

ACTAS DEL
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

22-26 de septiembre de 1999

PALACIO DE LA MAGDALENA

Universidad Internacional

Menéndez Pelayo

Al cuidado de

MARGARITA FREIXAS Y SILVIA IRISO

con la colaboración de Laura Fernández

CONSEJERÍA DE CULTURA
DEL GOBIERNO DE CANTABRIA
AÑO JUBILAR LEBANIEGO
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
SANTANDER

•MM•

ACTAS DEL
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

CONSEJO DE ASESORES
FACULTAD DE LA MAGISTERIA
UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
SANTANDER

AL CUIDADO DE

MARGARITA BRIBAS Y SILVIA BRISO
CON LA COLABORACIÓN DE LA CAJA DE PENSIONES

@ Asociación Hispánica de Literatura Medieval

Depósito legal: SA-734/2000

Carolina Valcárcel

Tratamiento de textos

Gráficas Delfos 2000, S.L.

Carretera de Cornellá, 140

08950 Esplugues de Llobregat

Impresión

O «COMENTÁRIO AO APOCALIPSE» DE BEATO DE LIÉBANA: CONSTRUÇÃO DE LEITURA EM HORIZONTES DE MEMÓRIA E DE ESPIRITUALIDADE

AIRES A. NASCIMENTO

Universidade de Lisboa

NÃO É, por certo, a assombração apocalíptica que impende sobre os nossos tempos que nos leva ao *Comentário ao Apocalipse* de Beato de Liébana.¹ Mas se somos sensíveis ao tempo construído (nomeadamente ao tempo literário) ou ao tempo recuperado (da indagação filológica), não nos pode ser também estranho o tempo medido (quaisquer que sejam as dificuldades do cômputo para operarmos a viragem do século). As fronteiras dos tempos são efectivamente marcos humanos de fenómenos a que a vida dos textos não escapa. No caso concreto dos *Beatos* (designação convencional e operativa, com limitações bem conhecidas), não nos pode passar despercebido que, em torno de um texto aparentemente anódino e sem referências directas nos primeiros momentos da sua história (ainda que a erudição de hoje reconheça a possibilidade de ter havido três versões de autor), seja justamente na aproximação do ano Mil que se forma uma comunidade textual que nele se revê e o projecta em formas iconográficas que lhe garantem visibilidade² ao longo de três séculos no espaço hispânico.³ Não será por acaso que os editores comerciais de hoje investem no seu relançamento.⁴

¹ A edição que teremos em conta é a de E. Romero Pose, *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, Consilio Academiae Lynceorum, Roma, 1985, 2 vols. Mais acessível, ainda que com base crítica menos sólida, é a edição das *Obras Completas de Beato de Liébana*, ed. bilingüe preparada por J. González Echegaray, A. del Campo e L.G. Freeman, BAC, Madrid, 1995.

² Mais que instrumentalidade de leitura; as influências noutros textos não estão, de facto, determinadas nem parecem ter existido (ainda que o *Comentário* de Beato tenha sido eventualmente conhecido por Álvaro de Córdova ou outros) ou são difíceis de reconhecer, dado o próprio carácter de compilação que a obra apresenta.

³ A cronologia dos manuscritos (completos ou fragmentários) leva-nos justamente às décadas imediatamente anteriores ao ano Mil: além do códice de Escalada/ Nova Iorque, P. Morgan, cuja data é problemática, e do fragmento de Cirueña/ Silos (não datado), podemos apontar o de Tábara/ Madrid (Arch. Hist. Nac.) que é de 970, o de Valcavado/ Valladolid, também de 970, o de Tábara/ Gerona, de 975, e mais 7 do séc. X, ao lado de 6 do séc. XI, 11 do séc. XII, contra apenas 3 do séc. XIII, período a partir do qual o Beato só voltará a ressurgir por interesses eruditos.

⁴ As edições fac-similadas ou edições «quase-originais» ou de aparato estão de algum modo na ordem do

É facto que os finais de períodos cronológicos (por mais racionalizada ou mecanizada que seja a contagem do tempo nos ritmos naturais, eles representam uma relação humana assumida e não um fluxo da natureza), são propícios a questionarmos a dimensão temporal do Homem, no que tem de efêmero e não consegue deter (não precisamos de citar Heraclito para o declarar), mas também no que alberga de esperança e de utopia (num anseio incontido de superar os limites da idade). Recusando o retorno cíclico ou o regresso das Idades, a utopia é fértil em denúncias de malfetorias praticadas, em propostas de catarses colectivas, em anúncios de visões proféticas.

Não nos faltam nem umas nem outras nos tempos últimos que são os nossos. Com ou sem marca catastrófica; com ou sem alternativa de esperança. Como má consciência e angústia pelo esgotamento a que deixámos chegar as possibilidades de sobrevivência; como recurso inábil para impor uma Transcendência esquecida ou vilipendiada, em desespero de causa por parte de grupos fundamentalistas incapazes de entenderem a dimensão soteriológica de uma Revelação a que pretendem manter-se fiéis; como conforto para os que, sem desesperarem de ter esperança nos homens, vêem na Revelação do Tempo Novo uma dinâmica de mudança; enfim, como termo de um ciclo temporal em que o peso negativo da História reclama uma purga colectiva ou como nostalgia de um Sobrenatural que perdeu os mediadores sacralizados e parece confiar-se a manifestações secretas (poucas vezes místicas e frequentemente com intenções e contornos aterradores), mas também como empenhamento na superação das limitações humanas numa integração de Revelação (interferente, não obstante a sua origem transcendente), e como fundamentação de uma Esperança que, propondo novas Utopias, procura resolver bloqueamentos por motivações fundamentadas no compromisso de uma Nova Terra em nome e em antecipação de Novos Céus.⁵

2. De que lado fica Beato de Liébana ou que representa ele na leitura de um texto que a Igreja acolheu, primeiro, temerosamente no cânon escriturístico e, depois, os

dia com resultados nem sempre equivalentes. Recordemos algumas: *El «Beato» de Saint-Sever -Ms. lat. 8.878 de la Bibliothèque nationale de Paris*, Edilán, Madrid, 1984; *A Spanish Apocalypse-The Morgan Beatus Manuscript*, George Braziller, Nova York, 1991; *Beato de Liébana-Códice de El Escorial*, Patrimonio Nacional, Madrid, 1994; *Beato de Liébana-Códice del Monasterio Cisterciense de San Andrés de Arroyo*, Moleiro, Barcelona, 1998. Outras existem: *Beato de Burgo de Osmá*; *Beato de Gerona*; *Beato de El Escorial (Ms. & II 5)*.

⁵ Não pretendemos de forma alguma descrever os fenómenos que atingem o nosso tempo, mas não nos pode ser indiferente a ressurgência de modos e manifestações religiosas de que fazem parte tanto as seitas, pela negativa, como aparições, de carácter difícil de definir, ou, bem assim, pela positiva, movimentos de conscientização social e religiosa a partir de leituras do Apocalipse canónico. Cf. P. Richard, *Apocalipse: reconstrução da esperança*, Vozes, Petrópolis, 1996; E. Hoornaert, *A memória do povo cristão*, Vozes, Petrópolis, 1986.

exegetas do Ocidente⁶ trouxeram a plano de alguma importância após a apropriação feita por grupos menores?

É verdade que nunca a instituição aceitou de boa mente as novidades dos visionários ou a linguagem menos denotativa e mais poética. Isso é evidente no próprio judaísmo.⁷ Na Igreja cristã, as desconfianças do milenarismo têm a ver com messianismos serôdios e, se a instituição rejeitou produtos menores dos primeiros tempos, o Apocalipse de João, apesar de aceite (em tensões bem manifestas que se revelam na atribuição de autoria, a qual chega a endossar-se ao próprio Cerinto, inimigo do Apóstolo), deixa ainda raros traços no séc. II e sobretudo dá aso a múltiplas interpretações⁸ que comprovam a dificuldade de gerar consensos na sua leitura. Não foi fácil ao próprio Agostinho assumir a dimensão apocalíptica e integrá-la em racionalidade precisa.⁹ Vitorino de Petóvio, bispo dálmata (c. 300-360), sobreviveu porque Jerónimo o adoptou (com ajustamentos que nos escapam); Tícónio (c. 380), apesar de donatista, manteve-se em leitura devido certamente à aceitação que autoridades como Agostinho lhe fizeram (nomeadamente através das *Regras* de interpretação, integradas no *De doctrina christiana*),¹⁰ mas só em meados do séc. VI, uma vez passado o auge das invasões bárbaras, vemos ressurgir o interesse em forma expositiva, com os comentários de Primásio, bispo de Hadrumeto (Justianópolis), na Numídia, sob domínio dos Bizantinos (c. 540), de Apríngio de Beja (c. 550), de Cassiodoro (c. 575), e as homilias de Cesário de Arles (c. 540).¹¹ A distribuição geográfica destes comentários e a sua proximidade

⁶ Jerónimo, no *Tractatus LIX in Psalmos*, 1, 132, recorda que no Oriente o Apocalipse de João não era aceite entre os livros canónicos, mas que tal aceitação é feita na Igreja do Ocidente, firmada em antigas autoridades, como Ireneu, Policarpo, Dionísio, Cipriano, que o leram e interpretaram. No *De uir. ill.*, é menos generoso e apenas aponta comentários a esse livro por parte de Méilton de Sardes (24), Hipólito de Roma (61), Dionísio de Alexandria (69; no *Aduersum Nepotem episcopum*) e Vitorino de Petóvio (Petau) (74).

⁷ Recorde-se que o *Livro de Daniel* sofreu reservas por parte da ortodoxia mais tradicional (que tinha dificuldade em colocar nas mãos de todos alguns capítulos do *Livro do Génesis* e assumiu com cautelas o próprio *Livro dos Cantares*, não por razões pudibundas, como eventualmente se pudesse imaginar, mas por suspeitas de insinuar representações menos convenientes de Deus, nome que, aliás, não menciona –ausência só comum ao *Livro de Ester*).

⁸ J.M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation*, Atlanta, 1979, enuncia nada menos que oito modos interpretativos, sujeitos, aliás, a desdobramentos e variantes: quiliarista, alegórico, recapitulativo, histórico-profético, histórico-contemporâneo, escatológico, literário, comparativo. Cit. ap. B. McGinn, «Introduction: John's Apocalypse and the Apocalyptic Mentality» in *The Apocalypse in the Middle Ages*, ed. R.K. Emmerson & B. McGinn, Ithaca-Londres, 1992, p. 16.

⁹ O liv. 20 da *Cidade de Deus* assentará que a vinda do Salvador está em curso através de Igreja e que a destruição apenas se refere à Jerusalém terrestre.

¹⁰ Liv. III, 30, 42 e ss. De sublinhar que a forma de inclusão como *Tychonius quidam* nada representa de depreciativo, pois modismo igual é usado para Cícero, *Conf.* III, 4, 7.

¹¹ Cf. R. Gryson, «Les commentaires patristiques latins de l'Apocalypse», *Revue Théologique de Louvain*, XXVIII (1997), pp. 305-337 e 484-502. E. Romero-Pose, *Cesáreo de Arlés. Comentario al Apocalipsis. Introducción, traducción y notas*, Ciudad Nueva, Madrid, 1997.

dade no tempo demonstra bem a conjugação de interesses que podemos levar à conta de orientações recebidas ou de um movimento generalizado na Igreja ocidental.

A Igreja hispânica, em razão provavelmente das suas longínquas relações com África, tem o *Apocalipse de João* em lugar de honra, como está patente na norma do IV concílio de Toledo, de 633, que assegurava a pregação sobre ele no Tempo Pascal.¹² Não constitui por isso total novidade que, em finais do séc. VIII, apareça um comentário a esse livro bíblico, na pessoa de um asturiano, tradicionalmente identificado com Beato de Liébana. Nem ele está isolado no panorama exegetico europeu do seu tempo. Efectivamente, na Nortúmbria, Beda acabava de fazer trabalho semelhante (c. 730) e o mesmo acontecera em Itália (Benevento) com Ambrósio Autperto (c. 760). Se há diferenças entre esses comentários, já que não obedecem a esquemas similares,¹³ não é menos evidente que todos eles se mantêm numa linha de tradição e que os respectivos responsáveis se sentem na necessidade de organizar o texto joanino segundo uma estrutura de conjunto, o que denota preocupação sistematizadora, ainda que elementar, e corresponde minimamente a uma intenção didáctica partilhada por todos e traz o livro bíblico a um primeiro plano de interesses. Tais interesses são mais de grupo que de indivíduos e assim se explica melhor que se recolham as lições de uma tradição que, embora escassa, balizava o trabalho num caminho comum.

