



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

IGREJA E PODER NA ÁFRICA ROMANA NO SÉCULO
IV: O DISCURSO DO PECADO EM AGOSTINHO DE
HIPONA NA *DE CIUITATE DEI*

Linha de pesquisa: Sociedade, Instituições e Poder

George Augusto da Silva

Matr.: 12/0002477

Brasília-DF

2014



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

IGREJA E PODER NA ÁFRICA ROMANA NO SÉCULO
IV: O DISCURSO DO PECADO EM AGOSTINHO DE
HIPONA NA *DE CIUITATE DEI*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social, sob orientação do Professor Doutor Celso Silva Fonseca.

Linha de pesquisa: Sociedade, Instituições e Poder

George Augusto da Silva

Matr.: 12/0002477

Brasília-DF

2014



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

GEORGE AUGUSTO DA SILVA

IGREJA E PODER NA ÁFRICA ROMANA NO SÉCULO IV: O
DISCURSO DO PECADO EM AGOSTINHO DE HIPONA NA *DE
CIUITATE DEI*

Aprovada em ____ de _____ de 2014.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Celso Silva Fonseca
Universidade de Brasília
Orientador

Profa. Dra. Maria Filomena Pinto Coelho
Universidade de Brasília/PPGHIS
Examinador interno

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal
Universidade de Brasília/FIL
Examinador externo

Prof. Dr. Henrique Modanez
Universidade de Brasília
Suplente

Ficha catalográfica

SILVA, George Augusto da.

Igreja e poder na África romana no século IV: o discurso do pecado em Agostinho de Hipona na *De Ciuitate Dei.*/ George Augusto da Silva; Orientador: Professor Doutor Celso Silva Fonseca – Brasília, 2014.

152f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília; Área de Concentração: História Social.

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. O autor reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desta dissertação de mestrado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito do autor.

George Augusto da Silva

À Edna, Soraya e Fernanda.

“Passado, presente e futuro devem coexistir harmonicamente na mente humana. Quando um deles é priorizado e os demais são totalmente esquecidos surge alguma espécie de desequilíbrio, ou, no mínimo, a hipótese de que algo não está correto, não está bem. Viva cada dia de uma vez, não deixe de viver bem o hoje em prol de um futuro que pode nem chegar, se está infeliz no presente, busque motivos para se contentar com o que tem nele, não viva sonhando com o que terá num tempo incerto que ainda nem chegou e, quiçá, nem chegará.”

(Machado de Assis)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao professor Dr. Celso Silva Fonseca, meu orientador, por sua orientação segura e generosa. Ser-lhe-ei sempre grato por sua atenção.

Aos professores: Dr. Arthur Alfaix Assis, Dra. Diva do Couto Gontijo Muniz, Dr. Estevão de Rezende Martins, Dra. Lucília de Almeida Neves Delgado, Dr. Marcelo Balaban e Dra. Vanessa Maria Brasil, pela minha formação acadêmica.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (PPGHIS-UnB), pelo auxílio prestado.

Aos examinadores: professor Dr. Agnaldo Cuoco Portugal e professora Dra. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho, pelas críticas e valiosas contribuições dispensadas no presente estudo.

Ao prof. Dr. Marcelo Rodrigues Reis, pela inspiração e confiança. Fica uma dívida de gratidão pelas discussões, críticas e reflexões no amadurecimento do projeto desta pesquisa.

Ao estimado prof. Rude José Koch, pelos conhecimentos adquiridos de latim e pelas orientações na tradução dos textos latinos.

Aos colegas do PPGHIS-UnB, que me acompanharam nos ricos momentos de discussão e reflexão.

Aos professores do Colégio Estadual Hugo Lobo, Colégio São José e Escola Municipal Boa Esperança – meus colegas de trabalho, pelas palavras de apoio, bem como à torcida dos meus alunos dos respectivos colégios.

Ao fraterno amigo Sidelmar, que me acompanhou durante o percurso da escrita, ofertando-me apoio e incentivo para não desanimar na caminhada.

Aos amigos de sempre: Audiney, Bruna, Maria Eleuza, Edinara, Uelmo, Marcos Santana, Ingrid Marise, Jorge Henrique, Toninho, Oberdan, Paulo, Ronaldo, Alex, Gilcimar, Leomar e Joaquim pela amizade sincera.

Aos meus familiares: em especial, os meus irmãos Magno, José Luiz, Ana Luiza e Edson Jr; igualmente, à dona França, Leida, Edson, Lucilene, Camila, Arlette, Nilton, Cristiano, Jucilene, Zezão e Gisele; e ainda, à Maria Clara, Ítalo e Matheus, meus sobrinhos queridos.

E finalmente, à minha mãe, Edna, pela força e carinho materno; à minha esposa, Soraya, meu amor, pela paciência e compreensão, sobretudo, nos meus momentos de dificuldade; e à minha querida e amada filha, Fernanda, pela sua existência em minha vida.

Enfim, a todos que direta ou indiretamente torceram pela concretização deste sonho.

