” nos causou uma saturação imensa; penultimamente, devemos referir que foi difícil, muito difícil entrar na elaborada linguagem teológica usada por Máximo o Confessor, algo que só lográmos, muitas das vezes, seja, por leituras e releituras do texto em estudo, seja pela ajuda do nosso Orientador; por fim, tivemos imensa dificuldade em arranjar obras de alguns assuntos específicos por empréstimo interbibliotecário, pois ainda antes do fim das aulas do ano-letivo 2022-2023, já nos diziam que a verba para o efeito já tinha sido quase toda ela gasta por docentes e, assim, teríamos que ser nós a financiar esses empréstimos – coisa que, devido aos factos da nossa vida, se tornou in comportável, pois não quisemos abusar da benevolência daquele, já tantas vezes por nós referido, nosso Orientador.

Resta-nos, para terminar esta Conclusão, dizer que esperamos que este trabalho sirva para alguém, pois não foi somente para nós que o realizamos, desde logo porque uma tal atitude seria linearmente contrária à espiritualidade cristã, conforme nos sempre ensinou o nosso professor de “Teologia Espiritual” – o Professor Doutor Abel Canavarro.

BIBLIOGRAFIA

CdIC = *Catecismo da Igreja Católica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.

DH = *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editado por Heinrich Denzinger e, Peter Hunermann. Barcelona: Herder, 2000.

Mansi = *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. 53 vol. Florentiae; Venetiis, 1759-1798: vol. 1-31; Parisiis: H. Welter, 1901-1927: 32-53.

SCh = *Sources Chrétiennes*. 636 vol. Paris: Cerf, 1942-2023.

Fontes

FONTES DO NOSSO AUTOR

Máximo o Confessor. *Ambígua (a João)*, PG 91,

—————. *Ambígua (a Tomás)*, 4, PG 91, 1032A-1060D.

—————. *Cartas*, PG 91, 1061A-1417C.

—————. *Disputa com Pirro*, PG 91, 288A-353B.

—————. *Opúsculos Teológicos e Polémicos*, PG 91, 9A-285B.

OUTRAS FONTES PATRÍSTICAS E MEDIEVAIS

Anastácio o Apocrisiário, «Carta para Teodósio de Gangra». Em *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, editado por Pauline Allen e Bronwen Neil, 132-147. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

Anónimo. *Diálogo de São Máximo o Confessor com Teodoro de Cesareia de Bitínia*, PG 90, 136D-169C.

Cirilo de Alexandria, *Cartas*, PG 77, 9A-390C.

Gregório de Nazianzo, *Cartas*, PG 37, 21A-388B.

Miguel Exabulites, *Vida*, PG 90, 68A-109B.

Orígenes de Alexandria, *Diálogo com Heráclides*, SCh 67.

S.n., *Relato dos procedimentos*, PG 90, 109C-130D

Teodoro Spoudaeus, «Commemoration». Em *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, editado por Pauline Allen e Bronwen Neil, 148-171. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

Tertuliano de Cartago, *Contra Praxeas*, PL 2, 154D-196C.

OUTRAS FONTES

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1980.

Estudos

- Allen, Pauline. «Life and Times of Maximus the Confessor». Em *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, editado por Pauline Allen e Bronwen Neil, 3-18. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.
- Allen, Pauline e Bronwen Neil, *Conflict and Negotiation in the Early Church: Letters from Late Antiquity, Translated from the Greek, Latin, and Syriac*. Washington: Catholic University of America Press, 2020.
- . «Introduction». Em *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, editado por Pauline Allen e Bronwen Neil, 1-45. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.
- Artemi, Eirini. «The Christological controversy between Nestorius of Constantinople and Cyril of Alexandria», *Vox Patrum* 57 (2012): 35-51.
- Basdevant-Gaudemet, Brigitte. *Église et autorités: études d'histoire du droit canonique médiéval*. Limoges; Paris: PULIM, 2017.
- Bathrellos, Demetrios. *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Baus, Karl e Eugen Ewig. «Desde Nicea a Calcedonia». Em *Manual de Historia de la Iglesia*, editado por Hubert Jedin, vol. 2.1, 27-142. Barcelona: Herder, 1980.
- Beck, Hans-Georg. «La primitiva Iglesia bizantina». Em Hubert Jedin, ed., *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. 2.2. Barcelona: Herder, 1980, 573-689.
- Bento XVI, «Audiência Geral», 25 de junho de 2008, acessado a 21 de Fevereiro de 2023, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiencias/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080625.html
- Bertold, George C. «Christian Life and Praxis». Em *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, editado por Pauline Allen e Bronwen Neil, 397-415. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.
- Blockley, Roger C. «Subsidies and Diplomacy: Rome and Persia in Late Antiquity», *Phoenix* 39 (1985): 62-74.
- Blowers, Paul M. *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2016.
- . *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- Booth, Phil. *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2017.
- Boss, Roy. *Justinian's Wars: Belisarius, Narses and the Reconquest of the West*. Stockport: Montvert, 1993.
- Brock, Sebastian P. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. Piscataway: Gorgias Press, 1984.