3. O anonimato com que nos chega o *Comentário* asturiano não terá sido premeditado, mas não nos custa encará-lo sob a perspectiva de alguém que tem dificuldade em assumir como seu o que manifestamente era tomado de outros,¹⁴ até porque esse alguém constitui a compilação no enquadramento de uma leitura colectiva (aspecto que será assumido também quando os iluminadores dela se ocuparem posteriormente).¹⁵ Estamos hoje mais à vontade para enfrentarmos as consequências

¹² Cf. *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, ed. J. Vives, Barcelona, 1963, IV Concílio de Toledo, can. 17: «Apocalypsum librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum praesulum Romanorum decreta Ioannis evangelistae esse praescribunt, et inter divinos libros recipiendum constituerunt; et quia plurimi sunt qui eius auctoritatem non recipiunt atque in ecclesiam Dei praedicare contemnunt, si quis eum deinceps aut non receperit aut a Pascha usque ad Pentecosten missarum tempore in ecclesia non praedicaverit, excommunicationis sententiam habebit».

¹³ Primásio considerara o texto bíblico em 5 livros, Beda prefere dividi-lo em 3, Ambrósio em 10, Beato, em 12. Não tem havido unanimidade por parte dos exegetas no tratamento dos 22 capítulos da divisão da Bíblia parisina (provavelmente da autoria de Estêvão Langton). Três propostas são oferecidas por Luis Alonso Schökel, na *Bíblia del Peregrino*, Verbo Divino, Estella, 1997; delas, duas apresentam estrutura mais definida: numérica (que privilegia a distribuição na base dos grupos de Sete. Símbolos: igrejas, selos, trombetas, visões...); concêntrica/ anular, de esquema ABCDCBA. Similar a esta última, mas com charneiras diferentes, é a estrutura que propõe P. Richard, *Apocalipse: reconstrução da esperança*, p. 67.

¹⁴ Segundo a esquematização de R. Gryson, «Les commentaires patristiques...», em dependência de Jerónimo, Jerónimo e Apríngio.

¹⁵ Pensamos nomeadamente em Mágio com Emetério e Sênior para o código de Tábara; em Ende e Emetério para o de Gerona; em Facundo e seus auxiliares para o da Colegiada de San Isidoro de León.

positivas de tal situação que preocupou os nossos predecessores, desde que Ambrósio de Morales (no seguimento das suas deslocações por León, Galiza e Astúrias) atribuiu a Beato a autoria de uns *Comentários ao Apocalipse*.¹⁶ Com isso não retiramos à obra qualquer mérito, antes lhe conferimos o direito a ser considerada na funcionalidade que lhe confere o próprio prefácio, ou seja, de *clauicula* (pequena chave) de acesso a todos os outros textos bíblicos, acesso tanto mais pretendido e necessário quanto o universo simbólico que o constitui postula «chaves» de leitura.¹⁷

Os tempos para que nos remete a história do texto (finais do séc. VIII), segundo interpretações dos melhores conhecedores desse período para a região asturiana, e para a Hispânia no seu conjunto, seriam propícios à leitura do texto joanino levados pelo anseio de buscar resposta a angústias sentidas e de encontrar alternativas mesmo dentro das comunidades cristãs (onde a cobiça do poder não se continha, apesar das ameaças estranhas). De acordo com os defensores da autoria de Beato, ele seria um dos poucos, senão o único, que, de entre os nomes com obra literária, no último quartel do séc. VIII hispânico, teria perfil de pregador adequado para responder a semelhante situação, com o empenhamento, ou mesmo paixão, que um comentário ao Apocalipse teria de supor.¹⁸

Já assinalámos que o texto não está isolado no quadro da exegese bíblica do seu tempo e por isso será talvez excessivo vê-lo como obra de intervenção em situações de crise, tanto mais que as referências a uma realidade histórica (ainda que meramente sociológica)¹⁹ parecem inexistentes ou próximas de zero. O seu autor é certamente alguém convencido de que a história dos homens é um percurso com memória e sujeita a confronto

¹⁶ Ambrosio de Morales, *Viage... a los Reynos de León y Galicia y Principado de Asturia*, ed. E. Flórez, Madrid, 1765, pp. 51-52; *Los cinco libros postreros de la Crónica general de España*, Córdoba, 1586, fols. 46-47.

¹⁷ O termo não pode deixar de ser considerado intencional se tivermos em conta que Ticónio, a que Beato segue de perto, havia «considerado necessário escrever um livro de regras e constituir como que *chaves e luzeiros* para os segredos da Lei»; Cf. Agostinho, *De doct. Christ*, 3, 30, 43.

¹⁸ A cronologia de Beato é, no mínimo incerta e polémica. C. Sánchez Albornoz, «El *Asturorum Regnum* en los días de Beato de Liébana», in *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*, I, Joyas Bibliográficas, Madrid, 1978, pp. 21-31, não hesita em dar-lhe uma data provável de nascimento, c. 748, indicar-lhe uma origem provável (o Sul) e supor que a sua vinda para Norte se dá com a emigração de seus familiares integrados em levas onde se incluíam homens letrados que transportavam os seus livros, na qualidade de «emigrantes voluntários ou forçados» das incursões de Afonso I (739-758) sobre território inimigo; tais recordações teriam influenciado a sua virulência nos ataques a Elipando, a quem não desculpava a permanência em terra dominada pelos agarenos. Com a devida vénia, não conseguimos imaginar como em período de vida tão curto, como o pressuposto, teria Beato adquirido não só uma biblioteca como a que demonstra, mas se teria afeiçoado a uma cultura como a que revela se não fosse numa comunidade com maiores tradições, até porque a terra de Liébana não podia ser tão recente para que o próprio metropolitano de Toledo se importasse com ela e ironizasse da ciência teológica aí cultivada... De resto, a aceitarmos as posições do mesmo autor quanto a uma atitude de contemporização, mais ou menos vigiada entre Norte e Sul (por motivos de desconfiança nos apoios internos de cada um dos soberanos), não parece, pelo texto de Beato, que ele intentasse desencadear uma mobilização de cruzada ou pretendesse construir uma apologética sem público visado.

¹⁹ Apenas advertimos num passo, que tem passado despercebido, relacionado com superstições populares; cf. *ed. laud.*, p. 230.

escatológico. Mas não é imediatamente evidente que tenhamos de ver nele um mediador político nem tão pouco um semeador de angústias perante a convicção de uma catástrofe escatológica iminente, tanto mais que a serenidade do seu discurso lhe dá o perfil de intérprete e de construtor de esperanças, a sua concepção de Igreja é significativamente ecuménica e abrangente (aberta a bons e maus, ainda que a predestinação seja apenas reservada aos bons)²⁰ e, por outro lado, a sua erudição (revelada numa biblioteca que maneja com muito desembaraço) alia o gosto pela acumulação de saber com uma intencionalidade de uso que está longe de se refugiar na indagação de segredos escondidos.²¹ Prega ele a conversão, mas fá-lo com fervor contido de catequista que franqueia as portas de uma Igreja que pretende ver renovada, de tal modo que é o ressurgimento interior a mola que prepara para a vivência e aceitação de um mundo novo e não é o temor de ser surpreendido que gera comportamentos de penitência. Em boa verdade, denuncia-se menos como zelador de uma ordem (que a vindicação divina irá repor numa intervenção de rotura) do que como contemplativo que, absorvido na leitura e voltado para a edificação espiritual, procura gerar a pacificação necessária para que a riqueza de uma tradição recebida se torne acessível a quantos porventura dela andem menos lembrados ou a ela tenham menos acesso. Não é, de modo nenhum, um visionário arvorado em profeta de fogo incandescente, mas, reconhecidamente, o escriba do Evangelho, bom e esclarecido, que procura tirar do seu tesouro coisas novas e velhas²² para as partilhar com outros. Colocado entre a erudição dos mestres e as necessidades do seu tempo, mais não pretende que abrir esse tesouro com uma *clauicula* que proporcione acesso às riquezas de autores consagrados, com a consciência da própria fragilidade, mas com a preocupação de ser útil aos novos leitores, em moldes de linguagem acessível mesmo para os menos cultos (*plebeio sermone*).²³ O Apocalipse, pelo confronto

²⁰ Como Ticónio, «mais que optar por uma catolicidade intensiva em oposição a uma catolicidade extensiva, admite as duas»; cf. E. Romero-Pose, «Ticonio», in *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, dir. A. di Bernardino, Sígueme, Salamanca, 1992.

²¹ As fontes identificadas alargam-se por uns 38 autores (incluindo o próprio Beato, no *Aduersus Elipandum*), privilegiando nalguns diversas obras, como acontece com Agostinho (10), Fulgêncio (5), Gregório de Elvira (4), Gregório Magno (4), Jerónimo (12), Hipólito (3), Isidoro (17). As preferências têm certamente a ver com a familiaridade com que o autor manejava essas fontes, mas as escolhas vão especificamente para Gregório Magno e para Isidoro. Apesar de tudo, eventuais problemas subsistem quanto a uma utilização de texto aberto e completo ou de florilégios ou dependência secundária de fontes intermédias. A edição crítica acima referida apresenta um aparato de fontes de largo espectro; em trabalho anterior, o mesmo editor apresentara um substancioso estudo sobre as conclusões a tirar daí: E. Romero-Pose, «La importancia de los *Comentarios de Beato* en la Historia de la literatura cristiana», *Compostellanum*, XXXIII (1980), pp. 53-91. A análise mais estruturada, ainda que incompleta (pois se reduz quase só a Ticónio), das fontes fora feita por S. Álvarez Campos, «Fuentes literarias del Beato de Liébana», in *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis*, I, pp. 119-162.

²² Mateus XIII, 52: «ait illis ideo omnis scriba doctus in regno caelorum similis est homini patri familias qui profert de thesauro suo nova et vetera».

²³ «...Quae in aliis legens non intellexisti, in hoc, quanuis plebeio sermone in aliquibus deriuatum, tamen plena fide atque deuotione expositum, recognoscis. Omnium tamen librorum thecae hunc librum credas esse

de dois mundos (um terrestre e outro celeste) que traz à consideração, proporciona-lhe a possibilidade de aprofundar a dualidade *permixta* da vida eclesial (não apenas vivendo na terra e os olhos postos no céu, mas antecipando para a terra a realidade do céu), e dá-lhe seguramente a chave de interpretação que o prólogo ao liv. I parece requerer (*duplici sacramenti misterio*) para a leitura da Bíblia (*biformem diuinae legis historiam*). Ou seja, se há uma tipologia de correspondências entre o Antigo e o Novo Testamento (perspectiva que a exegese bíblica em período patrístico e medieval explorou), também há dois planos na economia da salvação humana: um terrestre e outro celestial, um material e outro espiritual. Se admite que na Escritura há um mistério escondido (*aliud littera aliud mysticus sermo significat*),²⁴ reconhece igualmente que à Igreja cabe a função de dar acesso a esse *sacramentum*, porque ela própria é *mysterium* (em que se cruza a santidade e a iniquidade, a Mulher e a Besta, o Cordeiro e o Dragão, o Trono de Deus e o Festim de Baltazar). Se ao pregador incumbe a tarefa de não ficar calado, a ele pertence também recolher e transmitir a Palavra que, proferida na Igreja e acolhida com humildade, garante à contemplação dos mistérios do Alto e lhes dá acesso.²⁵

Nas suas leituras (do texto bíblico assistidas pelas autoridades da tradição), não lhe escapava, porém, que, segundo os cálculos mais autorizados, uma idade do mundo parecia prestes a encerrar-se.²⁶ Reconhecendo, efectivamente, no esquema bíblico dos seis dias da criação do mundo, o protótipo de uma história que alargava por milénios o que acontecera nos primórdios, não lhe podia passar despercebido que a aproximação do termo da sexta idade tinha de constituir motivo de reflexão.²⁷ Não manipula, porém, a agudez da urgência nem a angústia de perplexidade que uma iminência de fim implicaria. Também não ameaça com a ira divina, pois, se «nó homem pecador de hoje se escondem os pecados, Deus é sempre misericordioso e espera pela penitência».²⁸

clauiculam; et si alicubi offendi, delinquenti indulgeat caritas, quae omnia superat. Haec sunt parua ex multis quae probabilium uirorum nouimus percepisce doctrinis, quorumque eloquia proinde quibusdam in locis a nobis interiecta esse noscuntur, ut sermo noster paternis sententiis firmaretur», *Ed. laud.*, p. 4.