RESUMO

O presente estudo teve por objetivo analisar a experiência histórica de elaboração da crença moral no pecado, ancorado no discurso do poder, enquanto lógica discursiva, como parte do cânone da Igreja cristã, à luz dos escritos de Agostinho de Hipona, contextualizado na África romana, com ênfase na segunda metade do século IV e início do século V. Tal crença constituiu para a Igreja um forte discurso de manutenção de uma lógica de hierarquização social, estabelecendo nichos sociais de poder entre clérigos e leigos. O conceito de pecado em Agostinho é marcado por uma perspectiva escatológica, uma vez que o homem terreno, manchado pela culpa original no Éden, terá sua salvação no Juízo Final. Assim, o pecado é constitutivo de um discurso biológico-geracional fundamentado por uma teologia da história, linear, esquemática, teleológica e dualista. Por conseguinte, também constitutivo de balizadores de práticas sociais. Vários projetos teológicos foram elaborados, especialmente na África romana, resultando em diversas disputas pela ortodoxia da Cristandade. A análise aqui empreendida centra-se em uma reflexão interna da Igreja, privilegiando os textos de Agostinho, como forma de compreender o processo de legitimação da doutrina ortodoxa frente aos movimentos teológicos classificados como heréticos e cismáticos. A ortodoxia, para Agostinho, é legitimada pela teologia da história que tem, com maior fôlego, expressão na sua obra mais densa: “*A Cidade de Deus*”.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; Poder; Igreja; Pecado; Discurso; Ortodoxia.

ABSTRACT

The present study examines the historical experience of developing the moral creed of sin, sustained by discourse of power, while discursive logic, as part of the doctrine of the Christian Church through the writings of Augustine of Hippo in Roman Africa contextualized with emphasis in the second half fourth century and early fifth century. That creed constituted for the Church a strong discourse of keeping the logic of social, establishing social niches of power separating clerics and the laymen. The concept of sin in Augustine is marked by an eschatological outlook, once the earthly man, tainted by original sin in Eden will reach his salvation on Judgment Day. Otherwise, sin is marked of a biological-generational reasoned discourse by a theology of history, linear, teleological, dualistic and schematic on how to hold of social practices. Many theological texts were drafted, especially in Roman Africa, resulting in several disputes over the orthodoxy of Christianity. Hence, the analysis focuses on an inner reflection of the Church, the texts of Augustine as a way to understand the process of legitimation of the orthodox doctrine against theological movements named as heretics and schismatics. Orthodoxy for Augustine is legitimized by the theology of history that is expressed in "*The City of God*" which is his most dense work.

Keywords: Augustine of Hippo; Power; Church; Sin; Discourse; Orthodoxy.

ABREVIATURAS

BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> , Madrid
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienna
PL	J. P. Migne, <i>Patrologia Latina</i> , Paris

LIVROS BÍBLICOS

1 Cor	Primeira Epístola aos Coríntios
2 Rs	Segundo Livro dos Reis
Ap	Apocalipse
Dn	Daniel
Ex	Êxodo
Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
Jó	Jó
Mt	Mateus
Rm	Romanos

OBRAS DE AGOSTINHO

<i>Aug. Ep</i>	Cartas
<i>C. Jul</i>	Contra Juliano
<i>Conf.</i>	Confissões

<i>Contra Parm.</i>	Carta Contra Parmeniano
<i>De Baptismo contra Don.</i>	Sobre o Batismo contra Donatistas
<i>De bono Con.</i>	Sobre o Bem do Casamento
<i>De Ciu. Dei</i>	A Cidade de Deus
<i>De Doc. Chris.</i>	A Doutrina Cristã
<i>De Don. Pers.</i>	O Dom da Perseverança
<i>De Exc. Urb. Rom.</i>	A destruição da Cidade de Roma
<i>De Gest. Pel.</i>	Os Procedimentos de Pelágio
<i>De Lib. Arb.</i>	O Livre Arbítrio
<i>De Nat. et Grat.</i>	A Natureza e a Graça
<i>De pecc. Mer. et Rem.</i>	O Merecimento e Perdão dos Pecadores e o Batismo das Crianças
<i>De Praed. Sanct.</i>	A Predestinação dos Santos
<i>De uera relig.</i>	A Verdadeira Religião
<i>De uirg.</i>	A Santa Virgindade
<i>Ennar. in Ps.</i>	Comentários aos Salmos
<i>De pecc. Orig.</i>	A Graça de Cristo e o Pecado Original
<i>Qu. Mt.</i>	Questões Sobre o Evangelho de Mateus
<i>Sp. et Lit.</i>	O Espírito e a Letra

