

Mistério da Trindade e Maria em Potâmio de Lisboa (?-c. 360)

Introdução

O ponto de partida do presente artigo é-nos oferecido pelos autorizados estudos de António Montes Moreira sobre o primeiro bispo conhecido de Lisboa. Já numa sua comunicação no V Congresso Mariológico Internacional, realizado em Lisboa entre 2 e 7 de Agosto de 1967, A. Montes chamara a atenção para os *Dois textos Mariológicos de Potâmio de Lisboa*¹, sem entrar muito no significado teológico dos mesmos e sem dispensar grande atenção ao contexto trinitário em que estes textos mariológicos se inserem². Movido sobretudo por interesse de carácter histórico, o estudioso de Potâmio vê, no texto mais importante (isto é, o da *Ep. ad Athanasium*), «uma passagem ocasional que se distingue mais pelo seu valor histórico e estimativo do que pelo seu conteúdo teológico»³.

¹ A. MONTES MOREIRA, *Textus mariologici Potamii olisiponensis*, in *Acta Congressus Mariologici-Mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, III (Roma 1970) 205-211. Sempre que nos referirmos a este artigo, é a partir da sua versão portuguesa: *Dois textos Mariológicos de Potâmio de Lisboa*, in *Itinerarium* 13 (1967) 457-464.

² O que se explica pelo facto de toda a importante investigação deste autor se mover no âmbito histórico. Por outro lado, A. Montes não evoca entre os «textos mariológicos» a segunda parte do texto da *Epistula ad Athanasium*, que não é de menor importância para a nossa temática: «Sit benedicta cum populis, Trinitatis unitate consecrata iustissimis, cuius laude plena est a nunc et in aeterna semper saecula saeculorum».

³ A. MONTES MOREIRA, *Dois textos mariológicos*, 11.

Vale, por isso, a pena retomar estes textos, quanto mais que, finalmente, dispomos da sua edição crítica⁴, situando-os no seu enquadramento teológico e arriscar uma releitura que nos permita recolher o seu real significado, sublinhando a relação entre a mariologia aí implícita e a teologia trinitária que subjaz aos mesmos e que constitui o cerne de toda a questão potamiana.

Estes textos revestem, por isso, não apenas um valor «estimativo» ou histórico, mas adquirem um particular significado, não só pela sua vetustade, uma vez que estamos perante as primeiras expressões escritas da piedade e teologia mariana provenientes do território que corresponde ao actual Portugal, mas sobretudo pelas questões teológicas por eles levantadas e com eles conexas.

O facto de estarmos perante expressões espontâneas e estereotipadas de uma devoção e culto mariano já pressuposto, não diminui a importância destes testemunhos, embora agrave, isso sim, as dificuldades de interpretar textos muito breves, redigidos segundo o peculiar estilo de Potâmio⁵. Mesmo assim, tentaremos, a partir do confronto com outras fontes antigas, oferecer algumas coordenadas para uma leitura abrangente dos mesmos.

Depois de situarmos o autor no tempo e contexto teológico em que se viu envolvido, dedicaremos a nossa atenção a uma leitura e comentário interpretativo dos textos mariológicos de sua autoria.

1. Potâmio de Lisboa e a controvérsia ariana

a) *O primeiro bispo conhecido de Lisboa*

Segundo uma tradição não documentável, o primeiro bispo de Lisboa teria sido um discípulo de Cristo, S. Mâncio (ou Manços), venerado também na diocese de Évora como seu protobispo. O que é lícito pensar é que existam comunidades cristãs em *Olisipo*-Lisboa desde os finais ou mesmo meados do século III⁶. Tal afirmação

⁴ A recente edição crítica na prestigiada colecção *Corpus Christianorum* (cuidada por M. CONTI, *Corpus Christianorum*, LXIX/A, 53-277) veio confirmar a importância da obra de Potâmio e justificar, da nossa parte, a retoma destas «reliquias» mariológicas.

⁵ Cf. M. CONTI, *Corpus Christianorum*, LXIX/A, 127.

⁶ A. MONTES MOREIRA, *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, Lovain 1967, 54; IDEM, *Potâmio, primeiro bispo conhecido de Lisboa*, in *Br. Aug.* 22 (1968) 59.

assenta nalgumas conjecturas, mas baseia-se também em indícios históricos significativos. Um deles é constituído pela presença de mártires em Lisboa já durante a perseguição de Diocleciano (303), durante a qual terão padecido o martírio os cristãos Veríssimo, Máxima e Julia⁷.

A verdade é que só com Potâmio nos movemos em terreno historicamente seguro quanto à presença de comunidades cristãs na actual capital portuguesa. O testemunho do *De confessione verae fidei*, 32 (da autoria de dois luciferianos romanos Faustino e Marcelino, redigido cerca de 383 ou 384) não deixa dúvidas: *Potamius Olyssiponae civitatis episcopis* (CCL LXIX, 368). De facto, Potâmio é, por volta de 355, o primeiro bispo conhecido de Lisboa, data em que, segundo o documento acima referido, o bispo de Lisboa aderiu às teses arianas (CCL LXIX, 368). O seu nome, que embora seja grego não impede a sua origem ibérica ou mesmo olissiponense, está associado à querela ariana que, depois do Concílio de Milão (355), se alargara também ao mundo hispânico.

b) *Potâmio e as discussões trinitárias*

Na primeira referência que as fontes históricas fazem ao bispo olissiponense, este aparece já envolvido nas importantes questões teológicas do seu tempo. Depois dos insucessos dos Concílios de Arles (353) e de Milão (355), nos quais o papa Libério tentara reabilitar Atanásio e resolver a controvérsia cristológica em favor de Niceia, tem início um período difícil para os defensores do dogma niceno. O papa Libério sofre o exílio, e Ósio de Cordova sofre o mesmo destino, ao recusar-se assinar a condenação de Atanásio, o patriarca do partido anti-ariano. Entretanto, Ósio denuncia a apostasia do bispo de Lisboa perante os bispos ibéricos. Potâmio apela então à ajuda do imperador Constâncio que relega Ósio ao exílio e terá confirmado o arianismo de Potâmio (*De confessio verae fidei*, 32, *ibid.*). Por esta altura Potâmio subscrevera uma fórmula herética (*quem pro impia fidei subscriptione, ibid.*) que, provavelmente corresponde ao credo emanado pelo sínodo de Sirmium realizado em Agosto de 357, no qual o bispo lusitano teve um papel importante na defesa das teses arianas. S. Hilário de Poitiers confirma que o bispo olissiponense participou no referido sínodo do qual o

⁷ *Martyrologium romanum ad formam editionis tipicae scholiis historicis instructum*, Bruxelles 1940, 429.

partido anti-niceno saiu vitorioso, atribuindo mesmo ao bispo de Lisboa a redacção da fórmula de Sirmium⁸, onde o *homoousios* é abertamente recusado, por não ser um termo bíblico.

Se o protagonismo que lhe é atribuído por Hilário não pode ser confirmado pela parcimónia das restantes fontes, não restam dúvidas de que Potâmio deu, pelo menos, algum contributo teológico para a elaboração da fórmula anomeia de Sirmium, de que é um dos subscritores e divulgadores⁹. Por esta ocasião, o bispo lusitano escreveu alguns tratados heterodoxos, dos quais apenas sobreviveram algumas palavras duma *Epistula* citada por Febádio, bispo de Agen (Aquitânia). A passagem do bispo de Lisboa ao arianismo é ainda confirmada pelo fragmento de uma *Epistula Athanasii ad Potamium*, referida no *Liber adversus haeresim Felicis* de Alcuino (794).

Depois do concílio que teve lugar em Rimini, em 359, Potâmio regressou à fé de Niceia, como demonstra a sua *Epistula ad Athanasium*¹⁰, e é neste reencontro com a fé ortodoxa que se insere a obra escrita que nos legou o bispo lusitano.

c) *Uma obra significativa*

Da obra de Potâmio, que consta sobretudo de textos homiléticos, nem tudo sobreviveu. Já fizemos referência a uma das suas cartas perdidas da qual se conserva apenas um fragmento citado por Febádio, bispo de Agen que, no seu *Contra Arianos*, transcreve um breve trecho duma *Epistula Potamii* (PL XX, 16). Do período ariano nada mais chegou até nós. Em contrapartida, dispomos de um significativo volume de documentos relativos ao período ortodoxo de Potâmio. A par dos escritos de tipo exegetico (1. *Tractatus de Lazaro*, 2. *Tractatus de martyrio Isaiae Prophetae*), merece particular atenção a sua obra doutrinal exposta em duas *epistulas*: 3. *Epistula ad Athanasium*; 4. *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Nesta última, o autor atesta ter escrito um tratado *De Trinitate*¹¹ que, provavelmente, deve ser identificado com o conteúdo da segunda parte da *Epistula ad Athanasium*.

⁸ Cf. HILÁRIO, *Liber de synodis*, 3 (PL X, 487).

⁹ Cf. HILÁRIO, *Liber de synodis*, 3 (PL X, 487).

¹⁰ A. MONTES MOREIRA, *Le retour de Potamius de Lisbonne à l'orthodoxie nicéenne*, in *Didaskalia* 5 (1975) 303-354.

¹¹ POTÂMIO, *De Substantia*, 2: «Igitur, quia superiori tractatu Trinitatis excusimus lumen...» (CCL, LXIX/A, 209).