²⁴ *Ed. laud.*, p. 653; ad IV lib.

²⁵ *Ibid.*, p. 652.

²⁶ Cf. *Ed. laud.*, p. 608 e ss., ad lib. IV, de aetatibus mundi. O cálculo de Beato aceita a Criação do mundo no ano de 5.199 que lia em Jerónimo, mas já Beda lembrava que, sendo diferentes os períodos de cada uma das idades, nada permitia assegurar uma data determinada para o termo da sexta. Cf. J. Gil, «Los terrores del año 800», in *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al apocalipsis*, I, pp. 217-247. Importará advertir que duas perspectivas se cruzam e nalguns casos se fundem: a perspectiva apocalíptica não é necessariamente catastrófica e se o anúncio de um mundo novo pressupõe um correr de cortina sobre o tempo antigo (como lembra o texto da Escritura), a esperança nesse mundo novo supõe também a confiança nas capacidades de que vive esse mundo de limites e de fronteira. Contrariamente ao que se disse em certa literatura de análise histórica, o ano Mil não foi vivido sob a ameaça do terror; cf. S. Gougenheim, *Les fausses terreurs de l'an mil*, Picard, Paris, 1999; P. Riché, *Les grandeurs de l'an mille*, Bartillat, Paris, 1999.

²⁷ Cf. *Commentarius...* ad Ap. 7, 4; *ed. laud.*, pp. 603 e ss.

²⁸ *Ed. laud.*, p. 588. E continua: «Nos per singulos dies peccamus et ille per singulos dies non irascitur et ab ira Dei peccata nostra eiusdem Dei miseratione contacta, sicut scriptum est *beati quorum tecta sunt peccata* –peccata enim tegimus cum bona facta malis actibus superponimus».

Segundo a caricatura que de Beato desenhou o seu contendor de ortodoxia na controvérsia adopcionista (nada menos que o arcebispo Elipando de Toledo),²⁹ a meditação a que ele se entregava tê-lo-ia projectado para uma pregação em final de Quaresma na qual anunciava para dia de Páscoa o fim do mundo. No entanto, se, de facto, do *Comentário* se deduz que, sobre base exegética e em fidelidade a princípios teológicos aceites, Beato admite que a ressurreição final há-de ocorrer em dia de domingo (pois foi nesse dia da semana que se verificou a Ressurreição de Cristo),³⁰ a proximidade do evento é hipótese que ele não rejeita, mas que não afirma. Mais que isso, bem firme na tradição exegética ortodoxa, renuncia a prever a sua consumação. Por um lado, Beato não se mostra convicto de que o termo de um ciclo cronológico corresponda ao tempo escatológico, pois este implica a consecução da plenitude (o *pleroma* paulino) e esta está longe de ser alcançada e menos ainda consumada.

De facto, sente que seria temeridade herética definir-lhe uma fronteira no tempo humano. Escrevendo em 786,³¹ esclarece: «faltam, pois, 14 anos para o sexto milénio; terminará também a sexta idade na Era de 838 [a. D. 800]; mas quanto tempo falta para o termo do mundo é coisa que não é certo para a investigação humana; na verdade, toda esta questão deixou de fora Nosso Senhor Jesus Cristo, ao dizer *não vos pertence saber os tempos ou os momentos que o Pai colocou sob o seu poder*, e quando disse noutro lugar *sobre aquele dia e hora ninguém tem conhecimento nem os anjos dos céus nem o Filho, mas só o Pai*».³² E, entre certo e duvidoso, acrescenta: «Em verdade, no sexto milénio há-de acabar o mundo; se haverá dilatação ou encurtamento, disso apenas Deus tem conhecimento».

O nosso *Comentário* move-se, efectivamente, num modelo exegético de recapitulações³³ (modelo mítico, se assim preferirmos), que lhe fornece o padrão dos inícios do mundo como a configuração de uma história humana, cujo último ciclo engloba a recriação do homem iniciada na Incarnação de Cristo e se termina pela entrada numa *noua pax*, «a da ressurreição de todos os santos», em que o homem entrará no gozo

²⁹ Em carta de 794 dirigida por Elipando e seus sequazes aos bispos de Gália e à corte carolíngia, Beato é comparado a Migécio e acusado de «crapulatus a vino [Ps. 77, 65] et brutis animalibus», de ter ordenado Rufino com fórmula não menos provocatória («Simon Petrus amas me?»), de ter simulado a morte para se apresentar ressuscitado três dias depois, enfim, de ter anunciado a vinda de Cristo para dia de Páscoa. Cf. PL 101, 1.330b-c. Não são conhecidas as circunstâncias nem as motivações que teriam conduzido a semelhante anúncio, mas o ferrete de Elipando usa uma linguagem escatológica negativa, com epítetos de Anticristo, que acaso alguém quererá julgar ser devolução de acusações de que era alvo; a verdade, porém, é que em todo o *Comentário* não encontramos sinais de tal radicalidade.

³⁰ *Ed. laud.*, p. 611.

³¹ A tradição manuscrita é oscilante e por isso é convicção generalizada que a data de 786 corresponde a uma versão que substitui outra de dez anos antes, 776, se não também uma outra de 784.

³² *Ed. laud.*, p. 609 e ss.

³³ Essa categoria exegética encontra-se nos Padres, nomeadamente em Ireneu (cf. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Désclée, Paris, 1961, pp. 156-169; «La récapitulation chez Irénéus») e Beato encontrava-a em Cesário de Arles (cf. E. Romero-Pose, *Cesáreo de Arlés. Comentario*, s. p. 13).

pleno e definitivo do convívio divino.³⁴ Diz ele: «Como lemos que, ao terminar o sexto dia, o Senhor deixou de realizar as suas obras e nada mais fez senão descansar do trabalho realizado, também acreditamos que, no sexto milénio (tenha ele acabado ou não), se dará o dia da ressurreição; em que dia ou em que hora, como o próprio Senhor diz, *ninguém o sabe, nem os anjos dos céus, mas apenas o Pai*; e noutro evangelista acrescenta que *nem o Filho o sabe*».³⁵

Tem o nosso autor razões sobejas para reconhecer que a actuação divina manifestada pelas Escrituras não se mede pelo cômputo humano³⁶ e por isso não se arrisca ele a propor uma data como fronteira para um milenarismo literal que reprova.³⁷ Efectivamente, trata-se de um tempo interior de maturação espiritual aquele a que Beato atende. De resto, os destinatários da sua obra são menos os poderosos ou os descuidados de salvação, mas sim os homens da Igreja, a quem não pode ser estranha a convivência entre bons e maus, entre justos e pecadores, numa mistura de luz e trevas, de fidelidade e de infidelidade, sem que lhes pertença decidir quem se inclui na comunidade definitiva dos eleitos porque tal condição está dependente não só de um desígnio divino, que ninguém conhece, como de uma atitude interior que ninguém pode assegurar. O anúncio que compete aos responsáveis pela Palavra de Deus, muito embora obrigado a evitar condescendências ditadas pelos interesses dos destinatários ou complicitades de parte a parte, mais do que rigorismo, deve, segundo a recomen-

³⁴ Tal concepção está já formulada no séc. II pelo Pseudo-Barnabé (*Ep. XV*) e aparece depois em Orígenes, Jerónimo, Gregório de Elvira, Isidoro de Sevilha, Julião de Toledo (*De comprobatione aetatis sextae libri tres*, PL 96, 557-586).

³⁵ Nisto coincide Beato com a tradição hispânica representada por Julião de Toledo, *Prognosticon futuri saeculi*, PL 96, 557-586: «O tempo que falta cumprir da sexta idade, isto é, desde o dia presente até ao momento preciso do fim do mundo, quantos períodos de anos compreenda unicamente Deus o sabe». Cf. J. González Echegaray, «Beato de Liébana y los terrores del año 800», in *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval -IX Semana de Estudios Medievales (Nájera, 3-7 de Agosto 1998)*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 1999, pp. 87-100.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 612 e ss.

³⁷ Retenha-se que a noção de milenarismo estrito nasce do passo do Apocalipse 20, 1-10 e supõe a existência no final dos tempos de um período de mil anos durante o quais o demónio ficaria inactivo, porque impedido de exercer qualquer influência, e se formaria um reino de felicidade na terra com os confessores (*martyres*) ressuscitados com Cristo. Esta perspectiva, que se pode recolher já em Orígenes e que em Eusébio assume aspectos políticos devido à conversão de Constantino, mas é rejeitada por Santo Agostinho, *De ciu. Dei*, XX, 7-9, tem paralelos na própria literatura clássica, onde a Ilha dos Bem-aventurados seria o local onde os deuses acolheriam os seus eleitos. A revivescência do mito de mil anos prolonga-se pelos tempos medievais, nos reinados de Luís VII de França, de Carlos de Anjou ou do imperador Frederico. Autores como Jerónimo, Beda, Haimo de Auxerre, Hildegarda de Bingen, Joaquim de Flora, entre outros, prestam atenção a esta temática e assumem-na de vários modos. Cf. R.E. Lerner, «Millennialism, Christian», in *Dictionary of the Middle Ages*, ed. J.R. Strayer, Scribner's sons, Nova York, 1987; B. McGinn, «Awaiting an End: Research in Medieval Apocalypticism, 1974-1981», *Medievalia et humanistica*, n. s. XI (1982); A.A. Nascimento, «Ilhas Afortunadas: um nome feito de sonhos», in *As Ilhas e a Mitologia*, Câmara Municipal, Funchal, 1997, pp. 19-31; V. Manfredi, *Le Isole Fortunate. Topografia di un mito*, «L'Erma di Bretschneider», Roma, 1996.

dação de Beato, saber conciliar a verdade com a caridade.³⁸ Ou seja, a Igreja tem uma função instrumental de salvação e não lhe pertence o juízo definitivo de exclusão.

4. Esta intencionalidade pastoral da obra parece, aliás, definida na própria dedicatória. Seja qual for a aceitabilidade do nome e da dignidade de um superior a que Beato se dirige (que pelo menos uma parte da tradição designa por Etério)³⁹ e não obstante a utilização de uma fórmula isidoriana para com ele se relacionar pelo menos na derradeira versão do texto,⁴⁰ é relativamente pacífico que o *Comentário* se destinava a uma comunidade a que o autor pertence⁴¹ e cuja edificação espiritual ele tem em mente.⁴² Mais que isso: se interpretamos bem o termo *studium*, não se trataria apenas de fornecer notas de meditação privada, mas de fundamentar um trabalho aplicado de estudo para uma formação pastoral. Estaríamos assim possivelmente perante uma obra destinada a preparar clérigos numa comunidade dirigida por um *pater*, que a última versão do texto recobre com o nome de Etério. Tenha ou não Beato a dignidade de *abbas* que Alcuíno mais tarde lhe atribui,⁴³ seja essa dignidade permanente ou temporária, como já foi sugerido,⁴⁴ em nada isso muda a interpretação do carácter da obra.

