

CRISTOLOGIA E TEOLOGIA NOS *TRATADOS* DE PRISCILIANO

RICARDO VENTURA

## Contextualização

Como procurámos indicar no estudo introdutório de *Tratados* de Prisciliano<sup>1</sup>, as abordagens historiográficas e exegéticas mais recentes permitiram libertar os estudiosos de várias pré-concepções que durante décadas foram determinando e limitando o conhecimento da figura e do pensamento de Prisciliano.

Em primeiro lugar, o aprofundamento dos estudos sobre o conceito de “gnosticismo” permitiu relativizar o seu valor, abrindo campo ao estudo individualizado dos fenómenos religiosos, históricos e filosóficos geralmente associados a ele, remetendo o conceito de “gnosticismo” para o estatuto de conceito amplo e generalista, que mostra hoje a sua operatividade sobretudo no âmbito das abordagens comparatistas. Na verdade, descobertas como a da biblioteca de *Nag Hammadi* e a da biblioteca de *Qumran* recolocaram os textos apócrifos cristãos e pré-cristãos nos horizontes dos estudiosos, problematizando, com especial ênfase, as concepções monolíticas da doutrina cristã nos primeiros séculos da nossa era. Simultaneamente, o aumento exponencial das fontes disponíveis permitiu também a problematização do conceito de “gnosticismo”. Assim, quando nos deparamos com um conjunto de textos como aqueles que figuram na biblioteca de *Nag Hammadi*, tão diversos entre si em termos de género, de terminologia e de concepções teológicas e filosóficas, torna-se inevitável discutir a validade das classificações gerais do conceito de “gnosticismo”. Constata-se, sobretudo, que concepções como o dualismo, o docetismo, o emanatismo ou a “centelha divina” não se verificam em todos os textos ou surgem tratados de formas bem diversas. Fenómenos como o priscilianismo, ou também como o catarismo e o bogomilismo, entre outras heresias medievais de denominado cariz “gnóstico”, podem trazer o seu contributo válido para a problematização deste conceito, se tivermos em conta a especificidade dos seus discursos, concepções e rituais, bem como dos contextos históricos em que emergiram e vigoraram. Distanciando-se de uma classificação *a priori* destes fenómenos religiosos, a historiografia procura hoje uma análise em que se pondera a componente que poderíamos chamar “tradicional”, respeitante à transmissão de concepções e de rituais por via escritural e confessional ao longo dos séculos, e a componente mítica, criativa ou imaginativa humana, de acordo com a qual se deve supor que algumas das concepções e rituais podem ser idênticos ou semelhantes sem que haja necessariamente contacto de correntes ou conhecimento de fontes.

Nesta medida, o estudioso dispõe de um campo de possibilidades mais amplo, mas também mais clarificador, por não se ver obrigado a identificar o pensamento e a figura de Prisciliano com o conceito de “gnosticismo” ou com estereótipos de “heresiarca”.

Em segundo lugar, abordagens históricas como a de Maria Escribano Paño<sup>2</sup> e a de Jacques Fontaine<sup>3</sup>, que permitem uma melhor compreensão do contexto histórico e social

<sup>1</sup> Prisciliano, *Tratados*, introd. e trad. Ricardo Ventura, IN-CM, Lisboa, 2005. O presente estudo retoma e aprofunda algumas conclusões e alguns pontos de análise que apresentámos neste livro, sobretudo no que diz respeito aos conceitos de teologia, cristologia e revelação patente nos *Tratados*.

<sup>2</sup> Maria Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae et iudicium publicum*, Saragoça, Universidad de Saragoça, 1988.

<sup>3</sup> Jacques Fontaine, “Panorama espiritual del Occidente Peninsular en los siglos IVº y Vº. Por una nueva proble-

dos primeiros séculos do Cristianismo peninsular, criam um campo de análise que, de certa forma, se liberta de linhas de interpretação marcadas por um forte teor apologético: a linha galeguista, que via Prisciliano como o último druída e a figura mentora de um cristianismo céltico-galego; a linha católica, que ora descrevia Prisciliano de acordo com o estereótipo do heresiarca gnóstico ou maniqueu, ora o redimia sob a forma de um asceta; a linha protestante, que dava ênfase ao teor reformador e carismático da sua mensagem e da sua acção; por fim, destaque-se também a leitura de Jaime Cortesão<sup>4</sup>, que, próxima da linha galeguista, vê no priscilianismo um elemento identitário e congregador do povo português. A abordagem historiográfica dos nossos dias recorre a estas linhas de interpretação e delas retira elementos válidos, no entanto, sem se comprometer explicitamente com nenhuma delas.