Deste grupo de escritos, interessam para os nossos objectivos sobretudo os de carácter doutrinal. Já pelos seus títulos é evidente qual a problemática teológica de fundo: o mistério da Trindade. A *Epistula de Substantia Patris Filii et Spiritus sancti* é um tratado dogmático na mesma linha da *Epistula ad Athanasium*, onde Potâmio retoma e desenvolve a argumentação em defesa da fé nicena e, de modo particular, em prol do vocábulo *substantia* como garante da verdadeira fé (*substantia... quam fidei perplexitas redditur et Trinitatis unitas catenatur*)¹². Por outro lado, Potâmio quer demonstrar a total unidade de substância entre o Pai e o Filho, unidade que é garantida pela unidade de querer e operar¹³.

2. Os primeiros textos mariológicos «portugueses»

a) *Epistula Potamii*

FEBÁDIO (*Phoebadius*), bispo de Agen (Aquitânia), por volta de 357-358, no seu *Liber contra arianos*, que é uma refutação da fórmula filoariana de Sirmium (357), coloca Potâmio ao lado de Valente e Ursácio, como cúmplices na doutrina aí exposta, que, em nome da monarquia divina (*unum constat Deum esse*), acabam por pôr em causa a divindade subsistente do Filho que aparece como um Deus menor face ao Pai¹⁴:

«Sed respiciendum ad Vrsatium et Valentem et Potamium, quia saepenumero iisdem uerbis unicum Deum subdola fraude confessi sunt. Nihil simplex in hac fidei professione suscepi, quae prima fronte ad decipiendos imperitos, credulos, incautos haeretica subtilitate blanditur, pari modo quo ueneni poculum mella commendant. VNVM, inquit, CONSTAT DEVM OMNIPOTENTEM PATREM. Nemo nostrum abnegat, quia nemo ignorat. Sed ut probari ipsorum tractatibus potest, dicimus illos hoc loco non tam unum Deum professos quam unum Patrem omnipotentem. Namque ex eadem constantia Filium nolunt, et Deum tamen Filium confitentur»¹⁵.

¹² CCL, LXIX/A, 211

¹³ Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna*, in *Accademia Nazionale dei Licei* 371 (1974) 133; A. MONTES MOREIRA, *Le retour*, 321. 315-326.

¹⁴ «PATER, inquit, MAIOR ME EST. Merito maior, quia non ipse descendit in Virginem, quod Sabellius noluit, apud quem Pater et Filius ambo non sunt», *Contra arianos*, XIII (PL XX, 22).

¹⁵ FEBÁDIO, *Contra arianos*, III (PL XX, 15).

Depois destas referências genéricas sobre a posição teológica e significativa actividade literária (*saepenumero*) de Potâmio em prol do arianismo, Febádio cita o passo duma *Epistola Potamii* que é a única relíquia do período ariano do bispo de Lisboa. Trata-se de um documento autêntico importante¹⁶ que confirma a adesão de Potâmio ao arianismo e, por outro lado, testemunha a significativa participação do bispo lusitano nas querelas trinitárias do seu tempo.

Febádio denuncia a cegueira e os erros presentes na fórmula de Sirmium, assim como na *Epistula Potamii*, que consistiam em confundir os dois «estados» ou condições de Cristo (*duplicem hunc statum non coniunctum sed confusum vultis videri*). Confundindo as duas substâncias (divina e humana)¹⁷ de Cristo, eles acabavam por negar a Sua divindade: *Et quidquid de homine eius dictum est, Deo adplicatis, ut ipse Deus homini suo inbecillitate societur*¹⁸:

«Et idcirco duplicem hunc statum non coniunctum sed confusum vultis videri, ut etiam unius vestrum, id est *Epistula Potamii*, quae ad Orientem et Occidentem transmissa est, qua adserit: *«carne et spiritu Christi coagulatis per sanguinem Mariae et in unum corpus redactis passibilem Deum factum»*¹⁹.

Potâmio é colocado entre os adeptos do arianismo cujas teses terá subscrito nesta *Epistula*, da qual é referida esta afirmação: «com a carne de Cristo e o espírito coagulado através do sangue de Maria e reduzido a um único corpo, fez-se um Deus passível».

¹⁶ A. Montes refutou convenientemente, na nossa opinião, os negadores da autenticidade desta *Carta, Potamius de Lisbonne*, 134-137.

¹⁷ Arianos e católicos subscrevem a mesma afirmação: «FILIVS DEI HOMINEM DE MARIA SVSCEPISSE, PER QVEM COMPASSVS EST». A diferença reside na interpretação e conseqüências retiradas deste axioma. A passibilidade do Filho de Maria é entendida pelos primeiros como prova da sua inferioridade, Febádio repõe a doutrina ortodoxa, nestes termos: «Ipse enim Dei virtus, habens vitam in semetipso, quod credimus Dominum nostrum ex duabus substantiis constituisse: humana scilicet atque diuina; et ita illi inmortalem fuisse divinam ut mortalem quae fuerit humana: ex una enim natus, ex alia prolatus; ex una immortalis, ex alia mortalis», *Contra arianos*, XIX (PL XX, 27). O apolinarismo precedeu o arianismo ao afirmar que entre o Verbo divino e a carne há uma unidade substancial (como a existente entre o corpo e a alma no homem), donde se deduz que o Verbo não pode ser Deus como o Pai. Por conseqüência, para os arianos Maria é Mãe de um Deus que não é verdadeiramente Deus; para o apolinarismo que defendia «uma só natureza do Verbo Incarnado», Maria é a Mãe de um Deus tornado *passibilis* na carne humana.

¹⁸ FEBÁDIO, *Contra arianos*, IV (PL XX, 16).

¹⁹ FEBÁDIO, *Contra arianos*, V (PL XX, 17).

Uma tal compreensão implicava a deformação do dogma cristológico no que se refere à passibilidade:

«*Non ergo fit Spiritus caro, nec caro Spiritus. Quod isti uolunt egregii doctores, ut factus sit scilicet Dominus et Deus noster ex hac substantiarum permixtione passibilis. Ideo autem passibilem uolunt dici ne ex impassibili credatur*»²⁰.

Claro que não nos é possível avaliar, uma vez que não dispomos do texto da carta na sua íntegra, até que ponto foi o arianismo de Potâmio. Tanto mais que sabemos que a segunda geração dos seguidores das teses arianas é marcada por uma grande variedade de matizes.

Além disso, o erro aqui apontado aos «egregios doutores» é de natureza cristológica e, só indirectamente, diz respeito à trindade. Para salvar a unidade de Cristo os arianos acabam por negar a «divindade estrita do Verbo» ao contrário do que irão fazer os monofisitas que, para salvar a mesma unidade, defendem uma só natureza em Jesus.

Segundo a interpretação de Febádio, Potâmio além de assentar o seu raciocínio no esquema dicotómico *caro-spiritus*, denuncia nesta sua carta a adesão ao esquema cristológico *Logos/Verbum-sarx/caro*, para explicar o mistério da Encarnação como a união do Verbo com a carne humana. Ora este modelo de cristologia, desenvolvido particularmente desde o final do séc. IV em contexto alexandrino, serviu ao arianismo para demonstrar a inferioridade do Filho. Na verdade, ao negar a alma humana de Jesus que é ocupada pelo Logos/Verbo, esta cristologia garantia a unidade de Cristo, e admitia que fossem atribuídas ao Logos/Verbum todas as paixões, emoções e afecções narradas nos Evangelhos. Por outro lado, parecia legítimo a partir daqui concluir que uma natureza divina passível de tais afecções não podia identificar-se com a suma natureza divina do Pai²¹.

Parece evidente que, pelo menos no período em que escreve o texto citado por Febádio, Potâmio adere ao referido modelo cristológico *Verbum-caro* e sustenta uma interpretação ariana deste esquema, apresentando Cristo como *passibilis Deus*, devido à mis-

²⁰ *Contra arianos*, V (PL XX, 16); *Ibid.* XVIII: «*Scimus enim nihil Spiritum Dei passum, dumtaxat suo nomine, quia impassibilis Deus, quia Deus Spiritus... Non ergo passibilis Dei Spiritus, licet in homine suo passus, quem ideo nec in passione deseruit, ut ei pati posse praestaret*» (PL XX, 26).

²¹ Cf. M. CONTI, 79; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 51.

tura entre o espírito (substância divina) e a carne. Como consequência, as fraquezas e fragilidades «psicológicas» de Jesus, das quais o Logos é o agente, mostravam que o Verbo não é consubstancial ao Pai.

Tais teses estão em clara dissonância com a teologia e mariologia ortodoxas: «Cristo padeceu segundo a carne e não segundo a divindade, e a Virgem concebeu, de facto no seu seio e deu à luz um filho que é, por um lado, ‘potência de Deus’ e, por outro, fruto da carne de Maria (*ex ipsa*)»²². Só assim fica salvaguardada a natureza divina do Verbo e, portanto, a sua justa relação com o Pai, e, por outro lado, a sua realidade encarnada com todas as consequências daí derivadas para a soteriologia e para a mariologia.