- . «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», *Analecta Bollandiana* 91 (1973): 299-346.
- Camelot, Pierre-Thomas. «Hormisdas». Em *Catholicisme-Hier-Aujourd'hui-Demain*, dir. Gérard Jacquement, vol. 5: 942-943. Paris: Letouzey et Ané, 1962.
- Chadwick, Henry. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.
- Chapman, John, «St. Maximus of Constantinople». Em *The Catholic Encyclopedia*, vol. 10: 78-81. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- Crone, Patricia. *Religion, Law and Political Thought in the Near East, c.600.c.1100*. Abingdon: Routledge, 2017.
- Cubitt, Catherine. «The Lateran Council of 649 as an Ecumenical Council». Em *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, editado por Richard Price e Mary Whitby, 133-147. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.
- de Halleux, André. «La définition christologique à Chalcédoine». Em *Patrologie et œcuménisme: Recueil d'études*, s. ed., 445-480. Leuven: University Press-Peeters, 1990.
- Demetrius of Rostov, *Lives of the Saints*, vol. 1: (January), 21st January. House Springs: Chrysostom Press 1997, 370-371.
- Devreesse, Robert. «La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions», *Analecta Bollandiana* 46 (1928): 5-49.
- Donner, Fred M. *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Edwards, Mark. «One Nature of the Word Enfleshed», *The Harvard Theological Review* 108 (2015): 289-306.
- Fauvarque, Bertrand. «Entre la mission et la théocratie, 4: la Papauté entre les empires». Em *Histoire de la Papauté*, editado por Yves-Marie Hilaire, 129-172. Paris: Tallandier, 2003.
- Foltz, Bruce. «St. Maximus the Confessor». Em *The Encyclopedia of Christian Literature*, editado por George Thomas Kurian e James D. Smith III, vol. 2: 454-455. Lahnam; Toronto: Scarecrow Press, 2010.
- Frend, William Hugh Clifford. *Archaeology and History in the Study of Early Christianity*. London: Variorum Reprints, 1988.
- Garrigues, Jean-Miguel, «Le martyre de saint Maxime le Confesseur», *Revue Thomiste* 76 (1976): 181-204.
- Geanakoplos, Deno J. «Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism», *Church History* 34 (1965): 381-403.
- Gonçalves López, Eduardo José. *El postulador en las causas de los Santos: subsidio para postuladores*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2022.
- González de Cardedal, Olegário. *Cristologia*. Madrid: BAC, 2001.
- Gregory, Timothy E. *A History of Byzantium*, 2.^a ed. Oxford: Wiley, 2010.
- Haldon, John. *Byzantium: A History*. Cheltenham: The History Press, 2022.
- Harris, Jonathan. *The Lost World of Byzantium*. New Haven; London: Yale University Press, 2015.