Apesar dos avanços hermenêuticos que procurámos enunciar, a escassez e a relativa obscuridade das fontes levantam, ainda hoje, diversos problemas a quem estude o pensamento e a figura de Prisciliano. Porém, a relativização de conceitos pré-estabelecidos e a problematização de linhas de leitura marcadamente apologéticas tem mostrado bons resultados, pois permitem indagar o fenómeno priscilianista na sua complexidade doutrinal e no seu contexto histórico preciso.

### Doutrina e Cânone nos *Tratados de Prisciliano*

Para contextualizarmos os termos em que a doutrina católica é enunciada nos *Tratados de Prisciliano*, é necessário ter em conta as polémicas cristológicas que vigoraram ao longo do século IV. O desenvolvimento da instituição eclesiástica obrigou os seus mentores a uma progressiva sistematização e uniformização da doutrina, face à multiplicidade de visões, em função dos diferentes contextos culturais e geográficos (Médio Oriente, Ásia Menor, Norte de África, Europa Oriental e Ocidental), correspondentes também a diferentes contextos institucionais, pastorais e confessionais.

Neste período, a questão trinitária, pelas suas implicações na compreensão do estatuto do Divino e da relação entre Deus e o Homem, constitui o principal tema a florado no encontro ou confronto dos escritores cristãos com o platonismo. O Concílio de Niceia (325) viria a condenar a doutrina Ariana e a fixar a doutrina da consubstancialidade das pessoas da Trindade, instrumento que visava combater também outras derivas sobre a questão trinitária como o monarquianismo, nas suas vertentes adopcionistas e modalistas.

Nos *Tratados de Prisciliano*, sobretudo no Tratado I – *Livro Apologético* e no Tratado II – *Livro ao Bispo Dâmaso*, encontramos vestígios textuais desta polémica:

«Na verdade, quem há que, lendo as Escrituras e crendo numa só fé, num só baptismo e num só Deus, não condene os estultos dogmas dos hereges que, querendo comparar as coisas divinas com as humanas, dividem a substância unida na virtude de Deus.»<sup>5</sup>

Em seguida, o autor enumera algumas destas heresias: a Binionita<sup>6</sup>, a Patripassiana<sup>7</sup>,

mática del Priscilianismo”, in *Primera Reunion Gallega de Estudios Clásicos* (org. M. C. Diaz y Diaz), Santiago de Compostela, Universidad de Compostela, 1981, pp. 185-209; *Culture et Spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècles*, Londres, Variorum Reprints, 1986.

<sup>4</sup> Jaime Cortesão, *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, 3.ª ed., Lisboa, Horizonte, 1978.

<sup>5</sup> Prisciliano, *Tratados*, p. 90.

<sup>6</sup> Idem, *Ibidem*, p. 90.

<sup>7</sup> Idem, *Ibid.*, pp. 91, 101,112.

a Novaciana<sup>8</sup>, a Homuncionita<sup>9</sup> e a Ariana<sup>10</sup>. Integradas em textos de defesa perante autoridades eclesiásticas<sup>11</sup>, estas referências não são surpreendentes. Também compreensível é o facto de estas heresias serem, em alguns casos, enumeradas em conjunto com o maniqueísmo e as heresias de Saturnino e de Basilides, com a heresia Catrafiga, a Borborita, a Nicolaíta e a Ofita, heresias que não se encontram directamente relacionadas com a polémica cristológica e trinitária, e que são geralmente designadas como heresias “gnósticas”. A elaboração de um catálogo de heresias não é uma estratégia exclusiva destes textos. Todavia, o facto de estas referências surgirem isentas de qualquer referência geográfica e cronológica e sem uma explanação clara e distintiva dos seus princípios é, por si mesmo, significativo. Por um lado, ele demonstra que, na óptica do autor dos *Tratados*, estes fenómenos não integravam uma corrente ou uma perspectiva distinta, que mais tarde viria a ser denominada genericamente como “gnosticismo”. Por outro lado, o que parece haver de comum entre todas elas é a idolatria e a negação da unidade de Deus. O autor condena estas perspectivas com a constante afirmação de Cristo Jesus, da Sua vinda em carne e da Sua crucificação e ressurreição. De facto, lendo os *Tratados* à luz das polémicas cristológicas do seu tempo, constatamos que estes apresentam uma simplicidade teológica arcaizante, não prestando quaisquer contributos teóricos assinaláveis e concedendo à condenação das heresias um papel acessório face à afirmação constante de um credo unitário e carismático.

A simplicidade teológica destes textos parece, no entanto, ser compensada pelas constantes citações bíblicas e pelas evocações de um imaginário mítico proveniente do complexo de textos da literatura apocalíptica judaica. A referência, no *Livro Apologético*, um texto de defesa perante as autoridades eclesiásticas, a concepções como o adultério de Eva com Saclas<sup>12</sup> e a criação de uma ordem ilusória por parte de uma horda de anjos<sup>13</sup>, bem como uma certa obsessão demonológica que se verifica ao longo deste texto, indiciam uma visão mítica e pré-teológica de Deus e do mundo.