Semelhante perspectiva pastoral estaria tanto mais justificada quanto permanecia vigente a citada norma do IV concílio de Toledo, de 633, e se tornava necessário obviar à preparação funcional dos futuros presbíteros. Esta dimensão não exclui necessariamente um ambiente monástico como destino directo, dadas as funções escolares que aí se desenrolavam.⁴⁵ A posição de Beato está retratada possivelmente em

³⁸ Cf. *Comm. in Apoc. 2, 17* (ed. laud., pp. 331 e ss.); tenha-se em conta particularmente a restritiva e a respectiva conclusão: «Nam si in uerbis dominicis uirtutem requirens, ipse aliter quam prolata sunt senarrit, etiamsi sub intellectu alio aedificationem caritatis requirat, Domini sunt uerba quem narrat, quia scriptum est *scientia inflat, caritas autem aedificat*; hinc Iohannes ait *quoniam qui nouit Deum et mandata eius non seruat, mendax est, et in eo ueritas non est* et iterum *qui dicit se in luce esse et fratrem suum odit, in tenebris est usque adhuc*. Si enim hypocritae mysterium Dei cognouissent, nunquam Deum in familia eius occidissent».

³⁹ Os testemunhos são MPHQOL; cf. ed. laud. p. 5.

⁴⁰ Isidoro, *Contra Iudaeos*, ep. ded. (PL 83, 449).

⁴¹ Não necessariamente monástica, apesar de o termo *frater* ter ganho já, ao tempo, um carácter restritivo, como lembra J. Fontaine, «Fuentes y tradiciones paleocristianas en el método espiritual de Beato», *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis*, I, pp. 77-101.

⁴² «Haec ergo, sancte pater Etheri, te petente, ob aedificationem studii fratrum tibi dicaui, ut quo consorte prefruar religionis coheredem faciam et mei laboris».

⁴³ Tratado como «abade» por Alcuíno, *Aduersus Felicem*, PL 101, 133, segundo Álvaro de Córdova, Beato era clérigo: *Corpus Scriptorum Muzarabicum*, I, ed. J. Gil, Instituto Antonio de Nebrija, Madrid, 1973, p. 179.

⁴⁴ J. Fontaine, «Fuentes y tradiciones...».

⁴⁵ As comunidades monásticas não seriam possivelmente tão escassas e tão recentes como durante tempos se julgou. Cf. J. González Echegaray, «El ambiente lebaniego de Beato», in J. Yarza Luaces, *Beato de Liébana-Manuscritos iluminados*, Moleiro, Barcelona, 1998. O envolvimento escolar parece assegurado desde tempos anteriores.

passos como o do comentário a Apoc. 4, 5, onde se estabelece a oposição entre *carbones et lampades*, em formulação que não consta ser tomada de outros e portanto tem maior probabilidade de corresponder a posicionamento pessoal: não basta ter fogo, é necessário difundir-lo, pretende inculcar o nosso autor.⁴⁶ O mesmo se pode depreender do empenho posto em outras aplicações dirigidas directamente aos pregadores e à Igreja nessa sua função.⁴⁷ Não deixa Beato de revelar particular apreço pela vida monástica, pois a ela parece atribuir o resguardo necessário para escapar ao Anticristo;⁴⁸ mas é sobretudo aos responsáveis pela Igreja que ele se dirige com mais demora, para lhes lembrar os seus deveres.⁴⁹

É facto que se tem identificado Etério com o bispo de Osma, autor com Beato do tratado *Aduersus Elipandum*. Não deixa de ser argumento útil, para atribuir a paternidade de ambas as obras a um autor comum, que o *Comentário* coincida com aquele texto em 23 passos.⁵⁰ A própria forma de tratamento na dedicatória («pater») não é por certo óbice a que se aceite a dignidade episcopal de quem é noutras circunstâncias referido como bispo de Osma (se é verdade que já está designado como tal em 783).⁵¹ Em todo o caso, a composição do *Comentário*, pelo menos na sua versão primitiva, é certamente anterior à polémica adopcionista que se iria prolongar no tempo e chamaria à contenda a Igreja da

⁴⁶ *Ed. laud.* p. 455 e ss. «Há diferença entre carvões e lâmpadas; os carvões ardem certamente, mas os lugares em que estão colocados não expulsam as trevas; por seu lado, as lâmpadas, pelo facto de resplandecerem com grande luz das chamas expulsam as trevas difundidas em seu torno. A partir daqui há que notar que há muitos santos que vivem na simplicidade e na obscuridade, encobrendo-se em lugares ínfimos no meio de grandes silêncio, de tal modo que a sua vida a custo pode ser conhecida pelos outros. Que são eles, pois, senão carvões? Embora tenham ardor através do fervor do espírito, no entanto, não têm a chama do exemplo. Não vencem as trevas dos pecados nos corações dos outros, porque se recusam totalmente a tomar conhecimento da vida deles. Em si próprios vivem certamente acesos, mas não se apresentam em exemplo de luz. São, por seu lado, os que demonstram exemplos de virtudes e que apresentam aos que passam luz de boas obras pela vida e pela palavra, são esses os que, a justo título, se consideram lâmpadas, pois tanto pelo ardor do desejo como pela chama da palavra repelem as trevas do erro para fora das imundícias dos pecados. Quem, pois, vive no bem em escondimento, mas em nada traz de proveito para os outros, é carvão; quem, pelo contrário, procura reproduzir em si a santidade, apresenta por si a todos a luz da rectidão, é uma lâmpada, porque arde para si e brilha para os outros».

⁴⁷ *Cf. ed. laud.*, p. 652, *ad Isa.* VI, 5: *Vae mihi quia tacui*.

⁴⁸ Liv. VI, *ed. laud.* II, pp. 175 e ss.: «Ninguém conseguirá subtrair-se às observâncias do Anticristo a não ser que: acredite que há uma Trindade Santa que é um só Deus, esteja incluído na Igreja una, católica e apostólica, e, vivendo em pobreza apostólica, nada tenha neste mundo em maior apreço que a Cristo, ponha as suas alegrias mais nas tribulações deste mundo que na prosperidade, evite com toda a determinação de alma tanto os príncipes deste mundo como os seus apreciadores, e bem assim de noite e de dia contemple a lei do Senhor, deleitado com a vida contemplativa e com a solidão».

⁴⁹ *Cf. lib.* II, *ed. laud.* pp. 362 e ss.: detentores da Palavra divina, devem disponibilizá-la a todos os homens (note-se a presença de um «exemplum», declaradamente referido como tal, que é a preparação do fogo para aquecer os necessitados).

⁵⁰ *Cf. Index fontium, ap. ed. laud.*

⁵¹ Tomamos esta data do *Diccionario de Historia Ecclesiastica de España*, CSIC, Madrid, 1973, s.v. «Osma». *Cf.* também T. Portillo Capilla, «Hetero, obispo de Osma y Beato abad de Liébana», *Celtiberia*, XXXIX:77-78, (1989), pp. 7-24.

Gália e a corte carolíngia, onde Alcuíno era o teólogo de vigilância⁵² e, a dado momento, procura também garantir a benevolência de Beato em seu favor, tanto mais que o *Aduersus Elipandum* não lhe devia ter passado despercebido, ao menos através dos seus informadores. Na realidade, o debate não parece transpirar para esta obra e as intenções anunciadas na dedicatória não o deixam supor.

Parece-nos, por outra parte, bastante improvável que a génese da obra resulte de um rebate ao aviltamento de um povo reduzido nas suas fronteiras pela ocupação muçulmana, ou aos conflitos gerados pelo tempo em que Mauregato assume o poder,⁵³ ou ainda como reacção a um metropolitano longínquo,⁵⁴ suspeito de heresia senão

⁵² É provavelmente de 798 a carta que Alcuíno dirige a Beato através de Vicente, um desconhecido peregrino que se desloca a Tours; a mediação desta personagem não parece ser suficiente para dar conhecimento das obras de Beato ao Abade de Tours, mas terá sido determinante para, no mínimo, o abade turonense procurar a aliança do liebanense na cruzada contra os heterodoxos que agitavam a fé tradicional. As posições antiadopcionistas de Beato haviam sido invocadas, anteriormente a 793, por Félix de Urgel, quando este procura explicar as posições de Elipando, depois das condenações feitas no sínodo de Ratisbona, em 792 (é efectivamente de 793 a carta de Alcuíno a Félix recomendando-lhe que reconduzisse os hispânicos à ortodoxia). A carta de Alcuíno a Beato, publicada por vários autores, encontra-se em W. Levison, *England and the Continent in the eighth Century*, Oxford, 1956, pp. 314-323; é uma congratulação com a ortodoxia de Beato e uma recomendação das próprias obras, por parte de Alcuíno, que não hesita em pedir um juízo crítico e eventuais correcções de doutrina ou de formulação. Tenha-se presente que a peregrinação a Tours por parte de gentes hispânicas tem antecedentes longínquos e não foi por certo interrompida com a invasão islâmica, antes terá sido reforçada, com outros intuitos, a ponto de se poder encarar como origem da ulterior peregrinação a Compostela. É, efectivamente, a Tours que se deslocam os mensageiros do rei suevo que pede a cura de seu filho leproso sob promessa de se converter à fé de Martinho se a cura se realizar; os hagiógrafos, a começar por Gregório de Tours, fazem coincidir o regresso dos mensageiros com a chegada de Martinho de Dume, na Galécia, à região de Braga, onde vive o rei Chararico por 550. Quaisquer que sejam as limitações reais destes dados, há-de considerar-se que a linha de peregrinação ao santuário de Tours faz circular pessoas e estabelece laços que se projectam nas igrejas dedicadas ao santo turonense ao longo do caminho percorrido e permite também a difusão de textos ou a disseminação de influências estéticas, ao mesmo tempo que os acontecimentos ocorridos do lado ocidental dos Pirenéus se tornavam motivo de múltiplo interesse (por parte dos refugiados do lado de lá da fronteira e por parte dos que ficavam, os «arabizados», relativamente ao que acontecia para além dos limites islâmicos, como motivação para salvaguarda da própria identidade cultural e como recordação saudosa dos próprios irmãos que haviam partido —traço que está bem presente em várias gerações; pois o êxodo não ocorreu apenas logo após a invasão árabe, mas conhece pelo menos três vagas principais; com as disputas teológicas e com os martírios, os contactos ganham novas motivações, mas não são de excluir funções de embaixadores desempenhadas por cristãos em nome dos senhores muçulmanos junto de entidades cristãs ou dos próprios grupos cristãos que resistem à assimilação completa). Cf. J. Fontaine, «Mozarabie et monde carolingien: les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIII^e au X^e siècle», *Anuario de Estudios Medievales*, XIII (1985), pp. 17-46. R. Silva, «Adopcionismo», in *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, I, 1972, pp. 10-11.

⁵³ Cf. J. Gil, «Los terrores del año 800».

⁵⁴ O então arcebispo de Toledo, Elipando, nascido já sob dominação muçulmana, em 717, e promovido à sede metropolitana já em 753 (após a morte de Cixila), segundo interpretação de Beato (PL 96, 960c), seria homem mais de cultura profana que eclesiástica, pelo que se tornara suspeito de heresia e de tendências mundanas. J.F. Rivera Recio; *El adopcionismo en España -siglo VIII*, Seminario Conciliar de San Ildefonso, Toledo, 1980, considera que a doutrina adopcionista teria nascido de influências exercidas sobre ele

também odiado porque se acomodara ao inimigo, e relativamente a cuja sede se mantiveriam rancores escondidos desde que o bispo Opas, filho do rei Vitiza, ajudara a conduzir os inimigos do Crescente contra os fiéis de Cristo acantonados nas Astúrias.⁵⁵ De facto, em parte alguma encontramos referência de Beato à batalha da *Cova dominica* (dos anos 718 ou 722) que pode ser considerada a origem do reino asturiano; não se encontra nele qualquer remoque a perigos criados pela crença muçulmana;⁵⁶ nem parece, por outro lado, que Beato estivesse tão afeito com o poder das Astúrias⁵⁷ que se prestasse a difundir mensagens políticas através da leitura bíblica. A participação, em 783, na profissão monástica de Adosinda, viúva do rei deposto, poderá, porventura ser objecto de interpretações contraditórias, mas a verdade é que tal acontecimento parece ser apenas aproveitado, por parte dos bispos das Astúrias, para uma tomada de posição relativamente à carta que Elipando fizera chegar ao abade Fidel e na qual punha em causa a ortodoxia e o comportamento de Etério, Beato, Félix, Bonoso.