Estas ideias pouco ortodoxas divulgadas pelos escritos de Potâmio a que Febádio se refere chegaram ao conhecimento de Atanásio, ilustre bispo de Alexandria, imortalizado pelo protagonismo que assumiu no aprofundamento da doutrina trinitária e na defesa da doutrina nicena. Tal facto mostra-nos bem como também o papel de Potâmio não foi insignificante em todo este debate, ao ponto de Atanásio ter mesmo escrito (em latim ou posteriormente traduzida) uma *Episula ad Potamium episcopum* que, infelizmente, não chegou até nós. Deste escrito resta também apenas um fragmento citado por Alcuíno no seu *Liber adversus haeresim Felicis* (cerca de 794). Eis o referido texto:

«Item beatus Athanasius in epistula ad Potamium episcopum, inter caetera: *Quaero itaque abs te, quisquis huius es scrutator arcani, quomodo Deus ex nihilo cuncta condiderit; quomodo hominis costa integrum hominem fecerit; qualiter et aegyptiorum aquas in sanguinem verterit; quomodo de durissima petra liquida fluentia produxerit; qua ratione ille ipse, quem creaturam putas, caro sit factus ex Virgine?*»²³.

Argumentando em defesa da verdadeira fé, o bispo alexandrino, recorrendo a um raciocínio que fazia já parte da apologética tradicional²⁴, evoca os feitos e momentos nucleares da *historia salutis*,

²² AMBRÓSIO, *De incarn. Domin.* 6,51 (PL XVI, 831). Tradução adaptada. Veja-se contexto.

²³ ALCUINO, *Liber adversus haeresim Felicis*, 61 (PL CI, 113). Cf. A. MONTES MOREIRA, *Potamius de Lisbonne*, 159-167.

²⁴ TERTULIANO, *Adv. Marc.* IV, 10, 6: «Ceterum duo iam patres habebuntur, deus et homo, si non uirgo sit mater» (CCLI, 563); Cf. HILÁRIO DE POITIERS, *De Trinitate*, X, 16 (PL X, 355A).

no contexto dos quais insere o mistério do Verbo *ex Virgine*. A afirmação *caro factus est* surge como o culminar de todas as provas contra a doutrina ariana que considera o verbo uma criatura do Pai.

Este erro ariano que fazia do Verbo uma criatura do Pai, é claramente atribuído a Potâmio: *ille ipse, quem creaturam putas*. Contra tal negação da natureza divina do Filho, é evocado o argumento definitivo: *caro factus ex Virgine*; o que prova que o Filho participa da natureza divina²⁵. A concepção virginal aparece, assim no contexto da polémica trinitária, como argumento decisivo na defesa do dogma niceno.

b) *Epistula Ad Athanasium*

INCIPIT EPISTVLA POTAMI AD ATHANASIVM EPISCOPVM AB ARIANIS POSTQVAM IN CONCILIO ARIMINENSI SVBSCRIPSERVNT²⁶.

É sob este título que os manuscritos nos transmitem um texto que parece documentar o regresso de Potâmio à fé ortodoxa, após o concílio de Rimini de 359, onde a grande maioria dos bispos presentes subscrevia o credo trinitário de Niceia. Porém, o título da *epistula*, que chegou até nós incluída num dossier anti-ariano compilado pelos Luciferianos nos finais do séc. IV (CCL LXIX/A, 149-163), não é absolutamente seguro quanto à sua autenticidade e, portanto, não nos oferece bases suficientes para provar a participação do bispo lusitano no concílio de Rimini.

O que é certo é que, como revela o conteúdo da *Epistula ad Athanasium*, quando Potâmio a redige, por volta do ano 359, as suas ideias estão em plena sintonia com a fé ortodoxa. De facto, nesta carta, o bispo de Lisboa defende o vocábulo e a teologia da *substantia* na descrição da relação divina Pai-Filho, assim como a consubstancialidade e unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Embora compreendendo os elementos típicos já consagrados na epistolografia cristã, isto é, uma *inscriptio* inicial (Domino fratri gloriosissimo Athanasio episcopo Potamius) e as doxologias finais,

²⁵ Como diz Hilário de Poitiers: «Parit Virgo, partus a Deo est», *De Trinitate*, II, 27 (PL X, 68). Assim como Agostinho: «natus ex uirgine quia Deus» (*De Trinitate*, XIII, 18).

²⁶ CCL, LXIX/A, 149.

que serão objecto do nosso estudo mais detalhado, todavia, pelo seu conteúdo, esta «carta» aproxima-se mais de um tratado doutrinal, onde Potâmio refuta a argumentação ariana.

Já o facto de a carta ter como destinatário Atanásio de Alexandria reveste um real valor não apenas histórico mas também teológico. Escusado é lembrar o papel do Alexandrino na defesa do dogma trinitário e da geração humana da Virgem Maria na qual vê um argumento a favor da divindade do Verbo²⁷. Aquele que nasceu da Virgem é verdadeiramente Deus e quem nega, como fazem os seguidores de Ario, a geração eterna do Filho (*ex Patre*) e a Sua divindade, está a negar, no mesmo acto, a origem humana *da sempre Virgem Maria (ex Maria semper virgine)*²⁸.

Depois de louvar a coragem e os méritos de Atanásio na defesa da ortodoxia, também o bispo de Lisboa defende, neste escrito, a unidade da Trindade, ao ponto de, por vezes, correr mesmo o risco de identificar as Pessoas divinas. Contra os que querem separar o Senhor Deus Cristo, como se se pudesse cortar em partes a Palavra de Cristo, defende a evidente unidade da Trindade fortemente concatenada (*substantiae fibula concatenata Trinitatis unitate, ut ait 'Ego et Pater unum sumus'*)²⁹. Contra os que se baseiam no passo joanino «is qui me misit maior me est» (Jo 14,28), para afirmar a não consubstancialidade do Filho, argumenta que o Pai é «Maior» que o Filho na medida em que *ordo praeponitur, non substantia separatur*³⁰. O filho fez-se «menor», apenas porque o requeria a economia da encarnação em nosso proveito. O Salvador assumiu um corpo humano para ser visto pelos homens (*hominum corpus induerat, videbatur in corpore*). É «menor» não na natureza, mas enquanto provém do Pai (*auctor Pater*); e é a relação que distingue o *mittens-missus*. Porém, tanto o *mittens* como o *missus* participam da unidade da substância: «*Sed mittens et missi, quia tres unum sunt, de unitate deitatis una substantia est*»³¹. O Pai e o Filho são duas pessoas distintas mas unidas pelo único querer: *duae personae unum tulere iudicium*³².

²⁷ ATANÁSIO, *Oratio De incarnatione Verbi*, 18 (PG XXV, 128); cf. L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, Milano 1991, 103; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, New York 1965, 193-219.

²⁸ ATANÁSIO, *Oratio II contra Arianos*, 70 (PG XXVI, 295).

²⁹ CCL, LXIX/A, 153.

³⁰ CCL, LXIX/A, 155.

³¹ CCL, LXIX/A, 157.

³² CCL, LXIX/A, 161.

Respondendo às razões dos que se recusam a aceitar o termo *substantia* por não ser bíblico, Potâmio mostra, citando Jer 9,10 e outros textos escriturísticos, a inconsistência de tal reserva.

A teologia exposta é, como vemos, claramente aderente à fé de Niceia e em claro contraste com as teses arianas anteriormente subscritas pelo nosso autor.

Potâmio acaba mesmo por anatematizar os hereges que se devem remeter ao silêncio diante do mistério exposto e que é compendiado no texto que encerra a sua carta e que a nós interessa particularmente: «Fique prostrada a serpente [isto é, a heresia]... como se fosse possível cortar em partes o Verbo de Cristo, quis separar Nosso Senhor Jesus Cristo da unidade da Trindade enca-deada pelo laço da substância»³³.

E segue-se, imediatamente, o trecho mariológico que constitui o cerne do presente estudo:

«Sola semper cum laureis suis virgo puerpera Deo,
una nobis columba,
fecunditate numerosior,
usque ad nubes caeli caput coronatum adtollat.
Sit benedicta cum populis,
Trinitatis unitate consecrata iustissimis,
cuius laude plena est a nunc et in aeterna semper saecula saeculorum»³⁴.

Depois desta dupla Doxologia mariana conclusiva, segue-se imediatamente uma invocação da Trindade em forma de bênção: «Beatificet Pater et Filius et Spiritus sanctus» (*ibid.*).

Desta forma, Potâmio encerra com chave de ouro a sua argumentação trinitária, colocando a mariologia como último argumento e chave de toda a questão tratada.

³³ «Obmutescat haeresis aeterno silentio praedamnata divinis ictibus caesa, baratro tartarisque deposita» (CCL, LXIX/A, 163).

³⁴ CCL, LXIX/A, 163. A. Montes Moreira e M. Conti propõem esta pontuação que não coincide com o texto de J.-P. Migne, PL VIII (Paris 1844) 1418: «Sola semper cum laureis suis virgo puerpera, Deo una, nobis columba, fecunditate numerosior, usque ad nubes caeli caput coronatum adtollat.

3. Tentativa de interpretação do texto

A primeira dificuldade com que nos deparamos é a de traduzir estas fórmulas e de interpretar o pensamento escondido por detrás do habitual estilo barroco e pouco claro de Potâmio. Cientes de que outras serão possíveis, arriscamos a seguinte versão:

«Que a única sempre Virgem, Mãe de Deus, nossa única pomba, copiosa na fecundidade, eleve a cabeça coroada com seus louros até às nuvens do céu. Seja bendita entre os povos, consagrada mui merecidamente na unidade da Trindade, a quem é devido o pleno louvor agora e eternamente para sempre, pelos séculos dos séculos. Abençoe(-te) o Pai, o Filho e o Espírito Santo»³⁵.