No Tratado III – *Livro sobre a Fé e sobre os apócrifos*, o autor defende peremptoriamente a leitura de livros paralelos ao cânone, a partir de argumentos textuais – o registo de referências, em livros Antigo Testamento, a livros de profetas (Enoch, Noé e Abraão, entre outros) que não figuram no cânone; enunciação de lacunas, etc. –, mas também teológicos – por exemplo, a revelação de Deus é demasiado ampla para se limitar aos livros considerados canónicos.

A inclusão de concepções míticas e a apologia de textos extra-canónicos parecem constituir, com efeito, o principal elemento diferenciador dos *Tratados* face ao contexto doutrinal e teológico do período em que são redigidos.

No caso de Prisciliano, a simplificação dos termos teológicos e a riqueza mítica e imagética dos *Tratados* podem prefigurar uma postura autoral mais vocacionada para a componente pastoral e confessional da religiosidade, do que para a componente doutrinal e institucional. Essa visão é ainda reforçada pelo teor homilético dos tratados IV, V, VI, VII, VIII, IX e X.

O estudo do contexto religioso e social do Noroeste da Península Ibérica no século IV pode ajudar-nos a compreender os motivos dessa postura religiosa e desse registo discursivo. Os mais recentes estudos históricos sobre a figura de Prisciliano<sup>14</sup> têm-no identificado

<sup>8</sup> Idem, *Ibid.*, p. 91, 101.

<sup>9</sup> Idem, *Ibid.*, pp. 92, 101.

<sup>10</sup> Idem, *Ibid.*, p. 101.

<sup>11</sup> Sobre o contexto do Tratado I – *Livro Apologético* e do Tratado II – *Livro ao Bispo Dâmaso*, cf. Ricardo Ventura, «Estudo Histórico-Filosófico», in Prisciliano, *Tratados*, pp. 18-19.

<sup>12</sup> Prisciliano, *Tratados*, p. 99.

<sup>13</sup> Idem, *Ibidem*, p. 94.

<sup>14</sup> Cf. entre outros estudos, Margarida Barahona Simões, *Prisciliano e as Tensões Religiosas do Século IV*, Lisboa,

como um membro da aristocracia teodosiana, proprietário de um *latifundium* ou de uma *uilla*, núcleos da vida económica, cultural e religiosa do noroeste peninsular. Possuindo vastas clientelas e tendo muitos populares sob a sua dependência, estas figuras desempenharam um papel fundamental na cristianização do espaço rural peninsular, assumindo, por vezes, o magistério religioso.

A nível histórico e social, o caso de Prisciliano pode ser lido à luz das querelas entre as elites religiosas locais e as elites aristocráticas cristianizadas, tipificando, cada uma delas, diferentes abordagens ao Cristianismo: em termos muito esquemáticos, Prisciliano defenderia o magistério de leigos, no quadro de um cristianismo ascético e carismático com práticas e rituais específicos; por seu turno, as elites religiosas sustentariam um cristianismo institucionalizado, com a liturgia e o magistério emanados de Roma.

### Teologia e Cristocentrismo nos *Tratados* de Prisciliano

De acordo com a presente reflexão, vários elementos parecem caracterizar o discurso teológico-doutrinal dos *Tratados* de Prisciliano: uma simplicidade arcaizante dos termos em que a polémica trinitária e cristológica se enuncia face ao contexto pós-Concílio de Niceia; as constantes citações bíblicas, que compensam o parco teor especulativo; o uso de uma imagética mitológica proveniente da literatura apocalíptica judaica ou do cristianismo primitivo; a apologia da literatura deuterocanónica ou extra-canónica; o tom homilético, dirigido a uma comunidade carismática de leigos. Estes elementos caracterizadores do discurso dos *Tratados* prefiguram uma postura não-intelectualista, em que toda a reflexão teológica é remetida para as questões da salvação e da relação do homem com Deus. As proposições teológicas dos *Tratados* surgem, assim, quase invariavelmente associadas a uma perspetivação antropológica e cosmológica, segundo a qual o homem é um microcosmo, onde se reproduz a luta entre principados primordiais<sup>15</sup>.

Numa leitura geral dos *Tratados*, poder-se-ia considerar que, paralelamente à apologia e à polémica, eles laboram sobretudo em dois registos que quase sempre se confundem: o registo pastoral e moral, respeitante aos sacramentos e à regra da vida cristã, e o registo ascético e soteriológico, no qual o autor transmite verdadeiramente o seu pensamento teológico. Assim, o conceito de Deus veiculado nos *Tratados* prende-se, numa fase inicial, com a revelação e a assistência salvífica de Cristo Jesus e, no culminar da reflexão teológica, com o reconhecimento da imanência e transcendência absoluta de Cristo Jesus<sup>16</sup>.