É facto que, no seguimento daquela reunião, Beato reage às acusações e é possível que algumas dessas reacções tenham passado para uma revisão do *Comentário ao Apocalipse*. Mas ele mantém-se num plano teológico e a serenidade anterior não parece alterada, quando comparamos as referências directas a Elipando na sua obra apocalíptica com as denúncias de heresias feitas no *Comentário*.⁵⁸

por nestorianos chegados nas levas de sírios transplantados para a Península em meados do séc. VIII. R. Silva, «Adopcionismo», pressupõe que o adopcionismo, pelo contrário, resulta de um compromisso de Elipando para sobreviver em regime muçulmano; Félix teria sido chamado posteriormente e a sua inteligência superior serviria ao arcebispo de Toledo, para se defender junto das entidades exteriores, tanto em Aquisgrana como em Roma.

⁵⁵ Cf. L. Vázquez de Parga, «Beato de Liébana y los 'Beatos'», in *Los Beatos -Europalia 85 España*, Bibliotheca Wittockiana, Bruxelas, 1985, pp. 3-7. O antagonismo religioso entre cristãos e muçulmanos nos primeiros tempos parece não ser assumido. Cf. R. Barkai, *Cristianos y Musulmanes en la España medieval*, Madrid, 1984, pp. 19-30. Diferente é a reacção em meados séc. IX, nomeadamente em Córdova, em que Maomé é o Anticristo e se torna alvo de um folheto antimaoemetano, ao mesmo tempo que alguns mais ousados e mais radicais protestam directamente contra a perseguição de que são alvo e como tal são martirizados. A iluminura do II ramo da tradição provavelmente representa também uma reacção mais generalizada, a qual, de resto, é acompanhada pelas campanhas de Afonso III e pela saída de cristãos do Sul para Norte, sem que seja evidente que essa emigração traga elementos próprios (pelo menos não são dominantes e não travam o acolhimento de outras influências, como são as que chegam de além Pirenéus). Cf. J. Williams, «Purpose and Imagery in the Apocalypse Commentary of Beatus of Liébana», in *The Apocalypse in the Middle Ages*, ed. R.K. Emmerson & B. McGinn, Ithaca-Londres, 1992, p. 228 e ss.; K.B. Steinhauser, «Narrative and illumination in the Beatus Apocalypse», *The Catholic Historical Review*, LXXI, (1995), pp. 185-210.

⁵⁶ Ela não havia escapado aos ataques do bispo de Damasco (João, m. ca. 749), num território ocupado pelos muçulmanos. Beato facilmente podia ter feito referência no liv. II.

⁵⁷ A própria participação de Beato na tomada de hábito de Adosinda, viúva do rei Silo, a 26 de Novembro de 875 (único acto que aparece documentado) é suspeito de segundas intenções por parte de C. Sánchez Albornoz: não teria presidido ao acto, mas teria sido enviado pelo novo príncipe, Mauregato, para garantir a execução adequada das disposições que obrigavam as rainhas viúvas a entrar em mosteiro.

⁵⁸ A esta conclusão chega também J. Williams, «Purpose and Imagery...», pp. 217-233. Não nos parece que Beato tenha pretendido sequer referir-se a outras heresias que se terão manifestado na Hispânia do séc. VIII; para

Havemos, por outra parte, de reconhecer que, se na sua carta a Fidel, o metropolitano de Toledo se recusa a receber lições de gentes da Liébana,⁵⁹ Elipando não utiliza a ironia do passo evangélico⁶⁰ (aliás, qualquer leitor poderia voltá-lo contra ele), mas sim um passo paulino, com as devidas adaptações: passo esse que põe em causa não a qualidade profética de Beato, mas eventual menor respeito pela hierarquia em que ele parecia incorrer.⁶¹ A atitude de Elipando parece efectivamente assentar na acusação de controlo exercido por Beato sobre o seu superior, Etério, cuja idade e saber o deixavam em dependência presumivelmente incómoda.⁶² Isso é obviamente de natureza bem diversa, ainda que possa significar que Beato constituía obstáculo às intenções de Elipando de trazer Etério às suas doutrinas.

De qualquer modo, e qualquer que seja o alcance que dermos a estes dados, não é certamente abusivo admitir que, por trás destas acusações, Beato aparece como homem de ciência teológica, merecedor da confiança de superiores eclesiásticos a quem ele frequenter vezes no *Comentário* fornece elementos de reflexão como parte decisiva de uma Igreja organizada e representativa da Jerusalém celeste que antecipa.⁶³

5. A Elipando, porém, não parecem escapar as meditações escatológicas do seu adversário e não duvida por isso em ironizar-lhe supostas certezas quando, através do seu

não referir a de Sereno, que por 760 teria pretendido fazer-se passar por Messias (dado que o passo da *Chronica Muzarabica de 754* parece ser uma interpolação –cf. ed. J.E. López Pereira, Anubar, Saragoça, 1980, p. 89), não há referência a outros desvios heréticos, como o de Egila e de Migécio, não obstante Elipando o ter associado a este (cf. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, I, CSIC, Madrid, 1978, pp. 310 e ss.). Em sentido contrário, todavia, K.B. Steinhauser, «Narrative and Illumination...», defende que entre a primeira e a terceira versão de Beato, uma de 776 e outra de 786, teria havido remodelações, a ponto de terem sido integrados elementos como as iluminuras dos Evangelistas e dos Padres, as genealogias adâmicas, o alfa e o omega, o capítulo sobre o Anticristo (tomado do *De civitate Dei* de Agostinho), o capítulo do *De adfinitatibus et gradibus* (tomado das *Etimologias* de Isidoro), o comentário de Jerónimo ao Livro de Daniel. Esta posição é no mínimo excessiva dentro de uma tradição codicológica que se afasta mais de um século de Beato. De resto, não são elementos complementares da iluminura (como nas genealogias com a respectiva inscrição) que servem para documentar alteração de intenções por parte de Beato, sobretudo quando mais não reproduzem que fórmulas tradicionais (por exemplo, *Maria de qua Ihesus Christus dei filius in Bethleem Iude secundum carnem natus est*, pois a expressão está em Paulo, *Gal.* 4, 4) e se admite que a própria iconografia, pelo menos nalguns casos, depende de modelos bíblicos ou dos seus comentários patrísticos.

⁵⁹ «Nunquam est auditum ut Libanenses Toletanos docuissent». PL 96, 918c.

⁶⁰ Ioa: I, 46: «et dixit ei Nathanahel a Nazareth potest aliquid boni esse?».

⁶¹ Elip., ep. ad Fidelem: *Si iuniori reuelatum, senior taceat* (PL 96, 919a.). Cf. I Cor: XIV, 27-30: «27 aut ut multum tres et per partes et unus interpretetur 28 si autem non fuerit interpres taceat in ecclesia sibi autem loquatur et Deo 29 prophetae duo aut tres dicant et ceteri diudicent 30 quod si alii reuelatum fuerit sedenti prior taceat».

⁶² A insinuação existe por parte de Elipando: «Adolescentiam sane fratris nostri Heteri lacte adhuc alitum et nondum ad robur perfectae intelligentiae perductam, vestra fraternitas erudiat: quia non cum magistris optimis sed cum ignaris et schismatibus uidelicet et Felice et Beato antiphrasio, aequales in uirtute et pares in errore, habuit collationem» PL 96, 919a.

⁶³ A frequência de 20 para *episcopus* e de 35 para *sacerdos* poderá parecer pouco significativa frente a 90 de *populus*; a incidência de valor específico é mais acentuada para os primeiros:

correspondente, o provoca a que indique onde, como e quando apareceu o Anticristo que ele dá como já chegado à terra e por ele fala.⁶⁴ Escrevendo aos bispos da Gália, o metropolitano de Toledo carrega os traços para acentuar os desvarios cometidos pelo seu contendor: entre outras extravagâncias, em certa vigília pascal, no meio das celebrações litúrgicas, Beato ter-se-ia permitido anunciar que o fim do mundo estava iminente e por isso era necessário permanecer na igreja à sua espera; à hora de noa, em que o acontecimento deveria ter lugar, um certo Ordonho, apoquentado com o jejum a que se via constringido, teria ousado desfeiteá-lo com um argumento retintamente palúrdio, por muito que possa soar a epicurista, de que «se era forçoso morrer, era melhor estar de barriga cheia».⁶⁵

Se confrontarmos, no entanto, as insinuações feitas por Elipando com a deferência demonstrada posteriormente por Alcuíno, deferência que leva a apontar em Beato ciência capaz de se opor aos desvios adopcionistas do metropolitano toledano e de formar também um juízo sobre a própria ortodoxia da doutrina expressa pelo turonense em tal controvérsia, a construção de Elipando desmascara-se e não surpreende por isso que na corte carolíngia se não dê qualquer importância a tais suspeitas nem se procure indagar de qualquer fundamento de mais largo alcance. E se Alcuíno buscava aliados nas Astúrias certamente a sua atitude era a mais conveniente. Todavia, se a caricatura pressupõe um traço para ser proposta, bem poderemos aceitar que existia uma pregação de carácter escatológico (não necessariamente catastrófico), a que Beato se entregava. A tradição manuscrita do seu *Comentário* deixa entender que já por 776 existia uma primeira versão. A natureza contaminada da versão transmitida pelos manuscritos que são pelo menos dois séculos posteriores ao original não deixa perceber se houve alterações na versão de 786 ou apenas correcção de pormenor e não podemos por isso certificar-nos de que tenha havido revisão após os ataques de Elipando. Admitimos, porém, que a vigilância de Elipando não teria deixado de denunciar contradições se as reconhecesse. A não ser que abduquemos radicalmente de aceitar o *Comentário* como obra de Beato e o silêncio de Elipando tenha de ser aceite como tal... Em posição inversa, aceitaremos a sua caricatura como indício mínimo de que Beato estava, também ele, envolvido numa obra a que o seu nome tem ficado indissolúvelmente ligado e que tal obra reflecte um ambiente que o metropolitano de Toledo aproveita à sua maneira. Ora, qual a índole desse comentário?

6. A literatura apocalíptica é de intenção mais teológica que literária, mais de explicação que de construção, mas uma perspectiva e outra enlaçam-se quando na base há um

⁶⁴ «Sed quia audivi quod praecursor Antichristi in medio vestri apparuit, qui illum iam natum annuntiat, quaeso ut perquiras ab eo ubi, aut quomodo, aut quando natus est spiritus ille mendax prophetarum qui in eo loquitur», PL 96, 919a.

⁶⁵ O teor seria nada menos que este: «Comamos e bebamos; se havemos de morrer, morramos pelo menos de barriga cheia» (*Ep. ad epis. Galliae*, cap. 47; PL 101, 1.330b; IV, 5, 67; ed. J. Gil, I, p. 92). Note-se que a data tardia em que aparece a anedota (bastantes anos depois do comentário) reforça o carácter de caricatura.

texto que é marcado por uma modalidade específica de género textual. O comentário deverá, em princípio, servir esse género (ainda que se desenvolva numa outra modalidade literária) e interpretar uma relação correcta com o texto originário. E facto é que o texto apocalíptico postula o comentário mais que qualquer outro tipo textual. Por uma razão: é que, sendo essencialmente religioso (relewa de uma relação com o Transcendente) e profético (com uma mensagem activa para um futuro iminente),⁶⁶ é duplamente críptico (depende de uma Revelação e necessita de um «des-velamento»).

Sendo próprio das religiões proféticas de salvação⁶⁷ (se é que não exclusiva, pois as Sibilas têm uma distribuição mais larga), o texto apocalíptico, especificamente na sua variante escatológica, apresenta algumas notas que apontam para uma caracterização⁶⁸ e,

⁶⁶ Assume-se que há uma relação directa entre profecia e apocalíptica, quer de continuidade quer de ruptura. Por um lado, na origem, a apocalíptica intenta a superação da profecia, no que esta tem de não resoluto (cumprimento ou resposta a aspirações terminais e escatológicas). Por outro lado, a profecia confina o seu universo a um povo escolhido (Israel), sem que a mensagem seja dirigida a estranhos senão para anunciar a sua exclusão enquanto a apocalíptica configura uma destinação cósmica. Além disso, enquanto a profecia se enquadra num tempo presente e sobretudo não abrange um tempo para além da morte, a apocalíptica dirige-se a um tempo futuro e pretende apresentar não apenas uma escatologia, mas também uma soteriologia seja cósmica seja individual, em resposta a ansiedades do homem. Estas noções devem-se fundamentalmente a R.H. Charles, *Critical History of the Doctrine of a Future Life, in Israel, in Judaism and in Christianity*, Londres, 1899; *Idem, Religious Development between the Old and the New Testament*, Londres, 1914, pp. 17-21.