Tanto pelo texto como pelo contexto, facilmente constatamos estar perante afirmações que não resultam da reflexão teológica do autor, mas são expressões espontâneas que tanto reflectem motivos de fé correntes, como escondem reminiscências de fórmulas e expressões duma piedade e liturgia na qual a Virgem Maria ocupa já um espaço singular.

Isto não retira importância ao texto, antes pelo contrário: tratando-se do primeiro texto mariológico produzido por um autor do nosso território, ele faz-nos eco, em meados do século IV, duma fé mariana que, sendo já espontânea, é conscientemente assumida pelo nosso autor no contexto da polémica trinitária.

O contributo e intenção teológica do autor não deve, por outro lado, ser subestimado; e este consiste sobretudo na associação que estabelece entre o dogma trinitário que acaba de expor e a fé mariana proclamada na doxologia que encerra o seu tratado doutrinal. Tal contributo é tanto mais significativo, na medida em que, nestas expressões densas de fé espontânea, Potâmio corrige as suas anteriores concepções arianas, contra as quais conscientemente evoca agora a doutrina trinitária e mariana da Igreja.

Passemos agora a analisar, passo a passo, os diversos elementos que compõem esta perícopa mariana.

³⁵ Tradução de M. CONTI: «May she be blessed among the nations who are piously faithful to the sacred unity of the Trinity and fully praise her now and forever, world without end...» (162).

a) *Sola semper cum laureis suis virgo puerpera Deo* (sic)

Encontramos aqui duas afirmações paradoxais: maternidade e virgindade de Maria... O termo *virgo* aparece ao lado do vocábulo *puerpera* (parturiente), ambos referidos claramente a Maria. A estes dois atributos aparentemente antagónicos³⁶ estão associados outros dois termos que, colocados logo na abertura da frase, enfatizam o significado do que se segue: *sola-semper*. Assim se releva a condição única e excepcional de Maria, a «única» em que este aparente paradoxo se realizou: «a única virgem que se tornou mãe»³⁷, permanecendo *semper* virgem. Tais prerrogativas surgem como espontâneas expressões de um património eclesial há muito assumido³⁸. A frase de Potâmio traz-nos mesmo à memória uma outra de Agostinho: *Sola ergo Maria est spiritu et corpore mater et virgo*³⁹. Era conveniente, segundo o Hiponense, que a Cabeça da Igreja procedesse de uma Virgem «para significar que os fiéis, seus membros, também deviam nascer, segundo o Espírito, de uma Igreja virgem»⁴⁰.

Este privilégio «único» (*sola*) da Virgem aparece como argumento prova da maternidade divina e da divindade do Filho que Maria deu à luz; o que implica, naturalmente, a total refutação do arianismo. Só na medida em que o Verbo incarnado é verdadeiramente Deus, Maria sua Mãe pode ser denominada *parturiente* de Deus. Assim como o Filho de Deus se fez o que não era (homem) sem deixar de ser o que era (Deus), de semelhante modo também Maria passou a ser o que não era (mãe) sem deixar de ser o que

³⁶ JERÓNIMO, *Epistula* 147,54,4: «non times...ne puerpera virgo te videat, ne mater domini contempletur?» (CSEL XC, 202)

³⁷ CLEMENTE ALEXANDRINO, *Pedagogo*, I,6,42 (Sch 70, 186).

³⁸ Já Santo Inácio de Antioquia, mas sobretudo Tertuliano, no seu *Adversus Marcionem* e no *De carne Christi*, procura responder às dificuldades que surgirão ao longo da história, levantadas por um tal paradoxo: demonstrar que Cristo é verdadeiramente Filho de Maria (natus ex Maria non autem per Maria) e, por outro lado, mostrar que a virgindade de Maria não é incompatível com a afirmação da realidade da sua maternidade; IDEM, *De virginibus velandis*, 1, 3: «regula fidei... credendi in filium eius Iesum Christum, natum ex virgine Maria» (CCL II, 1209); cf. *De praescr.* 13, 3 (CCL I, 197); ORIGENES, *Contra Celsum*, I, 7 (Sch 132, 94). Já no antiquíssimo Símbolo dos Apóstolos encontramos a profissão de fé em Cristo *qui conceptus est de Spiritu Sanctu, natus ex Maria Vergine* (DS 30). O *Símbolo Niceno-Constantinopolitano* reitera esta expressão de fé (DS 325) que traduzia já um património assumido pela tradição cristã.

³⁹ AGOSTINHO, *De virginitate* 6 (PL XL, 399).

⁴⁰ *Ibid.*

era (virgem). Razão pela qual, sempre que se quis pôr em cousa a virgindade de Maria também a divindade do seu Filho acabou por se ver diminuída⁴¹.

O advérbio «semper» exprime outra ideia há muito assumida pela tradição cristã. A expressão *semper virgo* traduz o termo grego ἀειπάρθεον já usado pela antiguidade clássica referido às suas virgens sagradas, como as vestais. Fílon usa frequentemente o termo grego para se referir à sabedoria⁴².

No cristianismo antigo o vocábulo é recorrente para designar as virgens consagradas que, ao contrários das vestais, o eram, de facto, «para sempre»⁴³.

Claro que a expressão *semper virgo* aplicada a Maria adquiria um significado peculiar e único, pelo facto de a sua virgindade perpétua estar associada à maternidade. O termo ἀειπάρθεος começou por ser usado sobretudo em ambiente alexandrino⁴⁴. Em Atanásio já encontramos este epíteto referido a Maria⁴⁵. Dídimo é também um dos primeiros autores a usá-lo, no seu *De Trinitate*. Referindo-se a Maria, afirma que esta «*depois de dar à luz, permaneceu sempre e totalmente imaculada virgem*»⁴⁶. Numa homilia contemporânea do Concílio de Éfeso, atribuída a Cirilo de Alexandria, Maria é já dita «mãe de Deus, e ἀειπάρθεος»⁴⁷. Por volta dos anos 366-370, Epifânio usa já muito espontaneamente este qualificativo referido a Maria⁴⁸. Todavia, em documentos oficiais da Igreja, só no II Concílio de Constantinopla (553) vamos encontrar esse título εἰρηθεος referido à Virgem Maria⁴⁹.

⁴¹ Cf. A. M. GILA, *Divina maternità e verginità perpetua di Maria nella dottrina dei Padri*, in AA. VV., *La vergine Madre nella Chiesa delle origini (sec. I-V)*, Roma 1996, 58.

⁴² Cf. FÍLON, *De fuga*, 50.

⁴³ Cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, I, 38.

⁴⁴ Cf. S. ÁLVAREZ CAMPOS, *Corpus marianum Patristicum*, I-V, Burgos 1970-1979, nn. 570, 601, 703, 722, 733, 749, 772-773, 780, 789, 794, 807, 821, 980, 1050, 3442, 3453, 3817, 3823, 3825, 3874, 3876, 3909, 3916-3917...

⁴⁵ ATANÁSIO, *Oratio II^a contra Arianos*, 70 (PG XXVI, 296 B).

⁴⁶ DÍDIMO, *De Trinitate* III, 4 (PG XXXIX, 332D); *ibid.* I, 27: O Verbo foi «dado à luz inefavelmente pela ἀειπάρθεος» (PG XXXIX,404C).

⁴⁷ Cf. *Homiliae*, PG LXXVII, 992A; 996BC.

⁴⁸ Cf. EPIFÂNIO, *Panarion*, 78,5,5; 23,2; 23,3; 10,13 (PG XLII, 705C; 736A; 716A).

⁴⁹ «Super haec anathematizamus et impiam epistolam, quam dicitur Ibas ad Marim Persam scripsisse, quae denegat Deum Verbum de sancta Dei genitrice et semper virgine Maria incarnatum, hominem factum esse» (MANSI, IX, 377.380).

Nos autores latinos a expressão *semper virgo* é recorrente sobretudo a partir dos inícios do séc. V. Rufino é um dos primeiros testemunhos da presença da expressão *semper virgo* nas fórmulas de fé latinas⁵⁰. Encontramo-la também na profissão de fé de Pelágio⁵¹.

Sem ignorar a excepcional posição de Tertuliano⁵², que negava a virgindade *post partum*, a fé e a piedade cristãs são, como vemos, desde muito cedo, concordes em afirmar a virgindade perpétua da Mãe de Jesus⁵³. Na senda de Tertuliano, Helvídio, um cristão leigo de Roma simpatizante do arianismo, pretendia demonstrar, contra os defensores do ascetismo, que Maria vivera em matrimónio normal e tivera vários filhos depois de Jesus.

Até à polémica suscitada por Joviniano († 406), parece que a Igreja professava, pelo menos implicitamente, a fé na virgindade de Maria, *ante, in partu e post partum*⁵⁴. Contra os negadores da virgindade de Maria *post partum*, Ambrósio escreve, no ano 383, o seu *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*, que se pode considerar o primeiro tratado de mariologia⁵⁵, no qual o bispo de Milão não se cansa de defender a «perpétua» virgindade da Mãe de Jesus⁵⁶.