Universidade Lusíada, 2002; Jacques Fontaine, "Panorama espiritual del Occidente Peninsular en los siglos IVº y Vº: Por una nueva problemática del Priscilianismo", in *Primera Reunion Gallega de Estudios Clásicos* (org. M. C. Diaz y Diaz), Santiago de Compostela, Universidad de Compostela, 1981, pp. 185-209 e *Culture et Spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècles*, Londres, Variorum Reprints, 1986; Maria Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Saragoça, Universidad de Saragoça, 1988; J. VILELLA, «Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano», *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 58, II, 1997, pp. 503-530; Carlos Fabião, «Prisciliano», in *História de Portugal* (dir. João Medina), Alfragide, Ediclube, vol. III. O Mundo Luso-Romano (coord. Victor Gonçalves), 2004, pp. 239-241.

<sup>15</sup> Ricardo Ventura, «Estudo Histórico-Filosófico», in Prisciliano, *Tratados*, pp. 60-71.

<sup>16</sup> É de salientar que estas duas fases correspondem apenas a uma gradação que julgamos mostrar a sua operatividade hermenêutica e que não correspondem, nem textualmente, nem historicamente, a uma distinção de graus de féis na comunidade priscilianista *stricto sensu*. Sobre este aspecto, lemos, no Tratado II - *Livro ao bispo Dâmaso*: «Exortámos finalmente a não se afastar a esperança de perdão daqueles que não alcançam as primeiras coisas e permanecem nas segundas ou terceiras, já que há muitas moradas dispostas junto de Deus; e, se se mantiver incorrupta a fé no símbolo, devemos manter a fé que depusemos em Cristo, ainda que não tenhamos a faculdade de cumprir uma obra perfeita, seguindo o apóstolo Paulo, que recomenda a uns viverem segundo as ordens, a outros aconselha a viverem para o perdão, a outros a congregarem-se em comunidade sem autoridade de preceitos (I Coríntios, 7, 6, e 25), para que ficassem a ganhar todos aqueles que chegassem à fé de Cristo pela diversa vocação da misericórdia.» in Prisciliano, *Tratados*, p. 110.

A enunciação dos sentidos da revelação e da assistência divina ao homem processa-se sobretudo a partir da explanação dos conceitos de símbolo da fé, baptismo e ministério. Não pertence à presente reflexão descrever as definições e os contextos em que cada um destes conceitos ocorre. Bastará explicitar que eles adquirem, nos *Tratados*, um significado próprio, que se adequa à perspectiva carismática do autor. Centremo-nos, por exemplo, no conceito de símbolo da fé, um dos conceitos mais recorrentes e mais significativos:

«A heresia surge, então, quando cada qual observa mais o seu engenho do que a Deus e decide não seguir o símbolo mas discutir sobre ele, sendo que, se conhecesse a fé, não consideraria nada para lá do signo. Na verdade, o símbolo é assinatura da coisa verdadeira e designar outro símbolo é discutir sobre o símbolo mais do que crer nele. O símbolo é obra do Senhor em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, fé em um só Deus, em virtude do qual Cristo Deus, Filho de Deus, nasceu Salvador, sofreu na carne e ressuscitou por amor ao homem.»<sup>17</sup>

A aceitação total do símbolo apresenta-se como a primeira etapa do percurso cristão. É nas referências ao símbolo da fé e ao baptismo que encontramos enunciações das Pessoas da Santíssima Trindade feitas nos *Tratados*, grande parte delas presentes através de citações das Escrituras. Aqui, o fiel ainda se reconhece como uma espécie de sujeito-passivo de um percurso espiritual, a quem cabe encetar o trabalho purgativo.

A dependência do pensamento de Prisciliano em relação a um património mítico paralelo à narrativa edénica do *Génesis* tem, a este respeito, uma importância particular. Alguns parágrafos acima, referimos as alusões, nos *Tratados*, ao adultério de Eva com Saclas e à criação angélica de uma ordem terrena ilusória. Ora, num trecho do Tratado VI – *Tratado do Êxodo*, lemos igualmente:

«[...] ainda que uma obra especiosa, por uma ou outra razão da sua natureza, recomende a administração das coisas mundanas, todavia, porque é forçoso que o obreiro supere o pensamento de toda a criatura para atingir a glória, sabeí que Deus nada criou desta maneira para si, mas porque, iludido o homem, a natureza demoníaca dos ídolos confundira a simples disposição das obras divinas dividindo-a em lugar, tempo, número, dia, mês, ordem, enquanto, introduzindo famílias de deuses incertos, inscreveu o nome incomunicável de Deus em dias, meses, bestas, aves, madeiras, pedras; e, desta fé, surgiu a guerra, como as criaturas adorassem as formas visíveis nos elementos terreaes e celestes, tendo abandonado o Deus de tanta dádiva [...].»<sup>18</sup>

Por conseguinte, a ascese e o trabalho purgativo não são justificados simplesmente através de uma entrega da vontade humana ao desígnio divino ou de uma purgação dos pecados cometidos, mas sim como a remissão a um estado ontognoseológico primordial. O sentido purgativo é, sobretudo, apresentado como um nível mais elementar de interpretação das Escrituras:

«Assim, como é mais fácil aos convertidos à fé reconhecerem os males dos seus pecados do que compreenderem em si a dádiva divina, e é mais praticável o homem não desejar o pecado do que anelar àquilo que é divino, a ordenação do salmo é a mais apropriada para o aperfeiçoamento dos leitores [...].»<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Idem, *Ibidem*, p. 120.