⁶⁷ Cf. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. D. Hellholm, Mohr, Tubinga, 1983. O corpus dos textos judaicos e cristãos tem sido recolhido desde 1900 e engloba textos canónicos e apócrifos; cf. M. Delcor, «Bilan des études sur l'Apocalyptique», in *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Éd. du Cerf, Paris, 1977, pp. 27-42; I. Gruenwald, «Jewish Apocalypticism to the Rabbinic period», in *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade et alii, I, Macmillan, Nova York, 1987, pp. 336-342. O interesse sistemático pelo tema e pela constituição de um corpus apocalíptico tem origem em 1857, com A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyphtik in ihrer geschichtlichen Entwicklung – Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums*, e ganhou interesse recente com os manuscritos do Qumram, mas, já em 1713 e 1723, J.-A. Fabricius contribuía significativamente para abrir horizontes sobre este tipo de literatura ao publicar os dois volumes do *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*; em 1773, juntar-se-iam os textos de origem etiópica, como é o Livro de Henoc, de que aparecerão alguns capítulos em tradução latina em 1821, por mão de Silvestre de Sacy, sendo posterior a primeira edição etiópica por R. Laurence, *Libri Henoch prophetae versio aethiopica*, Oxford, 1838; só depois A.M. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milão, 1861, daria a conhecer outros textos do mesmo género (Apocalipse de Baruc; Testamento/ Assunção de Moisés). Cf. M. Delcor, «Bilan des études sur l'Apocalyptique», in *Apocalypses et théologie de l'espérance (Congrès de Toulouse, de l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible, 1975)*, Ed. du Cerf, Paris, 1977, p. 27.

⁶⁸ *The Encyclopedia of Judaism*, ed. G. Wigoder, Publishing House, Jerusalém, 1989, s.v. «Apocalipse», atribui-lhe cinco características (que sintetizamos): 1) periodização da história em eras ou épocas integradas em plano soteriológico cujo último período será de consumação; 2) angelogia, com mensageiros a servirem de intermediários entre o mundo celeste e o dos homens; 3) conhecimento secreto e reservado; 4) viagens ao Além e revelação dos seus mistérios; 5) dualismo, com Satã em oposição a Deus. Convergente e em grande medida coincidente é a caracterização apresentada por Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 503-506; J.J. Collins, ed., *Apocalypse: Morphology of a genre*, Semeia, 1979, pp. 1-20.

não obstante as advertências prudentes de G. von Rad,⁶⁹ permitem enquadrá-lo num quadro textual mais largo de géneros literários:

- surge ele em momentos cruciais de história humana (habitualmente de perseguição de grupo);
- supõe um dramatismo de situação decorrente de uma irrupção aterradora do sagrado (vindicador de uma ordem perturbada pelas forças do mal, que são encadeadas);
- é fundamentalmente dualista, pois coloca em acção duas forças em oposição irreductível perante uma colectividade passiva que espera ansiosa e estupefacta o desenlace e é cooptada para um lado ou para outro em razão de qualidades morais;
- tem por função revelar e garantir uma esperança (soteriológica) simultaneamente transcendente e imediata;
- propõe uma novidade radical (*ecce noua facio omnia*) simultaneamente endo-histórica (porque humana) e meta-histórica (porque cósmica);
- valoriza o tempo, pois assenta numa periodização da história (conclusão de ciclos), celebra a redenção num tempo final (*ultimis diebus*), concluído de forma súbita e urgente (*uenio cito*), mas apresenta antecipações e recapitulações em que os diversos momentos (passado, presente e futuro) convergem ou se diversificam em relação especular e antinómica (sendo o passado valorizado na lembrança mítica e propondo o futuro como certeza impulsional de acção);
- admite o esvanecimento da dimensão topográfica: Céu e Terra confundem-se, as fronteiras dissolvem-se porque a Terra assume a distância do Céu e este envolve aquela;
- exprime-se a mensagem por visões oníricas e símbolos diversos (de tipo visual, verbal e mítico),⁷⁰ por linguagem figurada ou por códigos cifrados e crípticos (nomeadamente numéricos) de conteúdo por vezes afirmado, mas de tal modo vago e indefinido que reclama interpretação do seu vário alcance (cosmológico, especulativo, histórico, escatológico);

⁶⁹ G. von Rad, *Théologie de l'Ancient Testament*, II, Ginebra, 1967, p. 264. Não obstante as reservas que comporta o facto de não haver um corpus preciso e homogéneo, o autor aceita conceder-lhe traços caracterizadores: pseudonímia, impaciência escatológica, carácter fantástico da narrativa, perspectiva histórica universal e cósmica, simbólica dos números e linguagem esotérica, angelogia e esperança relativamente ao Além; no entanto, adverte que «nem o esoterismo nem a concepção de idades da história nem a ideia de transcendência das realidades da salvação nem a explicação dos textos canónicos nem a pseudonímia, nem a interpretação dos sonhos nem as narrativas de viagens celestes nem a narrativa histórica no estilo de pregações são traços específicos da apocalíptica».

⁷⁰ Explica P. Richard, *Apocalypse: reconstrução da esperança*, p. 20: «O mito é histórico e busca identificar e mobilizar a comunidade em situações de caos, de opressão e de exclusão. O mito reconstrói a consciência colectiva e a práxis social do povo de Deus. O mito é polissémico (possui muitos sentidos) e está sempre disponível a novas interpretações. O Apocalipse cria mitos libertadores e subverte os mitos dominantes».

—essa mensagem é mediada por figuras celestes e por videntes,⁷¹ mas é transferida de imediato para relato escrito que dá conta das revelações recebidas;

—o texto é, porém, atribuído a figuras míticas, escondendo-se os verdadeiros autores debaixo de pseudónimos valorizadores;⁷²

—enfim, porque religa mundos diferentes, o texto apocalíptico é assumido por autoridade magistral que dele faz objecto de comentário, o qual, por sua vez, serve a iniciação dos menos habilitados numa tradição de índole contemplativa.⁷³

7. Beato, como comentador, está obviamente do lado da explicitação escrital (ou exegetico-escriturística),⁷⁴ que ele assume numa comunidade eclesial (com características de comunidade textual)⁷⁵ que tem o Apocalipse joanino em apreço e promove a sua leitura qualificada.⁷⁶ A própria dedicatória a um *pater*, assim o deixa

⁷¹ O psiquismo do vidente, não obstante a proximidade com o Transcendente e uma aparente impressão de anulamento, longe de apagar as capacidades próprias, reafirma-as pela participação no dinamismo divino, de tal modo que se torna mais evidente o realismo de situações tanto no plano político ou social como no plano pessoal (não é por acaso que os maiores místicos cristãos são activos, como acontece em casos de Bernardo, Hildegarda de Bingen, Teresa de Ávila, João da Cruz, Inácio de Loyola, etc.); por necessidade de exprimir mundos diferentes, o vidente desdobra-se em homem e anjo, não por mero artificialismo literário, mas como forma de traduzir a dualidade criada em si pela tensão entre a visão e a realidade. Cf. Edmond Jacob, «Aux sources bibliques de l'Apocalyptique», in *Apocalypses et théologie de l'espérance*, p. 47.

⁷² Não é pacífica a própria autoria joanina do *Apocalipse*; ela documenta-se numa tradição representada já por S. Justino e amplamente difundida no fim do séc. II, mas até ao séc. V as Igrejas da Síria, da Capadócia e da Palestina não o inscreveram no seu cânone, enquanto outros preferiram atribuí-lo a autor diferente; os exegetas fazem notar as diferenças de linguagem relativamente ao quarto Evangelho, mas não deixam de sublinhar também temas similares, pelo que admitem ser obra do círculo de João ou dos seus sucessores imediatos (a citação dos Apóstolos em 18,20 e 21,14 faz suspeitar que não era o próprio João a escrever); diferentemente dos outros autores apocalípticos que recorrem a pseudónimos (Henoc, Abraão, Moisés, Isaías, Baruc), o nosso autor atribui-se um nome próprio, bastante próximo e acreditado, e serve-se de um expediente de sete cartas (correspondente ao grupo das cartas paulinas); tudo isto terá pesado na sua aceitação. Diz-se, por outro lado, contemporâneo dos destinatários e ocupa-se assumidamente do presente. Quanto a isso, não havendo acordo na atribuição de uma data de composição, admite-se que poderá ser de c. 70, tempo de Nero, para algumas partes, mas noutras remeterá para o governo de Domiciano, pelo ano 90. Cf. L. Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*; E. Corsini, *O Apocalipse de São João*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1984.

⁷³ Cf. B. McGinn, «Introduction: John's Apocalypse...», p. 6. Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 505, reconhece, pelo menos em alguns textos apocalípticos, modalidades secundárias, como a enumeração de base sistematizadora, a parênese, a tendência eucológica, aspectos que também favorecem a dimensão didáctica do comentário.

⁷⁴ Veja-se o relevo dado ao livro enrolado, em passo recolhido de Greg., in *Ezech.*, lib. I, hom. 9, 29-30; *Ed. laud.*, II, p. 55 e ss.

⁷⁵ Damos a esta o entendimento de grupo que se responsabiliza não apenas pela leitura do texto, segundo práticas reconhecidas, mas igualmente pela sua transmissão e para isso assegura os meios necessários. Cf. M. Irvine, *The Making of Textual Culture - Grammatica and Literary Theory, 350-1100*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 21.

⁷⁶ Na formulação do IV concílio de Toledo de 633, percebe-se que, embora se legisse em disciplina litúrgica, por forma que não houvesse discrepâncias de uso, se intenta também dirimir matérias controversas quanto à aceitação do livro sagrado. Infelizmente, não nos consta de outros dados que permitam documentar o desenvolvimento do apreço

entender.⁷⁷ A sua identidade deverá recolher-se na capacidade de explicitação do texto e na determinação dos recursos utilizados para esse efeito.

A análise que dele se deva fazer é tanto mais complexa quanto não há certezas relativamente à composição originária da obra, ou quanto se torna difícil dirimir o que há nele de pessoal e de tradicional, ou também quanto a exposição não se constitui por temas mas por acumulação de dados de tradição, muitas vezes associados por processos que nos são menos familiares ou menos racionalizáveis.

Não vem ao caso (seria longo e porventura desnecessário) expender ou simplesmente resumir quanto a erudição do último quarto de século tem debatido sobre todos estes aspectos.⁷⁸ Recordemos apenas que o *Comentário*, no seu todo, engloba várias peças, a que não parece lícito recusar uma consistência de unidade global, mas não é manifesto se esta é um dado programático e a ela preside uma concepção de autor ou se é resultado de uma tradição que, antinomicamente selectiva ou acumulativa, reuniu ou expurgou um núcleo de elementos originariamente diversos.⁷⁹ Tal como a tradição mais alargada apresenta,⁸⁰ esse conjunto é um *compositum* e é formado por 7 elementos:

mantido pelo Apocalipse, mas temos de admitir que a biblioteca revelada por Beato, nomeadamente quanto a exemplares dos comentários de Vitorino, Tícónio e Primásio, pressupõe uma continuidade longa.

⁷⁷ É também o IV concílio de Toledo, can. 24, que torna obrigatória a criação de escolas nas sedes episcopais; cf. L. Vives, *Concilia*, p. 201. Interpretando a cláusula final deste cânone, considera M.C. Díaz y Díaz, in *Etimologias...*, p. 76, que se estava a ponto de entregar a responsabilidade a grupos monásticos; efectivamente a estes se enviam os indivíduos refractários à disciplina (*monasteriis deputentur uagantes animi et superbi seueriore regula distringantur*). A Bíblia ocupava nesse ensino um lugar privilegiado, tanto no plano doutrinal como moral e bem assim estético, segundo princípios hermenéuticos que davam relevo ao valor espiritual (cf. Leandro, *De inst. uirg.* 16, 3).