Porém, a própria reacção provocada pelas ideias tanto de Helvídio, mas sobretudo de Joviniano, mostram bem como as suas

⁵⁰ *Liber de Fide*, 7, 43: «Semper autem virginem dixit santam Mariam, quoniam sicut virgo concepit, sic etiam virgo permanens peperit» (PL XLVIII, 479B). Em Paulino de Nola, encontramos a expressão «virgo perpetua»: *Carmen*, 27, 278: «nam patulos platanus ramos expandit in umbras; / sanctus inumbrata formavit uirgine Christum / spiritus, et storacis puto uirga sit arbore Daudid / prompsit odoratum quae uirgo puerpera florem» (PL LXI, 654).

⁵¹ *Libellus fidei ad Innocentium papam*, 4: «Dicimus in fine saeculorum perfectum naturae nostrae hominem suscepisse ex Maria semper virgine» (PL XLV, 1717B); cf. *ibid.* 4 (PL XLV, 1732C).

⁵² Segundo Tertuliano, Maria é «virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu». Portanto Maria não foi «sempre virgem», uma vez que, quanto ao seu parto, tudo decorreu segundo as leis da natureza (nupsit ipsa patefacti corporis lege), cf. *De carne Christi*, 23 (CCL II, 914-915).

⁵³ Cf. J. A. DE ALDAMA, *Virgo Mater. Estudios de teologia patristica*, Granada 1963, sobretudo, 213-247.

⁵⁴ Cf. J. A. DE ALDAMA, *Virgo Mater. Estudios de Teologia Patristica*, Granada 1963, 49. Joviniano negava a virgindade perpétua de Maria (*in partu*), equiparando a virgindade ao matrimónio. A sua doutrina (*virgo concepit sed non virgo generavit*) foi condenada nos Sínodos de Roma e de Milão, reunidos no ano 393.

⁵⁵ PL XXIII, 193-216.

⁵⁶ *In Ezechielem*, 13,44,2: «Mariam Virginem intellegunt, quae et ante partum et post partum virgo permansit... et quando natus est, virgo permanet aeterna» (PL XXV, 430).

posições estavam longe de representar a fé e sensibilidade enraizada na tradição da Igreja. No Ocidente latino circulam, já no tempo de Potâmio, versões latinas do *Proto-Evangelho de S. Tiago*, onde se defende a perpétua virgindade de Maria.

A verdade é que a polémica levantada por Helvídio parece ter chegado também ao nosso território. Baquiário, um Monge-diácono, natural da Galécia, que viveu entre os séculos IV e V, se não na *Bracara Augusta*, pelo menos, na «faixa ocidental da Península Ibérica»⁵⁷, escreveu, entre 382 e 384, o *De fide libellus*, para se defender das suspeitas de heresia de que era acusado. Neste opúsculo contemporâneo de Potâmio, Baquiário refuta o erro de Helvídio, afirmando claramente a virgindade de Maria *ante et post partum*:

«Filiu quoque credimus in novicimis diebus natum esse de Virgine et Spiritu Sancto... Virginem quoque de qua natum scimus, et *virginem ante partum et virginem post partum*, ne consortes helvidiani erroris habemur»⁵⁸.

Potâmios insere-se, portanto, nesta consolidada herança que vê em Maria a mulher «única» devido à condição «única» do Filho que gerou⁵⁹.

A esta associação da *virgo* à *puerpera Deum* aparece também em S. Jerónimo, tanto referida a Maria⁶⁰ como à Igreja⁶¹ e noutros autores contemporâneos⁶². Virgindade e Maternidade surgem sem-

⁵⁷ M. MARTINS, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga (séculos IV-VII)*, Porto 1950, 130.

⁵⁸ BACHIARIUS, *De fide libellus* (PL XX, 1028-1029).

⁵⁹ ORÍGENES, *Com. Carta aos Romanos*, 3, 10: «relativamente a todos os homens é justo afirmar que nasceu *através de mulher*, porque antes de ser dado à luz de uma mulher, teve a sua origem num homem. Cristo, pelo contrário, cuja carne não teve origem da semente de homem, é justamente definido como aquele que é gerado *de mulher*» (PG XIV, 956-957). AMBRÓSIO, *Ep.* 15, 4: «*Quae potuit ergo virgo concipere, non potuit virgo generare, cum semper conceptus praecedat, partus sequatur?*» (CSEL LXXXII, 305).

⁶⁰ JERÓNIMO, *Ep.* 108, 10: «et ego, misera atque peccatrix, digna sum iudicata deosculari praesepe, in quo dominus paruulus uagiiit, orare in spelunca, in qua virgo puerpera deum fudit infantem?» (PL XXII, 885).

⁶¹ JERÓNIMO, *Ep.* 77, 2: «ego, diuersorii bethlemitici et praesepis dominici amator, in quo uirgo puerpera deum fudit infantem, ancillam christi non de nobilitate ueteris historiae, sed de ecclesiae humilitate producam» (PL XXII, 691). Esta carta foi escrita no Verão de 400.

⁶² PAULINO DE NOLA, *Carmen*, 28, 278: «nam patulos platanus ramos expandit in umbras; / sanctus inumbrata formauit virgine Christum/spiritus, et storacis puto virga sit arbore David / prompsit odoratum quae virgo puerpera florem [isto é o Verbo divino]» (PL LX, 663).

pre lado a lado, quer no que se refere a Maria⁶³, como quando se fala da Igreja⁶⁴. O vocábulo escolhido, «puerpera» (de *puer*+*pario*)⁶⁵ e não «mater», está de acordo com o habitual apreço de Potâmio pelas expressões de «realismo e expressionismo»⁶⁶ e serve para traduzir a realidade incarnada do Verbo e negar qualquer interpretação doceta da Encarnação. «Puerpera Deo» designa aquela que deu à luz Deus, segundo o realismo médico associado ao conceito. O termo mais próximo é o *Dei genetrix* ou o grego Θεοτοκος que os alexandrinos e, particularmente, S. Atanásio⁶⁷, já usam no contexto anti-ariano⁶⁸.

Por outro lado o complemento que lhe está associado (*Deo*) coloca de lado o erro extremo do arianismo. Além disso, o termo também pode ter sido escolhido por designar imediatamente a mulher jovem que dá à luz o primogénito, e, como tal, merece especial louvor: *Laudantur primo prole puerpera*, já diziam os antigos⁶⁹.

⁶³ FULGÊNCIO RUSPAS, *Ep.* 3,6: «Hic est autem unigenitus dei filius, unigenitus etiam virginis filius, unus omnium sacrarum uirginum sponsus, sanctae uirginitatis fructus, decus et munus; quem corporaliter sancta uirginitas peperit; cui spiritaliter sancta uirginitas nubit; a quo sancta uirginitas fecundatur, ut perseueret intacta; a quo decoratur, ut permaneat pulchra; a quo coronatur, ut regnet perenniter gloriosa» (PL LI, 21).

⁶⁴ AMBRÓSIO, *De uirginibus*, I,6: «Sic sancta ecclesia immaculata coitu; fecunda partu, uirgo est castitate, mater est prole» (PL LII, 557); PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo* 130: «Nemo miretur si sancta ecclesia, si uirgo mater que numerosas suboles caelesti fecunditate diffundet...» (PL LII, 557).

⁶⁵ De facto, este é o termo mais cru para designar as entranhas maternas, o útero onde se gera o feto humano. Cf. TERTULIANO, *De anima*, 6: «unici uteri puerpera numerosa», CCL II, 788); AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, VI,6,10. Note-se que este conceito designa de preferência a mãe jovem que dá à luz o primogénito: ISIDORO DE SEVILHA dirá que «puerpera uero, quae primum puerum enixa est, et in annis puerilibus parit», *De differentiis uerborum*, 448, 55 (PL LXXXIII, 55).

⁶⁶ Cf. M. CONTI, 127.

⁶⁷ Cf. *Contra Arianos* 14. 29 (PG XXVI, 349, 385); *Vita Antonii* 36 (897).

⁶⁸ É significativo que o termo «Theotokos», apareça provavelmente pela primeira vez na carta conciliar que Alexandre de Alexandria († 328) dirigiu aos seus colegas bispos para lhes comunicar a deposição de Ario (*Epistulae*, 12: ἐκ τῆ Θεοτόκου, PG XVIII, 568C). O título «Theotókos» pressupõe o princípio trinitário da comunicação dos idiomas ou propriedades da natureza humana assumida por Deus. Maria deu à luz Deus que, no seu seio maternal se apropriou pessoalmente da natureza humana.

⁶⁹ HORÁCIO, *Carm.* 4,5,23, citado por ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologiarum libri* XX, 11, 2,14: «Puerperae sunt, quae annis puerilibus pariunt. Vnde et Horatius: Laudatur primo prole puerpera [nato]. Et dictae puerperae uel quod primo partu grauantur, uel quod primum pueros pariunt» (PL LXXXII, 415).