- Hollingsworth, Paul A. «Gregory». Em *The Oxford Dictionary of Byzantium*, editado por Alexander Kazhdan, vol. 2: 875. Oxford; New York: Oxford University Press, 1991.
- Hope, Mark-Teague Gilliam. «Typos of Constans II». Em *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, editado por Oliver Nicholson, vol. 2: 1536. Oxford; New York: Oxford University Press, 2018.
- Hovorun, Cyril. *Eastern Christianity in its Texts*. London; New York: Bloomsbury, 2022.
- . *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden: Brill, 2008.
- Howard-Johnston, James. *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.
- Hoyland, Robert G. *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Ivanovic, Filip. *Desiring the Beautiful: the Erotic-Aesthetic Dimension of Deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*. Washington: Catholic University of America Press, 2019.
- Jankowiak, Marek e Phil Booth. «A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor». Em *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, editado por Pauline Allen e Bronwen Neil, 19-83. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.
- Kaegi, Walter E. «Byzantium in the Seventh Century». Em *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, editado por Pauline Allen e Bronwen Neil, 84-105. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.
- . *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.
- Kaufman, Peter Iver. *Church, Book, and Bishop: Conflict and Authority In Early Latin Christianity*. New York; London: Taylor & Francis, 2018.
- Kelly, J. N. D. «Martin I». Em *The Oxford Dictionary of Popes*, editado por J. N. D. Kelly: 73-75. Oxford; New York: Oxford University Press, 1988.
- . «Severin I». Em *The Oxford Dictionary of Popes*, editado por J. N. D. Kelly: 71-72. Oxford; New York: Oxford University Press, 1988.
- Larchet, Jean-Claude. *Maxime le Confesseur (580-662)*. Paris: Cerf, 2003.
- Louth, Andrew. *Maximus the Confessor*. New York: Routledge, 2005.
- Malaty, Tadros Yakoup. *The Coptic Orthodox Church as a church of Erudition & Theology*. Ottawa: St. Mary Coptic Orthodox Church Press, 1986.
- Marrou, Henry. «De la persécution de Dioclétien à la mort de Grégoire le Grand». Em *Nouvelle Histoire de l'Église*, editado por Lodewijk Jacob Rogier, Roger Aubert e David Knowles, vol. 1: *Des Origines a Saint Grégoire le Grand*: 263-514. Paris: Seuil, 1963.
- McKim, Donald K. «Communication of Proprieties». Em *Westminster Dictionary of Theological Terms*, editado por Donald K. McKim. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1995.
- Merton, Thomas. *The Nonviolent Alternative*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 2010.

- Michaud, Eric. *Les invasions barbares: Une généalogie de l'histoire de l'art*. Paris: Gallimard, 2015.
- Minois, George. *Charles Martel*. Paris: Perrin, 2020.
- Mitralaxis, Sotiris. *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time*. Cambridge: James Clarke & Company, 2018.
- Murphy, Francis-Xavier e Polycarp Sherwood, *Constantinople II et III*. Paris: L'Orant, 1973.
- Neil, Bronwen e Pauline Allen. *The Life of Maximus the Confessor (Recension 3)*. Sydney: St. Pauls Publications, 2003.
- Neil, Bronwen. «The Greek Life of Maximus The Confessor (BHG 1234) and its Three Recensions», *Studia Patristica* 36 (2001): 46-53.
- . «The Lives of Pope Martin I and Maximus the Confessor: Some Reconsiderations of Dating and Provenance», *Byzantion* 68 (1998): 91-109.
- Nicholas Conostas, «Introduction». Em Máximo o Confessor, *On the Difficulties in the Church Father: The Ambigua I*, ed., trad. e notas de Nicholas Conostas, vii-xxxii. Cambridge; London: Cambridge University Press, 2014.
- Nicholas, Aidan. *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. Eugene: Wipf & Stock, 2019.
- Perrone, Lorenzo. «De Niceia a Constantinopla I». Em *A História dos Concílios Ecuménicos*, organizado por Giuseppe Alberigo, 46-56. São Paulo: Paulus, 1995.
- Peters, Francis E. «The Quest of the Historical Muhammad», *International Journal of Middle Eastern Studies* 23 (1991): 291-315.
- Pourkier, Aline. *L'hérésiologie chez Epiphane de Salamine*. Paris: Beauchesne, 1992.
- Riché, Pierre. *The Carolingians: A Family who Forged Europe*. Philadelphia: Universit of Pensilvania Press, 2012.
- Rosen, William. *Justinian's Flea: The First Great Plague and the End of the Roman Empire*. London: Penguin, 2007.
- Schildgen, Brenda Deen. *Heritage or Heresy: Preservation and Destruction of Religious Art and Architecture in Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Sheldrake, Philip. *A Brief History of Spirituality*, 2.^a ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2013.
- Siecienski, A. Edward. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Steven, Luke. *Imitation, Knowledge, and the Task of Christology in Maximus the Confessor*. Cambridge: James Clarke & Company, 2020.
- Stewart, Columba. *Cassian the Monk*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Susi, E. «Teodoro, papa». Em *Enciclopedia dei papi*, editado por Girolamo Arnaldi, Giacomo Martina e Manlio Simonett, vol. 3: 594-598. Roma: 'Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, 2000.
- Törönen, Melchisedec. «St. Maximus the Confessor». Em *The Orthodox Christian World*, editado por Augustine Casiday, 244-250. Abington; New York: Routledge, 2012.