⁷⁸ O Colóquio celebrado em Madrid em 1976 representou as várias tendências de estudo e constituiu uma síntese fundamental de resultados e de orientações em acção; basilar a crónica de J. Fontaine, «La célébration scientifique du millénaire des «Beatus»: du Colloque de Madrid (décembre 1976) à quelques publications récentes», *Revue des Études Augustiniennes*, XXIII (1977), pp. 413-421.

⁷⁹ A associação do Coem *Comentário a Daniel* com o *Comentário ao Apocalipse*, por exemplo, está nos códices da chamada família I (como Saint-Sever/ Paris, San Millán/ Madrid, Academia da História) e da família II (como o de Escalada/ Nova Iorque, San Isidoro de León/ Madrid-BN, Seo de Urgel, Silos/ Londres, e Valcavado/ Valladolid) e da família IIB (Gerona/ Turim), Las Huelgas/ Nova Iorque, Manchester, Tábara/ Madrid, Arch. Hist. Nac., Cardeña/ Museu Hist. Arqueol.). Não se encontra no grupo formado pelos manuscritos de Burgo de Osma, Lorvão/ Lisboa ANTT, Alcobaça/ Lisboa BN. Porém, a associação pode ser documentada em fontes antigas, como acontece com um inventário de livros de 882 (Escorial, R. II. 18) e numa obra também do séc. IX, *De aduentu Henoc et Helia*. Cf. M.C. Díaz y Díaz, in *Los Beatos*.

⁸⁰ Conhece-se um total de 34 testemunhos, entre códices e fragmentos, que vão desde os finais do séc. X até ao séc. XVI: 1 do séc. IX; 11 do séc. X; 6 do séc. XI; 11 do séc. XIII, 3 do séc. XIII, 2 do séc. XVI. Os editores têm-nos repartido por duas famílias; à sistematização de Sanders, 1930, e de Neuss, 1931, com dois ramos, sobrepõe-se a de W. Klein, 1975, com três ramos, e apenas para os manuscritos iluminados. Os códices conservados revelam que durante o período de escrita visigótica, desde o séc. IX ao séc. XII, a difusão do Beato se faz numa faixa geográfica que compreende Leão, Castela e Rioja, em que os centros de cópia são Leão, San Miguel de Escalada, Valcavado, Tábara, Silos, San Millán de la Cogolla. Na segunda metade do séc. XII e princípios do séc. XIII, a área de cópia alarga-se; no entanto, parece que a circulação já se efectuara anterior-

mentador); a explicitação textual, por comentário de perícopas ou frases; o sistema de equivalências, ou interpretação de sentidos; a interpretação numerológica.

a) Como centonização, o modo de comentário é basicamente isidoriano.⁸⁴ Por uma dupla razão: porque se serve largamente do hispalense; porque segue o método de trabalho dele.⁸⁵ As consequências que daí derivam são largas e o seu esquecimento pode comprometer a recuperação da intencionalidade do resultado final. O prefácio (1), por exemplo (e para tomar o caso mais estudado), como já foi salientado por autoridade abalizada,⁸⁶ não é mais do que um mosaico de frases extraídas de obras isidorianas e o autor limita-se a soldar os dados recolhidos, a começar pelo *Contra iudaeos* do hispalense. Esta dependência isidoriana fica patente na lista de autoridades referidas que são praticamente idênticas às que Isidoro menciona para as *Quaestiones in Vetus Testamentum*.⁸⁷ Não é menos evidente a influência isidoriana na própria dedicatória que é tomada da epístola do bispo hispalense a sua irmã Florentina justamente quando envia a esta o seu tratado contra os judeus.⁸⁸

À primeira vista, nessa construção, estaria apenas em causa comprovar que a vida de Cristo está anunciada no Antigo Testamento e para demonstrá-lo bastaria assumir passos dos profetas antes seleccionados por numerosas autoridades; desse modo ficaria «confirmado o carácter divino da nossa fé e posta a claro a ignorância daqueles que não a aceitam». Porém, há elementos que retiram a intenção apolo-gética ao texto: desde logo, porque se manifesta outro intuito, o de servir de *clauicula*, de pequena chave de acesso ao texto bíblico através de uma explicação do Apocalipse e as autoridades que se mencionam se recortam para formar um todo; depois, porque o sentido de continuidade que ao longo do conjunto da obra se denota privilegia uma concepção que vê o projecto soteriológico de Deus como uma unidade em que Igreja e Sinagoga convivem e se separam segundo os modos de vivência dos mistérios divinos; em terceiro lugar, porque, aceitando do texto isido-

⁸⁴ J. Fontaine, «Fuentes y tradiciones paleocristianas en el método espiritual de Beato», in *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis*, I, pp. 77-101.

⁸⁵ Cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture wisigothique*, Études Augustiniennes, Paris, 1957.

⁸⁶ M.C. Díaz y Díaz, «El texto de los Beatos», in *Los Beatos-Europalia 85 España*, pp. 9-17.

⁸⁷ Com excepção de dois grupos de três, um por omissão (Orígenes, Vitorino de Petóvio e Cassiano) e outro por acrescentamento: Apríngio, Ticónio e Ireneu, estes dois últimos segundo alguns manuscritos, por coincidência, os mesmos que aduzem o nome de Etério na dedicatória (segundo as siglas do editor Romero Pose: MPHOLQ).

⁸⁸ Retenha-se a decomposição feita por M.C. Díaz y Díaz, «Posición del manuscrito en la tradición textual de los Comentarios», in *El «Beato» de Saint-Sever (Ms. lat. 8.878 de la Bibliothèque Nationale de Paris)*, Edilán, Madrid, 1984, n. 15: Praef. 2-9 (p. 1-2 Sanders) *quaedam... innumerabilibus* (= Isidoro, c. *Iud. praef.*: PL 83, 449-450 + *libris + et... notata* (= Isidoro, *Ort. praef.*: PL 83, 129-130) + *pauca... probet* (Isidoro, c. *Iud. praef.*: PL 83, 449-450) + *quae quibus... leguntur* (= Isidoro, *Ort. praef.*: PL 83, 129-130) + *quae... repperi + in hoc libello indita sunt* (Isidoro, *Ort. praef.*: PL 83, 129-130) + *et firmata + auctoribus...* Gregorio (= Isidoro, *Quaest. V. T. praef.*: PL 83, 209) + *Ticonio... superat + haec sunt... firmaretur* (= Isidoro, *Eccl. off.* 2, 27, 5; PL 83, 826 + *haec ergo... laboris* (= Isidoro, c. *Iud. praef.*: PL 83, 449-450).

riano o afecto interior (*plena fide et deuotione*), acentua a perspectiva espiritual em que se coloca.

Deste modo, pressupondo que tal prólogo pertence à unidade textual de conjunto (assim foi aceite pela tradição e a dedicatória não se percebe sem um prolongamento textual), ele terá de ser lido em plano de intencionalidade didáctica que se propõe constituir uma iniciação à leitura do Apocalipse e, a partir deste, à leitura de toda a Bíblia. Para os destinatários imediatos, o mosaico isidoriano era certamente um chamariz e para o autor uma forma tanto de nobilitação como de *confessio humilitatis* que se serve de palavras dos outros para fazer aceitar os seus propósitos.

b) Relativamente ao comentário expositivo, a construção processa-se a vários níveis. Temos antes de mais, uma estrutura global repartida por doze livros. Tê-la-á Beato recebido de algumas das fontes de que se serve? É pouco provável que ela existisse assim já em Ticónio e não tivesse influenciado ninguém mais. Não revela Beato as razões da opção por tal estrutura. Todavia, o número doze (considerado entre os *legitimi* por Ticónio)⁸⁹ é para ele eclesialmente representativo e a leitura que faz do Apocalipse, na sequência também de Ticónio, é preferencialmente eclesial, como deixa patente a própria extensão que toma o II livro. No prólogo deste livro, temos justamente um pequeno excurso dedicado a tal número: doze são os apóstolos; a cada um deles correspondeu uma zona de pregação nos quatro cantos do mundo; eles são as doze horas do dia que Cristo ilumina; doze eram as tribos de Israel e sobre o número doze foi constituída a Igreja (lê-se noutros passos).⁹⁰

Pela sua extensão, e pela sistematização de conteúdo (à base de palavras fundamentais referentes à Igreja e à Sinagoga), este prefácio ao II livro não tem paralelo com o de alguns outros livros, pois, quando existe (liv. I ou liv. III), reduz-se a poucos parágrafos; no liv. VI, no entanto, apresenta uma sistematização inabitual, de esquema não desenvolvido.⁹¹ O carácter didáctico com que se pretende apoiar a leitura parece assim de salientar. Nem se opõe a isso o facto de a exposição ser irregular (mais longa nos primeiros livros e mais breve nos restantes); mais que contrariar tal hipótese leva-nos isso a considerar que estaremos presumivelmente perante um elemento instrumental não concluído ou sem configuração final de conjunto, mas assumido por aqueles a quem era dirigido, sem que houvesse oposição por parte do seu autor.

O comentário sequencial organiza-se, depois, a partir de frases do texto bíblico, mas enquanto na *Interpretatio* se fica por versículos soltos e não sucessivos, na *Explanatio* propriamente dita do comentário, a segmentação é primeiramente feita em *storiae*,⁹² ou perícopas de sentido, e depois frase a frase. Ao contrário do que acontecerá

⁸⁹ Agostinho, *De doct. chr.*, 3, 35, 51.

⁹⁰ *Ed. laud.*, p. 450.

⁹¹ «Scire autem opus est omnem hanc periocham decem capitulis esse distinctam...».

⁹² Ao todo 68.

no período áureo dos comentários medievais (do séc. XII-XIII), em que o texto bíblico é assumido na economia da frase e entrelaçado com o texto das *auctoritates*,⁹³ aqui estas são introduzidas por associação a um tema enunciado sobre a frase bíblica, no entendimento de que a Escritura constitui uma unidade em que circularmente todas as partes se interligam.

Quanto à forma, ela é mais demonstrativa que racionalizadora e por isso raramente é contraditória, ainda que uma vez ou outra seja argumentativa; o verbo é basicamente o de atribuição; a enumeração de dados ocorre com frequência; para que os conteúdos fiquem mais patentes, recorre-se a processos como a etimologia isidoriana (ela está abundantemente presente no início do liv. II).

O carácter rudimentar da forma tem paralelo num conteúdo elementar de correspondências: sem complexidade sintáctica, a modalidade afirmativa é a forma de expressão mais habitual, a constelação (mais que acumulação) de dados, que se vão recolhendo em autoridades, é o modo mais frequente de amplificação, a articulação entre eles fica reduzida ao mínimo indispensável para ordenar o discurso. Um discurso, pois, impessoal, para deixar o máximo de valor denotativo à Revelação e aos seus comentadores, os Padres da Igreja.

c) No entanto, subjacente ao sentido imediato, que se amplifica nesta série de equivalências, está a busca de um segundo sentido não aparente, operação que justifica a função do intérprete e a procura da *contemplatio*.⁹⁴ Jogando com dois planos, o do significativo e o do significado, por vezes, a operação apenas considera o desdobramento numa dualidade em que os pólos são o sentido literal e o sentido espiritual ou místico, outras vezes, expande-se para um tríplice sentido –intercalando o sentido moral ou tropológico.⁹⁵ A verdade latente revela-se assim ou por simples desvendamento (*hoc intelligitur; id est; significat; demonstrat*), ou por desdobramento das partes incluídas num todo (*in hac bestia multa demonstrat membra*), ou por identificação de recapitulações (*aliam [bestiam] dixit de officio, sed una est, quia ista secunda uoluntatem prioris bestiae facit*), ou por fundamentação bíblica (*sicut scriptum est*).