<sup>18</sup> Idem, *Ibid.*, pp. 141-142.

<sup>19</sup> Idem, *Ibidem*, p. 160.

As narrativas míticas a que Prisciliano recorre constituem a base principal de um pensamento teológico predominantemente unitário. Como já Henry Chadwick diagnosticara, nos *Tratados*, toda a divisão é, por inerência, inferior à unidade: o pecado é definido como o homem dividindo-se a si mesmo e à natureza e separado de Deus; distinguir o eterno do temporal é equivalente a distinguir o uno do dividido, o espiritual do carnal, o verdadeiro do falso<sup>20</sup>. Esta divisão entre eterno e terreno é a raiz do estado carnal. É nesta tensão que Prisciliano estrutura não só o trabalho do fiel, mas também a sua cristologia:

«Assim, tendo o nosso Deus assumido a carne, isto é, a forma do homem e de Deus em si, assinando a alma divina e a carne terrena, mostrou que, enquanto uma parte é da forma do pecado, a outra é a natureza divina; o verbo feito carne para a nossa salvação demonstra que aquela [a forma do pecado] é a arma da iniquidade para o pecado; esta [a natureza divina] é a arma da justiça para a nossa salvação, dado que, invisível se vê, incriado nasce<sup>21</sup>, infinito é contido, quando morre como homem ressurgue como Deus e, se se lamenta como que interrogando a sua alma triste até à morte, já com confiança sobre-humana anuncia que se há-de sentar à direita de Deus, se pede se será possível afastar o cálice de si, logo afirma confiante que há-de bebê-lo como se o houvesse recebido de seu Pai; se como homem se queixa de ter sido abandonado por Deus, logo promete como Deus o paraíso ao ladrão que se confessa; se afirma ser filho, José não é seu pai, se afirma ser filho, a virgem Maria, virgem conceptora antes da concepção, nascida na carne, trouxe ao mundo um milagre, sendo virgem depois do parto. Sendo extremos tão diversos, tão contrários segundo a inteligência humana, a virgindade não estaria de acordo com o parto, a morte com a eternidade, a desconfiança com a exortação, a perturbação com a liberdade: demonstra-se-nos então que aquilo que é segundo o espírito está pronto, aquilo que é segundo a carne é fraco.»<sup>22</sup>

Cristo Jesus, o «verbo feito carne», surge como figura central da teologia de Prisciliano. Se, como vimos, as enunciações da Santíssima Trindade são escassas nos *Tratados*, as referências a Cristo Jesus como Deus, salvador, e unidade do espírito são significativas. O cristocentrismo priscilianista mereceu a atenção de alguns autores, como Henry Chadwick e Xosé Chao Rego<sup>23</sup>, quer enquanto marca da grande importância que os escritos de Paulo têm na eclesiologia e na teologia dos *Tratados*, quer na sua aproximação ao monarquianismo modalista. De facto, como já tivemos oportunidade de referir anteriormente<sup>24</sup>, o cristocentrismo priscilianista expressa-se em termos emotivos e excessivos próprios de alguns trechos das cartas paulinas e de uma postura carismática, procurando atribuir ao Salvador um papel totalizante, quer enquanto mediador entre as instâncias terrena e divina, quer enquanto símbolo da unidade divina. Este tipo de postura discursiva corresponde à já referida formulação teológica pouco intelectualizada do autor dos *Tratados*, assemelhável ao monarquianismo modalista<sup>25</sup>, em que as Pessoas da Trindade se indiferenciam numa só Divindade, que poderá ser expressa através de conceitos como “Deus”, “Cristo”, “Espírito” ou “Verbo”, com diversos atributos e funções<sup>26</sup>. No Tratado VI – *Tra-*

<sup>20</sup> *Priscillian of Avilla – The Occult and the Charismatic in the Early Church*, p. 76.

<sup>21</sup> «inascibilis nascitur»; o termo *inascibilis* surge em Santo Hilário de Poitiers (*Contra Constantium*, 16; *De Trinitate*, 9, 56-7), no contexto da formulação da doutrina da Trindade em oposição ao Arianismo.

<sup>22</sup> Prisciliano, *Tratados*, pp. 140-141.

<sup>23</sup> Xosé Chao Rego, *Prisciliano – Profeta contra o poder*, Vigo, Edicións A Nosa Terra, 1999.