Potâmio quer assim, nesta doxologia, exaltar a maternidade divina da Virgem Maria que deu à luz o primogénito de uma numerosa prole (*fecunditate numerosior*), condensando numa fórmula breve todo o mistério da encarnação e da Igreja que tem Maria como seu arquétipo⁷⁰. Ao mesmo tempo, seguindo a teologia de Atanásio, propõe na virgindade de Maria um sinal e prova da divindade do seu Filho⁷¹. Se Potâmio evoca Maria apenas nesta breve *laus* conclusiva do seu tratado, é para, através da doxologia da Mãe de Deus, glorificar o Filho que Maria deu à luz.

b) *Una nobis columba*

Continuando a tentar interpretar esta espécie de mosaico de ábside basilical na qual se representam os mistérios centrais da fé eclesial⁷², deparamo-nos com o primeiro enigma: *una nobis columba*. Quem é e que significa esta *comumba*?

Na cultura e sabedoria antigas a «pomba» simbolizava a virtude da castidade, pela sua fidelidade a um mesmo companheiro por toda a vida⁷³, e, pelo facto de não dispor de fel, segundo a zoologia do tempo, era o símbolo da comunhão, unidade e concórdia⁷⁴. Na literatura do tempo não encontrei nenhum paralelo aplicado a

⁷⁰ A mesma glorificação que encontramos no *De Trinitate* de S. Hilário, redigido pela mesma altura: «Multitudo exercitus caelestis in laudem puerperii concurrat...» (II,27, PL X, 68).

⁷¹ Cf. ATANÁSIO, *Oratio De incarnatione Verbi*, 18 (PG XXV, 128).

⁷² Veja-se a interessantíssima descrição da representação da Trindade feita por Paulino de Nola, na ábside de uma das suas basílicas, onde encontramos motivos iconográficos e semânticas coincidentes com o nosso texto: «absidem solo et parietibus marmoratam camera musiu inclusa clarificat, cuius picturae hi versus sunt: **Pleno coruscat trinitas** mysterio: / Stat Christus agno, uox patris **caelo** tonat / Et per **columbam** spiritus sanctus fluit. / Crucem **corona** lucido cingit globo, / Cui **coronae** sunt corona apostoli, / Quorum figura est in **columbarum** choro. / Pia **trinitatis unitas** Christo coit / Habente et ipsa **trinitate** insignia: / Deum revelat uox paterna et **spiritus**, / Sanctam fatentur crux et agnus victimam, / **Regnum** et **triumphum** purpura et **palma** indicant. / Petram superstat ipse petra **ecclesiae**, / De qua sonori quattuor fontes meant, / Euangelistae uiua Christi flumina», *Epistula* 32, 10 (PL LXI, 336).

⁷³ Cf. CIPRIANO, *De Catholicae ecclesiae unitate*, 9; F. SÜHLING, *Die Taube als religiöses Symbol in christlichen Altertum*, Freiburg 1930, passim.

⁷⁴ APPONIUS, *Cant.* 9: Quae ut caput omnium animarum sanctarum, Verbo Dei non adoptiue aut ad tempus sed corporaliter unita, manente materia unum cum eo effecta, deuitans omnia peccatorum opera, carens omni malitia, columba dicitur et perfecta» (CCL XIX, 217); *Ibid.* 3: «... et lumina columbarum oculis comparantur, et illi creaturae comparantur quae mansuetudine, fecunditate, acumine visus, velocitate pennarum omnibus pene aligeris animantibus praestantior invenitur» (*ibid.* 269).

Maria. Porém, a relação entre a castidade e a virgem é aqui evidente e encontra-se noutros textos posteriores⁷⁵. Outro significado óbvio associado à pomba tem a ver com o momento do baptismo de Jesus no qual o Espírito Santo desceu no Jordão, fazendo-se então presente toda a comunhão da Trindade⁷⁶, o que autorizará a tradição a ver neste animal o símbolo do Espírito Santo⁷⁷.

Claro que deste significado e lugar bíblico se passou facilmente a um outro passo do *Cântico dos Cânticos* 6, 8-9, e a uma interpretação agora eclesiológica do mesmo símbolo animal. Tertuliano já se referira à Igreja como a *nostrae columbae domus*⁷⁸, vindo na «pomba» a *figura Spiritus Sancti*⁷⁹. O paralelismo das expressões (*una nobis columba-nostra columbae domus*) parece reforçar a leitura eclesiológica deste passo. Será a partir de Cipriano que o referido trecho do *Cântico dos Cânticos* passará a ser interpretado preferentemente em chave eclesiológica, mas sempre na medida em que a Igreja é a morada do Espírito e das suas virtudes (unidade, concordia, fidelidade...):

«Idcirco et in columba venit spiritus sanctus. Simplex animal et laetum est: non felle amarum, non morsibus saeuum, non unguium

⁷⁵ Cf. A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout 1966, 242.

⁷⁶ AMBRÓSIO, *De sacramentis* I,5,19: «Ergo descendit in aquam Christus, et spiritus sanctus sicut columba descendit, pater quoque deus locutus e caelo est: Habes praesentiam trinitatis» (PL XVI, 423); PSEUDO-CIPRIANO, *Ad Novatianum*, 3: «euntes evangelizate gentibus, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti, hoc est, ut trinitas illa, quae sub noe per columbam figuraliter operata est, haec nunc in ecclesia per nos spiritaliter operetur» (CCL IV, 140).

⁷⁷ TERTULIANO, *De baptismo*, 8, 3: «Tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit super que baptismi aquas tanquam pristinam sedem recognoscens conquiescit columbae figura delapsus in dominum, ut natura spiritus sancti declararetur per animal simplicitatis et innocentiae, quod etiam corporaliter ipso felle careat columba ... eadem dispositione spiritalis effectus terrae id est carni nostrae emergenti de lauacro post uetera delicta columba sancti spiritus aduolat pacem dei adferens emissa de caelis ubi ecclesia est arcae figura» (CCL I, 283); IDEM, *De carne Christi*, 3: «Qui spiritus cum hoc esset, tam uere erat et columba quam et spiritus...» (CCL II, 877); AMBRÓSIO, *De Abraham*, II, 8: «quod in columba spiritalis gratia sit» (PLXIV, 908); IDEM, *Apologia David*, VIII, 43: Pennae enim columbae deargentatae aeternam illam significant potestatem et columbae uolatus sancti spiritus praesentiam declarauit» (PL XIV, 507); APPONIUS, *Cant.* 4: «Cuius coniunctione perfecta et columba probatur: columba, uirtutibus Spiritus sancti cum operatione in omnibus coaequata; perfecta autem, Dei Patris omnipotentiam in omnibus obtinendo» (PLS I, 861).

⁷⁸ *Adv. Valentinianos* 3,1 (CCL II, 754).

⁷⁹ *De Baptismo*, 8,4 (CCL I, 283).

laceratione violentum; hospitia humana diligere, unius domus consortium nosse; cum generant simul filios edere, cum comitent volatibus invicem cohaerere; communi conversatione vitam suam degere, oris osculo concordiam pacis agnoscere, legem circa omnia unianimitatis implere. Haec est in ecclesia noscenda simplicitas, haec caritas obtinenda: ut columbas dilectio fraternitatis imitetur, ut mansuetudo et lenitas agnis et ovibus aequetur»⁸⁰.

Jerónimo, na polémica com Joviniano, socorre-se também do *Cântico dos Cânticos* para defender a virgindade perpétua de Maria⁸¹.

Por outro lado, desde cedo Maria, enquanto virgem e mãe aparece como o *typus* da Igreja⁸². Clemente Alexandrino referindo-se a «Cristo como fruto da Virgem», evoca o «uno Pai de todos, e o uno Verbo de todos, assim como o uno Espírito Santo e a única virgem que se tornou mãe que, continua o Alexandrino, posso chamar Igreja»⁸³.

⁸⁰ CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 9 (CCL III/A, 255-256); AMBRÓSIO, *Expos. Ev. Lucam* 2,78 «docuit me cuius typus columba illa fuerit, qui nunc descendere dignatus est in specie columbae, docuit in illo ramo, in illa arca typum fuisse pacis et ecclesiae, quod inter ipsa mundi diluuii spiritus sanctus ad ecclesiam suam pacem adferat fructuosam» (PL XV, 1663); RUFINO, *Expositio symboli*, 37: «De hac autem ecclesia, quae fidem christi integram seruat, audi quid dicit spiritus sanctus in canticis canticorum: una est columba mea, una est perfecta genetrici suae» (PLXXI, 374); AMBRÓSIO, *De isaac*, VII, 59: «laudatur praeterea, quod fidelis, quod uerbo potens, quod fructibus fecunda diversis, quod una sicut columba habens spiritus unitatem, in qua sit pax, quae fecit utraque unum et quae non sit composita ex diversis elementis discretas conpugnantis quae naturae. quid enim tam diversum quam ignis et aqua, aer et terra, ex quibus corporis nostri creatura consistit? anima autem benedicta omnis simplex, quae imitatur dicentem: ut omnes unum sint, sicut tu, pater, in me et ego in te, ut ipsi in nobis unum sint; haec enim est consummatio atque perfectio» (PL XIV, 550).

⁸¹ JERÓNIMO, *Adv. Iovinianum*, I, 30-31 (PL XXIII, 251-254). AGOSTINHO, *Sermo* 195, 2: «est ergo Ecclesiae, sicut Mariae perpetua integritas et incorrupta uirginitas» (PL XXXIX, 2108).