Esse segundo sentido é de tipo espiritual ou místico (*secundum litteram... nunc spiritaliter de duobus testamentis; secundum litteram... mystice*) e dá acesso a um mundo diverso

⁹³ Cf. M.B. Parkes, «The influence of the concept of *ordinatio* and *compilatio* on the development of the book», in *Medieval Learning and Literature - Essays presented to Richard William Hunt*, ed. J.J.G. Alexander & M.T. Gibson, Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 115-141.

⁹⁴ Atente-se no início da «*explanatio quattuor animalium in libro tertio*»: «*Et vidi in medio throni et in circuitu sedis quattuor animalia plena oculis ante et retro. Quattuor animalia quattuor evangelistarum est forma. Quod plena ante et retro oculis introducuntur, praeterita uel futura Dei continere misteria uel utriusque legis secreta sonare dicuntur. Et per contemplationem rerum spiritualium omnem sanctae diuinitatis enuntiare fidem et misterium secretorum caelestium patefacere demonstrantur*».

⁹⁵ J. Fontaine, «Fuentes y tradiciones paleocristianas en el método espiritual de Beato», in *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis*, I, pp. 77-101.

A razão da pesquisa numerológica é-nos dada por Beato, em passo tomado de Isidoro: «De homens de saber e religião católica não há que menosprezar o conhecimento racional dos números: com efeito, em muitos lugares das Sagradas Escrituras se esclarece qual o seu segredo; não foi, de verdade, sem motivo que em louvor de Deus se disse: «tudo fizeste com peso, conta e medida»».¹⁰⁸

8. Deste modo, se podemos acentuar que doutrinariamente a escatologia de Beato é essencialmente interior e espiritual, de uma interioridade e espiritualidade fundamentalmente eclesiais, o contributo dado por ele para essa dimensão é radicalmente escolar ou gramatical (para dizê-lo com um termo que corresponde melhor ao seu tempo, sem as afinidades técnicas e gregas que supõe a palavra *exegese*).¹⁰⁹ Mais que desenvolver um processo intelectual de própria autoria, propõe-se ele criar uma empatia com o leitor baseada na fé e na piedade (*plena fide atque deuotione expositum recognoscis*), com o objectivo de contribuir para a edificação de um grupo (*ob aedificationem studii fratrum*). Beato, como J. Fontaine sublinhou em lição de raro brilhantismo, está na linha de Cassiodoro, quando considera que o «Apocalipse conduz a alma dos leitores atentos à contemplação suprema e lhes faz perceber em espírito o que os anjos vêem e os torna bem-aventurados».¹¹⁰

Interpreta ele uma via espiritual cujas linhas mestras são não só o reconhecimento de que o mistério envolve a história da humanidade, mas também a certeza de que esse mistério mais que acessível é divisível na contemplação. Esta constrói uma dimensão escatológica na tensão mantida entre o visível que se considera imperfeito e o invisível que se «pré-sente» como perfeito e como tal se recupera por essa mesma via de contemplação. A construção da *lectio* por ele feita é demonstrativa e não argumentativa, presentifica o invisível através da «reflexão» da tradição, sem preocupações de impor uma leitura, mas propondo-a; quanto a ele, assumiu a responsabilidade de recolher a sabedoria dos textos e de colocá-la à disposição dos outros, cuja formação lhe terá sido confiada.

Nessa base, se as autoridades servem para decifrar o conteúdo do mistério, elas são sobretudo úteis se ajudarem a construir uma vivência interior de ascese e preparação para aceder a esse mesmo mistério; a revelação faz-se de modo menos verbal que simbólico, a parte invisível suporta a parte visível e a parte visível simultaneamente esconde e revela; porque o modo não é analítico, a revelação não é desdobrável ou particularizável, mas é global e acode por momentos recapitulativos; porque essa revelação é unitária, os diversos momentos da história têm correspondências e elucidam-se mutuamente, pelo que a forma de conhecimento deve atender às recapitulações, mas nem por isso há circularidade, pois tudo se encaminha para uma plenitude que é a realização final de um plano primitivo (assim se acentuando o termo de um processo); porque essa revelação tem um desenvolvimento histórico e uma linguagem

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 615.

¹⁰⁹ J. Fontaine, «Fuentes y tradiciones...».

¹¹⁰ Cassiodoro, *Inst.* 1, 9, 2; *cit. ap.* J. Fontaine, «Fuentes y tradiciones...».

humana, há que conhecer o sentido literal ou histórico, mas porque tem uma origem e um destino transcendentes, há que entender o seu alcance espiritual, e porque se dirige ao interior do homem de modo a torná-lo apto a participar dessa transcendência, há que atender às implicações morais da leitura.

Nada disto implica anulação de tempo humano, antes o afirma, na medida mesma em que admite o desenrolar normal da vida da Igreja e apenas em perspectiva final aponta como último acto o juízo de Deus em que bons e maus serão separados. O próprio número de *mil anos* não é abreviado nem reajustado a qualquer acontecimento senão o da *Parúsia* nem a qualquer cálculo senão o de Deus, mas admite-se, pelo contrário, que se trata de um ciclo perfeito (quando a plenitude for atingida) e não de um dado cronológico.¹¹¹

A perspectiva escatológica é, no entanto, uma dimensão real como antevisão e antegozo de um estado futuro. Não sendo um dado adquirido definitivamente na terra, justifica algumas advertências de carácter pessoal: *qui per euangelium uiuit non praesumat reuertere hominem ueterem et quod semel abrenuntiauerat habere non desideret*,¹¹² ou seja, «quem vive segundo o Evangelho, não se arrisque a voltar ao homem velho e não deseje reaver aquilo a que alguma vez renunciou».

O *Comentário* de Beato é assim um *accessus* à leitura do Apocalipse e esta é um *accessus* a toda a Bíblia, porque toda ela para aí converge como revelação última que é de Deus. Essa leitura é feita de *grammatica*, porque utiliza o texto e se serve de recursos que lhe são próprios, mas com um objectivo que é o de *contemplatio*. Esta é tanto menos discursiva quanto se apoia na própria imagem que a exposição de Beato integra,¹¹³ mas é também tanto mais didáctica quanto o recurso à imagem (*pictura*) deixa entender e a exposição de desenvolvimento permitirá esclarecer.¹¹⁴ Se nalguns casos se permite alguns *excessus*,¹¹⁵ eles

¹¹¹ Compare-se «Quod dixit mille annos, a primo aduentu usque ad secundum aduentum dicit» (p. 64) e «mille annos, id est, in perpetuum, mille enim perfectus numerus est».

¹¹² *Ed. laud.*, p. 31.

¹¹³ Os títulos são bem significativos: «Storia subsequentis picturae» (I, p. 285, 12). Do mesmo modo, advertências como: «Et quo facilius haec seminis grana huius mundi, quem profetae laborauerunt et hi metent, subiectae formulae pictura demonstrat» (I, p. 193, 3-6). Cf. K.B. Steinhauser, «Narrative and Illumination...».

¹¹⁴ A função da imagem no texto é tema sensível na análise de nossos dias; apresenta aspectos complexos e não será de todo desajustado admitir a profusão das imagens dos Beatos na problemática iconoclasta que atravessa a Cristandade pelo séc. VIII. Para os medievais, não passava despercebido o carácter sintético da informação que aduziam, ainda que haja que matizar o alcance que as imagens aduziam para mentalidades menos cultas; cf., entre outras, as judiciosas e sintéticas observações de D. Alexandre-Bidon, *Système éducatif et cultures dans l'Occident médiéval (XII-XV siècle)*, Ophrys, Paris, 1998, pp. 51-59, e bibliografia de referência, p. 60; J. Yarza Luaces, «Notas sobre las relaciones texto-imagen, principalmente en la ilustración del libro hispano medieval», in *Originalidad, modelo y copia en el arte medieval hispánico (Vº Congreso español de Historia del Arte -Barcelona, 29 de Outubro-3 de Novembro, 1984, sec. 1ª)*, Barcelona, 1985, pp. 193-202; J. Baschet e J.-C. Schmitt, *L'Image: Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval (Actes du 6.e «International Workshop on Medieval Societies», Centre Ettore Majorana, Erice, Sicile, 17-23 octobre, 1992)*, Léopard d'Or, Paris, 1996; F. Durand, J.M. Spresa, J. Wirth, edd., *L'Image et la Production du Sacré (Actes du Colloque de Strasbourg, 20-21 janvier 1988)*, Méridiens Klineksieck, Paris, 1991.

¹¹⁵ Infelizmente, não está registada a entrada da palavra no «index uerborum» da *ed. laud.*

são basicamente de excursos que amplificam a mensagem pretendida e fazem parte de um processo de aprendizagem por parte dos clérigos cuja formação lhe foi entregue.¹¹⁶ O objectivo final da reflexão espiritual, fundada sobre a revelação, é a abertura da porta que dá acesso ao «mistério da alegria interior».¹¹⁷

O mérito de Beato está tanto em reunir materiais ou em justapor modos de explanação como sobretudo em formar um todo que, independentemente de falhas de coerência e de organicidade (num trabalho em que os outros são tanto destinatários como parte interessada e por isso não precisam de uma obra com carácter sistemático), intenta gerar a inteligência interior ou espiritual da Revelação presente entre os homens através da Igreja.¹¹⁸ Com empenho (o termo *studium* do prefácio haverá que entendê-lo não apenas como meio, mas também como atitude) articulou gramática e escatologia,¹¹⁹ na procura do «des-velamento» de sentido recôndito, mediante a tensão entre «o amor das letras e o desejo de Deus».¹²⁰ Recolheu a advertência de Jerónimo (*Ep.* 53, 9, 9) quanto ao facto de que o Apocalipse de João tem tantos segredos quantas as suas palavras (*Apocalypsis Iohannis tot habet sacramenta quot uerba*) e empenhou-se não em desvendar segredos dos tempos últimos, mas em proporcionar a contemplação dos mistérios revelados por sinais, numa leitura espiritual (de *intelligentia interior*), que é existencial (basicamente moral ou tropológica), mas sobretudo radicalmente eclesial (de Igreja que é realidade *permixta* em plano horizontal de universo humano composto de bons e maus chamados à conversão e em plano vertical de *sacramentum* com face visível e face invisível).¹²¹

A busca do sentido das coisas no interior de uma tensão que é espiritualmente escatológica marca o tempo e as vivências medievais.¹²² Beato fê-lo a seu modo, com uma

¹¹⁶ As normas para a formação de clérigos estavam traçadas desde o II concílio de Toledo, no ano 527, can. 1; cf. M.C. Díaz y Díaz, «La circunstancia hispánica -El ambiente escolar y de formación», in San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, BAC, Madrid, 1982, pp. 70 e ss.

¹¹⁷ Cf. *In Apoc.* 12, 2, 84: «Pateat porta ad meridiem, ut hi qui sanctis desiderii in uirtutibus feruent, spiritali intellectu cotidie interni gaudii mysteria penetrent».

¹¹⁸ De novo, a lição vem de J. Fontaine, «Fuentes y tradiciones...».

¹¹⁹ Se o conceito de «grammatica» é largo, abrangendo níveis diferentes (e aqui assumimo-lo no âmbito de *explicatio*), não menos vasto é o entendimento de «escatologia»; o termo nasce no séc. XIX, mas tornou-se polémico no confronto das várias escolas teológicas. Não se lhe pode negar um sentido de «acabamento» (*synteleia*), que é consumação crítica e libertadora, tanto em sentido negativo como positivo (anulação do passado superado pelo advento de um presente que atinge a perfeição antecipadamente realizada num Além que chega). Cf. P. Grelot, «Histoire et eschatologie dans le Livre de Daniel», in *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Éd. du Cerf, Paris, 1977, pp. 63-109.

¹²⁰ J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Éd. du Cerf, Paris, 1956.

¹²¹ J. Fontaine, «Fuentes y tradiciones...», faz notar as palavras-chave desta leitura: *intelligentia interior, spiritalis/spiritualiter, nunc*.

¹²² Sem pretendermos reduzir a escatologia à consciência duma situação existencial em que o homem é confrontado com a Palavra de Deus, concepção de teólogos como J. Jeremias, não podemos também deixar de reconhecer no monaquismo e sobretudo em místicos como Bernardo de Claraval uma valorização