<sup>24</sup> Ricardo Ventura, «Estudo Histórico-Filosófico», in Prisciliano, *Tratados*, pp. 76-77.

<sup>25</sup> Para uma breve história e definição do monarquianismo modalista, cf. G. Bardy, «Monarchianisme», in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (dir. A. Vacant et al.), t. X, 2<sup>me</sup> partie, Paris, 1929, pp. 2193-2210.

<sup>26</sup> No Tratado I – *Livro Apologético* (Prisciliano, *Tratados*, p. 91), encontramos a seguinte versão de I João (5, 7-8), que é, aliás, um dos mais antigos testemunhos da *comma johanneum*: «[...] assim disse João: três são os que testificam

tado do Êxodo, lemos uma enunciação dos atributos de Deus substancialmente próxima das enunciações modalistas:

«Assim, Deus quis que O compreendêssemos ao sofrer por nós na carne: se procuramos em nós o sentido, Deus é um; se [procuramos] a palavra, um é Cristo; se [procuramos] a obra, um é Jesus; se questionamos a natureza, é o Filho; se procuramos o princípio, chama-se Pai; se [procuramos] a criatura: é a sapiência; se [procuramos] o ministério, é o anjo; se [procuramos] o poder, é o homem; se [procuramos] a dignidade, é o filho do homem; se [procuramos] aquilo que foi feito por ele, é a vida; se [procuramos] aquilo que está para além dele, nada, dispondo ele todas as coisas de tal maneira que, sendo uno na totalidade, querendo que o homem fosse uno com ele, não poderá aquele que procura a obra perfeita chegar a outro estado senão àquele em que creia que só há um Deus, cuja onnipotência descobre em si, pelo que é e pelo nome que recebe. [...] e o próprio homem, distinguindo-se, mostrando a Deus tudo o que há em si, importa que se crucifique com a correcção do corpo, para que seja destruída a obra do mundo e para que reconheça o que há que oferecer a Deus e o que há de imaculado no homem, que há que guardar impassível, porque o divino habita em nós.»<sup>27</sup>

Neste trecho, cabe registar alguns aspectos dignos de nota: em primeiro lugar, a referência a Deus como unidade e a Cristo como a palavra ou verbo; em seguida, a alusão à obra do crente como reconhecimento da presença e habitação de Deus no homem. No quadro de uma concepção teológica que se expressa predominantemente sob a perspectiva da relação Homem-Deus, estes aspectos adquirem particular importância. À constante reiteração da totalidade e unidade de Deus, associa-se a afirmação da presença do Verbo no homem, presença essa cujo reconhecimento garante ao homem a salvação. Assim, a concepção soteriológica dos *Tratados* não aponta para uma escatologia consagrada num apocalipse ou num julgamento final, mas sim num reconhecimento de uma instância divina eternamente presente. Nestes termos, a salvação não decorre de um aprofundamento da relação Homem-Deus, mas sim de um aprofundamento de uma identificação ou de um recuo à unidade inicial. O estatuto de pecador ou de homem carnal parece ser, por isso, totalmente reversível em vida:

«[...] aquele que, poderoso, terá triunfado sobre o início, o meio e a consumação do mundo nele operante, reconhece que não veio para estar ligado ao tempo mas para o vencer, e, crendo na eternidade e tornado intemporal, compreende que tudo o que diminui ou aumenta, o sol de dia e a lua à noite, não é a potestade que nos aprisiona, mas a constituição operativa da nossa natureza; e, quando voltarmos à nossa linhagem, tudo o que vivemos se chamará Páscoa do Senhor e não obra do mundo [...].»<sup>28</sup>

No Tratado X – *Tratado ao Povo II*, encontramos também:

«[...] aquele que, convertido à fé de Cristo, reconheça todas as coisas que foram feitas pelo Senhor – as primeiras, as intermédias e as últimas e as que depois virão – distinguirá necessariamente as coisas temporárias das perpétuas, as falsas

---

na terra: água, carne e sangue, e estes três são um; e três são os que testificam no céu: o Pai, o Verbo e o Espírito, e estes três são um em Cristo Jesus.».

<sup>27</sup> Prisciliano, *Tratados*, p. 141.

<sup>28</sup> Idem, *Ibidem*, p. 143.

das verdadeiras e as caducas das certas, uma vez que tenha visto que é linhagem divina, permanecendo Deus consigo uno e indiferenciado, e exultando pelas coisas que não estão sujeitas nem a um exórdio nem a um fim.»<sup>29</sup>

Nestes termos, a formulação modalista esboça um contínuo ontológico entre humano e divino: ao homem cabe reconhecer em si o estado que nos *Tratados* é referido como «ministério», correspondente ao estatuto de anjo<sup>30</sup>, enquanto que Cristo é enunciado como «o homem dos homens»<sup>31</sup>. O enfoque colocado na flexibilidade e na totalidade do Verbo, ainda que enunciado como Cristo, aproxima a teologia dos *Tratados* de uma pneumatologia, em que cabe ao fiel apreender e adequar-se à presença e unidade do espírito divino na instância terrena. O amplo conceito de revelação anteriormente diagnosticado<sup>32</sup>, que implica o reconhecimento da revelação divina nos escritos extra e deuterocanônicos, tem a sua fundamentação nesta concepção teológica totalizante e unitária.