⁸² CLEMENTE ALEXANDRINO, *Pedagogo*, I,6 (PG VIII, 301); AMBRÓSIO, *Expos. Ev. Lucam*, II, 7: «bene desponsata, sed virgo, quia est ecclesiae typus, quae est immaculata, sed nupta. concepit nos virgo de spiritu, parit nos virgo sine gemitu» (PL XV, 1635-1636); AGOSTINHO, *Sermo* 25: «ipsius [ecclesiae] typo Maria uirgo praecessit» (G. MORIN, 163).

⁸³ CLEMENTE ALEXANDRINO, *Pedagogo*, I, 6, 42; e continua: «uma única virgem se torna Mãe... só esta mãe não aleitou, pois só ela não se tornou mulher, mas é ao mesmo tempo virgem e mãe, intacta como virgem, cheia de amor como mãe e chama a si os seus filhos que nutre com um santo leite, o Logos, que convem aos infantes» (PG VIII, 301).

c) *fecunditate numerosior*

A ideia da fecundidade era já sugerida pela imagem da pomba: *nihil columbis fecundius*, garantiam os antigos⁸⁴.

Esta referência à copiosa fecundidade diz respeito, em primeiro lugar, «à excelência da fecundidade de Maria manifestada pela sua divina maternidade», como demonstram as palavras de Pedro Crisólogo (380-450): *Cum desponsata esset maria mater: uirginitate sponsa, fecunditate mater*⁸⁵. Porém, a pregação patrística já nos habituou a associar naturalmente a fecundidade da Mãe do Senhor à fecundidade da Igreja, também ela virgem e fecunda nos filhos que espiritualmente gera para o Pai. «Existe, diz Clemente Alexandrino, uma criatura que é mãe e virgem, que com alegria chamamos Igreja»⁸⁶. Assim sendo, podemos ver nesta expressão também uma «esboçada referência à maternidade espiritual da Virgem em relação a todos os cristãos»⁸⁷. Isto na medida em que a maternidade espiritual é inseparável da maternidade divina e da maternidade eclesial. De facto, por obra do Espírito Santo (*columba*), foi dando à luz o único gerado do seu ventre virginal que através de Maria se deu aos homens e tornou fecundo o seio virginal da Igreja⁸⁸.

Desde Tertuliano e Ireneu que esta ideia é frequente nos teólogos cristãos: no nascimento de Cristo o homem recebeu um novo

⁸⁴ M. TERÊNCIO VARRÃO, *Res rusticae*, 3, 7: «nihil columbis fecundius».

⁸⁵ *Sermo* 146 (PL LII, 592B); IDEM, *Sermo*, 73: «...quanto magis hodie nos in hymnis spiritalibus convenit exultare uel canticis, quando uirginei germinis ablactura numerosa fecunditas?» (G. MORIN, 249).

⁸⁶ CLEMENTE ALEXANDRINO, *Pedagogo*, I, 6, 42 (PG VIII, 300). PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo*, 130 (PL LII, 556); CIPRIANO, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 5: «Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur... numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine» (CCL III/A, 253). Esta ideia é recorrente na pregação de S. AGOSTINHO: «In ipsius [ecclesiae] typo Maria virgo praecessit. Unde, rogo vos, Maria est Mater Christi nisi quia peperit membra Christi? Vos quibus loquor, membra estis Christi: Quis vos peperit? audio vocem cordis vestri: Mater Ecclesia. Mater ista sancta honorata, Mariae similis et parit et virgo est. Quia parit, per vos probro: ex illa nati estis», *Sermo*, 25 (G. MORIN, 163). *De sancta uirginitate* 2: «Ecclesia quoque et mater et virgo est... Maria corporaliter caput huius corporis [ecclesiae] peperit: Ecclesia spiritaliter membra illius capitis parit. In utraque uirginitas fecunditatem non impedit; in utraque fecunditas uirginitatem non adimit» (PL XL, 363).

⁸⁷ A. MONTES MOREIRA, *Dois textos mariológicos*, 473.

⁸⁸ Este o sentido sugerido pelo texto de Ambrósio: *Expos. Ev. Lucam* II, 56: «sed ille sanctus, per quem figuram futuri mysterii pia legis diuinae praescripta signabant, eo quod solus sanctae ecclesiae uirginis ad generandos populos dei immaculatae fecunditatis aperiret genitale secretum. hic solus aperuit sibi uulnam».

nascimento, surgiu uma nova humanidade regenerada no Homem-Deus, o Filho de Deus dado à luz por Maria.

Segundo Atanásio, do qual o pensamento de Potâmio é decerto devedor, a virgindade de Maria da qual nasceu Cristo é garantia e causa exemplar do nosso re-nascimento espiritual:

«Portanto, no homem que nascia de Maria Mãe de Deus, pode dizer-se que nasce Aquele que confere a existência aos outros nascidos: e nascia para transferir para si o nosso nascimento, para que nós, sendo apenas terra, não voltássemos ao pó, mas, unidos ao Verbo divino, sejamos por Ele conduzidos ao céu»⁸⁹.

Cristo *qui primus de virgine natus est* é a cabeça, o primogénito de uma multidão de filhos regenerados pela sua Esposa que é também Virgem e Mãe. Assim, Maria é a prefiguração da Igreja dando à luz o primogénito da nova humanidade. Por isso, ela é chamada a «verdadeira Mãe dos viventes»⁹⁰.

O que em Maria se iniciou é continuado e completado na Igreja, na medida em que ela é o arquétipo da fecundidade eclesial e do crescimento espiritual de todos os que acolhem a Palavra⁹¹.

d) *Cum laureis... usque ad nubes caeli caput coronatum adtollat*

Depois de se ter referido à «numerosa fecundidade», aparece esta exclamação de exaltação e triunfo⁹². Como diz Ambrósio, «*gloria enim patrum, filii*»⁹³.

A ideia da «coroação» e glorificação fora já sugerida pela expressão anterior (*cum laureis*). A humilde serva do Senhor é agora exaltada, como reza o *Magnificat* de Maria e da Igreja: «*dum humiliatur adtollitur, dum reciditur coronatur*»⁹⁴. Em Maria, a humani-

⁸⁹ *Oratio III contra Arianos*, 33.

⁹⁰ TERTULIANO, *De anima* 43 (CCL II, 847); IRENEU, *Adv. haer.* III, 10, 2; III, 19, 3; III, 23, 2 (Sch 211, 118; 318; 448).

⁹¹ AMBRÓSIO, *Expos. Ev. Lucam*, II, 26: «*si secundum carnem una mater est christi, secundum fidem tamen omnium fructus est christus; omnis enim anima accipit dei uerbum, si tamen immaculata et immunis a uitiis intemerato castimoniam pudore custodiat*» (PL XV, 1561).

⁹² ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiarum libri XX*, 17, 11, 1: «*id est caput, anti- quorum triumphantium coronabatur*» (PL LXXII, 638).

⁹³ AMBRÓSIO, *Com. in Ez.* 4, 16.

⁹⁴ AMBRÓSIO, *Exp. Ev. Luc.* 9 (PL XV, 1886).

dade é exaltada à estatura divina, pelo mesmo «Senhor que ama o seu povo e coroa os humildes com a vitória» (Sl 49,4).

Já na mentalidade antiga a coroa andava associada às virgens⁹⁵. Também o cristianismo antigo atribuía, a par dos mártires, igualmente às virgens a coroa, pela vitória da sua virtude⁹⁶.

Na Bíblia a coroa aparece como prémio e corolário da fidelidade a Cristo (2 Tm 4,7-8). O livro do *Apocalipse* fala de uma mulher que tem sobre a sua cabeça «uma coroa de doze estrelas» (*mulier... in capite eius corona stellarum duodecim*) (12,1). A tradição viu e, não sem continuadas discussões exegéticas, continua a ver neste passo uma referência a Maria⁹⁷.

É uma expressão de exaltação ou de entronização de Maria como Rainha dos céus (*ad nubes coeli*) e da terra (*cum populis*). Sabemos que a iconografia mariana, desde muito cedo, associa a coroação de Maria à sua assunção⁹⁸. A coroa real é, nas ábsides das basílicas antigas, atribuída à *Theotokos*⁹⁹.

Com certeza seria anacrónico ver nestas expressões já a referência à Assunção ou à doutrina da realeza de Maria, tal como é exposta na encíclica *Ad coeli Reginam* de Pio XII. Porém, fica pelo menos confirmada a argumentação daquele Pontífice que garantia que a realeza de Maria tem fundamento «nos mais antigos documentos da Igreja e nos livros da sagrada liturgia» (*Prólogo*).

e) *Sit benedicta cum populis, Trinitatis unitate consecrata iustissimis,*

A iconografia da coroação de Maria, associa sempre a Trindade a este privilégio da Mãe de Deus. Uma vez é o Pai que impõe a coroa, outras vezes é o Filho ou as três Pessoas em simultâneo. O que manifesta o nexo entre a coroação e a *consecratio* trinitária de Maria.

⁹⁵ SÉNECA, *Agmemno*, v. 311: «Tibi festa caput / turba coronat, tibi virgineas, / laurum quatiens...»; cf. FIRMICO MATERNO, *De errore*, 28, 4.

⁹⁶ CASSIODORO, *Institutiones*, I,32,4: «scientes quia non solum in agone sanguinis aut in virginitate carnis positae sint coronae...»; cf. CIPRIANO, *De mortalitate*, 26.