- . *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.
- Treadgold, Warren. *A Concise History of Byzantium*. London: Macmillan Education, 2020.
- . *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- . «The Struggle for Survival». Em *The Oxford History of Byzantium*, editado por Cyril Mango, 129-152. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
- Urbina, Ortiz de. *Nicée et Constantinople*. Paris: Fayard, 2006.
- van Ginkel, Jan. «Persuasion and Persecution». Em *All Those Nations: Cultural Encounters Within and with the Near East*, editado por H. L. J. Vanstiphout, 61-69. Groningen: Styx, 1999.
- Vitiello, Massimiliano. «The “Fear” of the Barbarians and the Fifth-Century Western Chroniclers», *Memoirs of the American Academy in Rome* 66 (2021): 115-150.
- von Balthasar, Hans Urs. *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. San Francisco: Ignatius Press, 2003.
- von Schönborn, Christoph. *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique*. Paris: Beauchesne, 1972.
- Weinandy, Thomas G. *Athanasius: A Theological Introduction*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018.
- Xavier Lomas, Francisco. «El Imperio Cristiano». Em *Historia del cristianismo*, coord. Manuel Sotomayor e José Fernández Ubiña, vol. 1: *El mundo antiguo*, 481-530. Madrid: Trotta, 2011.
- Yannopoulos, Panayotis. «Do Constantinopolitano II ao Niceno II». Em *A História dos Concílios Ecuménicos*, org. Giuseppe Alberigo, 123-156. São Paulo: Paulus, 1995.

ÍNDICE GERAL

Resumo	4
INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1: O REMOTO E O PRÓXIMO CONTEXTO DE UMA VIDA	9
1.1.- ÁRIO, I NICEIA E I CONSTANTINOPLA	9
1.2.- A DUPLA CONDIÇÃO DE HOMEM E DE DEUS DE JESUS CRISTO	10
1.3.- O MONOFISISMO E O CONCÍLIO I DE CALCEDÓNIA	16
1.4.- NOVOS INTENTOS PARA SE ALCANÇAR A UNIÃO ECLESIAL	18
1.5.- O IMPÉRIO BIZANTINO DO SÉC. VII E A SUA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO CRISTÃ	27
CAPÍTULO 2: A(S) VIDA(S) DE MÁXIMO O CONFESSOR	32
2.1.- ENQUADRAMENTO POLÍTICO-RELIGIOSO DA VIDA DE MÁXIMO O CONFESSOR	32
2.2.- A VIDA MÁXIMO O CONFESSOR	34
2.2.1.- <i>Os primeiros anos da vida de Máximo o Confessor segundo a “Vida Grega”</i>	35
2.2.2.- <i>Os primeiros anos da vida de Máximo o Confessor segundo a “Vida Siríaca”</i>	37
2.3.- O PÉRIPOLO DE MÁXIMO O CONFESSOR ATÉ CARTAGO E O INÍCIO DO DEBATE MONOTELISTA	39
2.4.- O CONTRIBUTO TEOLÓGICO DE MÁXIMO O CONFESSOR NA ÁFRICA DO NORTE	42
2.5.- ROMA, A PERSEGUIÇÃO, PRISÃO E PRIMEIRO JULGAMENTO DE MÁXIMO O CONFESSOR	44
2.6.- O SEGUNDO JULGAMENTO DE MÁXIMO, A SUA MORTE E A VITÓRIA DEFINITIVA DO DIOTELISMO NO III CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA	48
CAPÍTULO 3: LEITURAS SOBRE A DIVINIZAÇÃO NA OBRA “AMBÍGUA”	52
3.1.- A “AMBÍGUA”: APRESENTAÇÃO DE UM TEXTO	52
3.2.- A INCARNAÇÃO FACE À MISSÃO DO HOMEM NO DESÍGNIO DIVINO DA DIVINIZAÇÃO	54

3.3.- A IMPORTÂNCIA DO LIVRE-ARBÍTRIO PARA A DIVINIZAÇÃO DA HUMANIDADE	56
3.4.- A DIVINIZAÇÃO E OS SEUS PRIMEIROS MEIOS	60
3.5.- A DIVINIZAÇÃO E OS SEUS MEIOS MAIS APURADOS	63
3.6.- AS CONSEQUÊNCIAS PRELIMINARES DA DIVINIZAÇÃO COMO AÇÃO DIVINA	66
3.7.- OS EFEITOS PLENOS DA DIVINIZAÇÃO	69
CONCLUSÃO	74
BIBLIOGRAFIA	79
ÍNDICE	85