Porém, como já referimos, a concepção de Deus dos *Tratados* surge sobretudo adequada ao registo pastoral e confessional e é praticamente impossível estudá-la e compreendê-la fora desse contexto, porque ele condicionou visivelmente a sua formulação filosófica e discursiva. Daí que autores como Jacques Fontaine, Pinharanda Gomes<sup>33</sup> e Ramon Chao tenham optado por compreender a figura de Prisciliano sobretudo no quadro das suas responsabilidades pastorais específicas no contexto do noroeste da Península Ibérica, mais do que no quadro das polémicas doutrinárias e cristológicas do século IV e, a nosso ver, fazem-no com notáveis resultados. Já autores como Henry Chadwick, Margarida Barahona Simões, para além do devido enquadramento histórico, testaram aproximações ao origenismo e aos reparos de Santo Hilário de Poitiers ao monarquianismo, no entanto, sem obterem resultados conclusivos. Para tal, seria necessário termos um conhecimento mais detalhado da circulação de fontes doutrinárias na Península Ibérica do século III e IV, seu teor e conteúdo. É, todavia, notória a ausência de citações de padres e doutores da Igreja nos *Tratados*, o que, em conjunto com a simplicidade dos termos teológico-doutrinários neles constantes, nos permite apontar uma hipótese: o autor tinha presente diversas lições doutrinárias que foi adoptando ao gosto e necessidade da sua mensagem pastoral e doutrinária de cariz ascético, carismático e místico; o que lemos nos *Tratados* não pode assim ser imputado a mais do que notícias muito vagas do origenismo e da doutrina da Trindade de Santo Hilário de Poitiers. Estas foram ecleticamente digeridas em conjunto com textos provenientes da literatura extra e deuterocanónica, cujas marcas são bastantes mais visíveis.

No Tratado VI – *Tratado do Êxodo*, encontramos um trecho que pode testemunhar um vestígio da leitura alegórica das Escrituras seguindo a proposta de exegese bíblica de Orígenes, na observação de três sentidos:

«Na verdade, aquilo que vos importa compreender é que toda a escritura, em tudo o que diz ou fala, se acha dividida em três obras: ou, destruindo em nós a obra do mundo, castiga o habitáculo [...]; ou, retomando a linhagem divina da alma dá

<sup>29</sup> Idem, *Ibid.*, p. 156.

<sup>30</sup> «Libertos dos números, seremos então chamados, não número da besta, mas medida do homem, que é o anjo, para que se cumpra o que o Senhor diz no Evangelho: os filhos deste século casam-se e são dados em casamento, geram e são gerados; os filhos de Deus, por outro lado, nem se casam nem são dados em casamento, não geram nem são gerados, mas são semelhantes aos anjos de Deus.», Idem, *Ibidem*, p. 145.

<sup>31</sup> Idem, *Ibidem*, p. 102.

<sup>32</sup> Cf. Henry Chadwick, *Priscillian of Avilla – The Occult and the Charismatic in the Early Church*, p. 84; Ricardo Ventura, «Estudo Histórico-Filosófico», in Prisciliano, *Tratados*, p. 74.

<sup>33</sup> Pinharanda Gomes, «Prisciliano. A Gnose Priscilianista», in *História da Filosofia Portuguesa – Patrologia Lusitana*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000, pp. 155-170.



forma às coisas dos dias, dos meses e dos tempos e das vontades, e às coisas que parecem estar separadas devido aos vícios idolátricos do nascimento terreal [...]; ou certamente mostra que Deus é testemunha de Si Mesmo no Homem, que sofreu por nós e é nosso juiz. Por este motivo, querendo que fôssemos consortes da natureza divina, distingui em nós corpo, alma e espírito, numa observação triforme de preceitos [...]»<sup>34</sup>

Não havendo uma correspondência exacta entre a proposta de Orígenes e a do *Tratado do Êxodo*, este trecho deve também ser lido não só tendo em conta o forte acento paulino dos *Tratados*, mas também em conjunto com outras formulações alegóricas que surgem ao longo dos mesmos e que estão bem mais próximas do alegorismo mítico dos textos da literatura apocalíptica judaica e da biblioteca de Nag Hammadi. Entre eles, lemos:

«Assim, quando tomarmos conhecimento dos actos dos santos, devemos conciliar o triunfo da vida boa com a perfeita interpretação dos ditos. Siquém, cuja divisão foi gáudio dos homens e de Cristo, é terra de estrangeiros, onde a filha de Jacob, homem eleito, desfrutando de um passeio a pé, foi presa, enquanto olhava a terra estrangeira, e perdeu a virgindade. Como vingança, Siquém foi castigada com a divisão e subjugada, para testemunho, de forma a que o povo de Deus não se dirigesse mais aos povos estrangeiros.»<sup>35</sup>

O que o autor parece defender é a presença nas Escrituras de um sentido espiritual análogo à linhagem espiritual que o fiel deve procurar em si. A componente mítica desta leitura alegórica torna-se, porém, determinante se tivermos em conta que, à semelhança da literatura apocalíptica judaica e de diversos textos apócrifos, o afastamento do homem em relação à sua componente espiritual é figurado em narrativas da queda da alma ou de divisão e temporalização do divino.

De acordo com esta visão, o homem revela-se, portanto, um agente consequente de uma narrativa do divino. Esta concepção introduz mais um elemento de teologia modalista no pensamento de Prisciliano: para além da identidade, concebe-se uma mutualidade operativa entre Cristo e o Homem que se reconhece de linhagem divina. Esta concepção está patente no cântico que Santo Agostinho (epístola CCXXXVII) reportou ao bispo Cerécio como sendo um dos cânticos cultivados entre as comunidades priscilianistas:

«Quero libertar e ser libertado,  
Quero salvar e quero ser salvo,  
Quero criar [e ser criado],  
Quero cantar [e ser cantado]  
Dançai todos juntos!  
Quero chorar, aplicai-me todos vós os vossos golpes,  
Quero ornar e ser ornado,  
Sou candeia para ti, que me vês,  
Sou porta para ti, quem quer que sejas tu que bates,  
Com o verbo todos iludi, e não sou iludido em coisa nenhuma».

<sup>34</sup> Prisciliano, *Tratados*, pp. 137-138.

<sup>35</sup> Idem, *Ibidem*, p. 161.

Este cântico provém, ao que tudo indica, de *Actos de João*<sup>36</sup>, um texto apócrifo que contém proposições monarquianas retoricamente muito próximas de algumas que encontramos nos *Tratados*. Notem-se, por exemplo, as semelhanças entre o trecho do *Tratado sobre o Êxodo* citado acima (nota 19), a propósito da cristologia priscilianista, e o trecho seguinte, em que Cristo fala aos apóstolos e aos fiéis após a ressurreição:

«Thou hearest that I suffered, yet did I not suffer; that I suffered not, yet did I suffer; that I was pierced, yet I was not smitten; hanged, and I was not hanged; that blood flowed from me, and it flowed not; and, in a word, what they say of me, that befell me not, but what they say not, that did I suffer. Now what those things are I signify unto thee, for I know that thou wilt understand. Perceive thou therefore in me the praising (al. slaying al. rest) of the (or a) Word (Logos), the piercing of the Word, the blood of the Word, the wound of the Word, the hanging up of the Word, the suffering of the Word, the nailing (fixing) of the Word, the death of the Word. And so speak I, separating off the manhood. Perceive thou therefore in the first place of the Word; then shalt thou perceive the Lord, and in the third place the man, and what he hath suffered.»<sup>37</sup>

Analogamente ao trecho do *Tratado do Êxodo*, Cristo, o Verbo divino, é apresentado de forma paradoxal, assumindo, mas superiorizando-se à condição terrena e sofredora. Por conseguinte, *Actos de João* pode admitir-se como tendo sido uma das fontes inspiradoras do autor dos *Tratados*. Porém, o entendimento simultaneamente paradoxal e unitário de Cristo como Verbo divino adequa-se, nos *Tratados*, mais ao trabalho purgativo e de salvação, ao passo que, em *Actos de João*, ele visa o aprofundamento de uma pneumatologia que resgate o *Logos* divino de todos os atributos humanos. Daí que nem sempre seja possível isentar *Actos de João* de um certo docetismo, de acordo com o qual Cristo estaria ausente do corpo de Jesus na crucificação.

Com efeito, não é fácil encontrar vestígios de docetismo nos *Tratados*. À sua postura confessional e pastoral importava sobretudo ver a totalidade do divino sob a perspectiva da mutualidade divino-humano e não da pureza e transcendência do espírito divino. Dispensando a abordagem filosófico-doutrinal dos temas teológicos abordados, o autor dos *Tratados* denota uma postura ascética e mística que, não sendo doutrinariamente codificada à imagem dos Padres da Igreja, procurava forçar os termos de uma visão carismática da imanência do divino.

<sup>36</sup> «The Acts of John», in *The Apocryphal New Testament*, trad. M. R. James, Oxford, Clarendon Press, 1924, <http://www.gnosis.org/library/actjohn.htm>, 94.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 101.