⁹⁷ Cf. F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, Roma 1968, sobretudo pp. 40-52; J. MCHUGH, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris 1977, 444ss.

⁹⁸ Por exemplo na ábside da Basílica de Santa Maria em Transtevere, em Roma.

⁹⁹ Como na Basílica inferior de S. Clemente, em Roma.

Nesta segunda expressão doxológica, Potâmio estabelece uma significativa associação entre os atributos já dedicados a Maria (virgindade e maternidade/fecundidade divina de Maria) e o mistério da Trindade una e inseparável. Deste modo «Potâmio parece querer afirmar que a divina pureza da virgem só pode ser venerada por aqueles que guardam a fé na absoluta unidade da Trindade»¹⁰⁰.

O verbo «benedicere» pode significar «louvar» (*laus plena*), mas pode também equivaler a «santificar» ou consagrar (*consecrata*). Os dois vocábulos andam frequentemente associados no vocabulário litúrgico¹⁰¹. De facto, a *consecratio* não é senão o efeito da *benedictio*¹⁰². Por outro lado, tanto a *benedictio* como a *consecratio* são feitas geralmente em nome das três Pessoas divinas¹⁰³. Também o mistério de Maria Virgem e Mãe só pode acontecer pela acção «consagrante» da Trindade sempre unida.

Por outro lado, é evidente que esta aclamação *sit benedicta com populis* é um eco directo das expressões que o Evangelista Luca coloca na boca do Anjo e de Isabel: *benedicta tu inter mulieres* (Lc 1,28.42) e do *Benedictus* de Maria (cf. *Ibid.* 1,48).

Maria é declarada «bendita» precisamente porque foi «consagrada», isto é, dedicada totalmente à Trindade una¹⁰⁴. O termo «consecrata» descreve a acção una e conjunta da Trindade. De facto, Maria é a Eleita de Deus Pai para ser morada do Verbo, por obra do Espírito Santo. Assim como Cristo foi ungido no momento seu baptismo¹⁰⁵, assim também a Maria foi «consagrada» para a missão

¹⁰⁰ M. CONTI, 57.

¹⁰¹ Cf. A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, 145. 204-206. 490.

¹⁰² AMBRÓSIO, *De mysteriis*, 9, 54: «ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur» (SCH 25, 126).

¹⁰³ AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus, quaestio* 81: «cui numero trinitas additur, quia omnis ista perfectio in nomine patris et filii et spiritus sancti consecrata est»; *Concilia Africae, Concilium carthaginense*, 390: «ut trinitatem quam nostris in sensibus consecratam retinemus, patris et filii et spiritus sancti unitatem, quae nullam noscitur habere differentiam, sicut didicimus, ita dei populos instruamus».

¹⁰⁴ AGOSTINHO, *Sermo Dinis* 25, 7: «Beata ideo Maria beata erat, quia audivit Verbum Dei et custodivit» (*Misc. Agost.* I, 162). PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo* 130: «Adest ipsa etiam mater christiani perennis et fidelis imperii, quae dum fide, opere misericordiae, sanctitate, in honore trinitatis beatam sectatur et imitatur ecclesiam, procreare, amplecti, possidere augustam meruit trinitatem» (PL LII, 557).

¹⁰⁵ Também os cristãos são «consagrados» no seu baptismo, pela invocação da Trindade; AGOSTINHO, *Sermo* 51: «et quamvis esset illud baptismum iohannis; in eo tamen sensibiliter apparuit trinitas patris et filii et spiritus sancti, qua consecratus est ipsius christi baptismus, quo baptizandi erant futuri christiani» (P. VERBRAKEN, 38).

de ser a «Serva do Senhor» desde o momento em que, foi escolhida pelo Pai, para, por obra do Espírito Santo, conceber e dar à luz o Verbo divino.

f) *Cuius laude plena est a nunc et in aeterna semper saecula saeculorum*

Trantando-se de uma fórmula estereotipada, habitualmente recorrente no epílogo de um escrito¹⁰⁶, esta não reveste um significado específico particular. O âmbito semântico continua a ser o da *laus*¹⁰⁷ já enunciada na sequência:

Sola semper cum laureis... usque ad nubes caeli caput coronatum adtolit.

... cuius laude plena est nunc et in aeterna...

Esta *laus plena* e perene (*in aeterna semper saecula saeculorum*) é enfatizada pela acumulação de locuções temporais que alargam esta *laus plena* do agora histórico (*nunc*) para a liturgia celeste e eterna na qual Maria ocupa um lugar único.

Tendo aceitado fazer-se a «serva do Senhor», a Virgem Mãe foi, por isso, exaltada e coroada como uma verdadeira «rainha» a quem é devido o louvor pleno e perpétuo. De facto, ela inaugurou a vitória messiânica do fim dos tempos. Maria aparece como a charneira entre o tempo dos homens e a eternidade da trindade, entre o *nunc* e o *semper*¹⁰⁸. Assim se realiza a profecia: «*Ecce ex hoc beatam me dicent omnes generationes*»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Por exemplo, AMBRÓSIO, *De bono mortis*, 12, 57 «quoniam ipse est plenitudo divinitatis et ipsi est decus gloria perpetuitas a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum»; IDEM, *De institutione virginitate*, 17, 114: «... per illam venerabilem gloriam trinitatis, cui est honor, gloria, perpetuitas, patri deo, et filio et spiritui sancto, a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum Amen» (PL XVI, 334).

¹⁰⁷ CASSIODORO, *Exp. Psal.* Psal. 33 (PL LXX, 234).

¹⁰⁸ BOÉCIO, *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*, 4, 20: «Semper enim est, quoniam «semper» praesentis est in eo temporis tantum que inter nostrarum rerum praesens, quod est nunc, interest ac divinarum, quod nostrum «nunc» quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divinum vero «nunc» permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit; cui nomini si adicias «semper», facies eius quod est nunc iugem indefessum que ac per hoc perpetuum cursum quod est sempiternitas» (PL LXIV, 253).

¹⁰⁹ APPONIUS, *In Cant. expos.* 4: «Et vere digna, quam solam beatam omnes generationes dicant, quam gloriosam inter omnes feminas non solum diversarum gentium nationes, sed etiam caelorum virtutes admirantes collaudent» (PLS I, 867).

g) *Beatificet Pater et Filius et Spiritus Sanctus*

Esta bênção final em nome das três Pessoas da Trindade é eco provável das fórmulas de oração habituais na Igreja. Tendo em conta ser o destinatário desta bênção Atanásio, defensor incomparável da unidade e integridade da Trindade, sem dúvida que esta era a melhor forma de concluir a *epístola* na qual também Potâmio expressa a total adesão ao dogma trinitário, convicto de que são verdadeiramente «beatos» os que rendem o recto «culto ao Deus uno, Pai, Filho e Espírito Santo»¹¹⁰.

Conclusão

O pouco que o primeiro bispo conhecido de Lisboa nos diz sobre a Virgem Maria, não pode desligar-se do seu enquadramento doutrinal e do envolvimento pessoal de Potâmio nos debates trinitários que marcaram os anos pós-nicenos. Tendo embora, numa primeira fase, aderido às teses arianas que pretendiam diminuir a «substância» divina do Filho de Maria, ele acabou por regressar à ortodoxia que os textos que nos legou bem testemunham.

De facto, os escritos de Potâmio denunciam a sua adesão à teologia trinitária e mariológica de S. Atanásio, ao qual dirigiu a sua importante epístola (*Epistola ad Athanasium*) que termina com a bela doxologia mariana que acabámos de analisar.

Do estudo desse trecho em forma de *laus*, destacamos os seguintes conteúdos:

1. A afirmação de perpétua virgindade de Maria (*semper virgo*);
2. A afirmação da maternidade divina de Maria (*puerpera Deo*);
3. O privilégio único da Virgem Mãe (*sola... virgo... puerpera*);
4. O Espírito Santo é associado à missão da Virgem (*una nobis columba*) e à fecundidade da Mãe que é Maria, mas também é a Igreja;
5. A consagração da Virgem «na unidade da Trindade» (*Trinitatis unitate consecrata*) que, fazendo dela templo e morada, faz dela *benedicta cum populis*;

¹¹⁰ AGOSTINHO, *De civitate Dei*, X, 25: «ut et nos cum ipsis beati simus, plus nobis favent, plus adiuvant, quando unum deum cum illis colimus, patrem et filium et spiritum sanctum, quam si eos ipsos per sacrificia coleremus» (PL XLI, 302).

6. Além de «bendita entre os povos», Maria é exaltada e «coroadada» no céu, como verdadeira rainha (*cum laureis... usque ad nubes caeli caput coronatum adtollat*);
7. Esta «consagração» trinitária de Maria, assim como a sua condição de «bendita entre os povos» abrange o «agora» e a «eternidade» (*cuius llaude plena nunc et in eterna semper saecula saeculorum*).
8. Finalmente, podemos concluir que Potâmio, ao inserir esta doxologia mariana na conclusão da sua «carta», tem como objectivo essencial a glorificação da divindade do Filho da Virgem Maria que o arianismo punha em causa. Na verdade, ao longo de toda a tradição cristã, a glorificação da Mãe esteve sempre associada à glorificação do Filho e a exaltação do Filho foi tendo sempre um inevitável reflexo na crescente exaltação da Mãe.

ISIDRO P. LAMELAS (OFM)