MAPA



As viagens de Agostinho In: BROWN, P. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press, 2000, p. 5.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – AGOSTINHO ENTRE DEBATES E QUERELAS	30
1.1. A controvérsia donatista	30
1.1.1. O bispo de Hipona em combate com o donatismo	38
1.2. Pelágio e o pelagianismo	49
1.2.1. O debate entre Celestio e Agostinho.....	51
1.2.2. As disputas entre Pelágio e Agostinho	60
CAPÍTULO 2 – CONSIDERAÇÕES DE AGOSTINHO SOBRE A DOCTRINA DO PECCATUM	68
2.1. O desejo do pecado e a vontade em <i>não querer</i> pecar.....	68
2.2. Pecado original, discurso atávico	80
2.3. O livre-arbítrio e o <i>peccatum originale</i>	86
2.4. A predestinação e o pecado: a humanidade condenada?.....	90
2.5. O maniqueísmo e a existência do mal	93
CAPÍTULO 3 – A IGREJA DE AGOSTINHO, MATRIX DO PODER E FORÇA REDENTORA	100
3.1. A organização da Igreja nos primeiros séculos do Cristianismo.....	100
3.1.1. Os concílios e as redes episcopais	104
3.2. Agostinho e a <i>De Ciuitate Dei</i> como legitimação do poder da <i>Ecclesia</i>	110
3.2.1. As duas Cidades como metáfora da prática cristã	111
3.2.2. O pecado expresso nos arquétipos bíblicos	116
3.2.3. <i>Civitas Dei</i> e a “Igreja de Cristo”	126
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
5. REFERÊNCIAS	139
5.1. Fontes	139
5.1.1. Obras de Santo Agostinho.....	139
5.1.2. Outros autores.....	141
5.2. Bibliografia Geral.....	141
5.3. Bibliografia Específica	143

INTRODUÇÃO

O pecado é o conceito mais presente na vida da cristandade. Diz-se que é a transgressão do homem à vontade de Deus. Os discursos cristãos são saturados pelo conteúdo do pecado. As Igrejas cristãs têm toda a sua tônica institucional voltada para eliminá-lo, enquanto prática social, da vida humana.

Por se tratar de uma experiência humana cristã muito presente no tecido social, o pecado, enquanto discurso articulado por prelados e religiosos, fascinou a muitos e, por outro lado, foi duramente criticado pela ciência iluminista avessa ao sentimento religioso.¹ Neste sentido, como a ciência explica tal fenômeno? Qual a relação do discurso do pecado com as práticas sociais? Quais comportamentos são produzidos no tecido social, no tocante ao posicionamento frente a certos temas que o senso comum trata como tabus? As referidas questões não são as interrogações provocadas para a análise da presente Dissertação, mas são indagações certamente advindas de qualquer espírito dotado de uma inquietação na busca por respostas em relação ao fenômeno cultural em questão.

Diversos historiadores se empenharam na investigação do discurso do pecado disseminado no Ocidente cristão ao produzirem muitos estudos na perspectiva de compreender o processo de propagação do pecado enquanto

¹ A tradição iluminista do século XVIII considerava a religião obscurantista e responsável por todo “atraso” da vida civilizada. A consciência antropocêntrica apostou no progresso da civilização, utilizando fundamentalmente a âncora da Ciência e dos valores da modernidade. A grande aposta no paradigma científico deixou o homem moderno desconfiado de toda a promessa paradisíaca da vida eterna e do excesso de sentimento de culpa causado pela ideia do pecado. A Ciência constitui-se, neste período, o centro das referências universais do que se compreende por Ocidente. Para considerável parte dos iluministas, a religião deveria ser extinta. A Revolução Francesa acelerou a ideia do progresso, e o sentimento anticlericalista ficou mais intenso. Para os revolucionários franceses, o pecado era apenas um discurso sem sentido. No século XIX, com as chamadas “metanarrativas”, a ideia de progresso pareceu ganhar mais terreno. A descrença na religião se constituía na percepção segura de se enxergar a realidade histórica. Entretanto, a tentativa de desencantar o mundo não avançou como esperado. As teorias do desencantamento não tiveram fôlego para a inabalável crença da religião por parte dos milhares de indivíduos. Para uma discussão sobre ciência e religião no Iluminismo, cf. BROOKE, J. H. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 206-260.

lógica discursiva.² Os matizes, caminhos e argumentos foram os mais variados. A rigor, a maior produção de estudos no campo da história deste fenômeno teve como recorte a temporalidade do medievo. Tal destaque se deu em razão de que as representações construídas no referido ambiente estão marcadas pelo universo cristão, sem prejuízo, é claro, de outras temporalidades também dotadas de sensibilidade para tal.

Desde a tradição pós-apostólica,³ a ação da Igreja cristã se justificava como meio de combater o mal enraizado entre os humanos devido as suas práticas voluntariamente pecaminosas. Agostinho de Hipona (354-430), considerado o maior pensador da Patrística,⁴ discorreu com grande ênfase sobre o tema do pecado. As formulações agostinianas forneceram as bases do pensamento Ocidental cristão para compreender a doutrina do pecado. Para aquele pensador, a Igreja tornou-se uma instituição privilegiada para propagar

² A historiografia começou a produzir trabalhos com a referida temática posterior às pesquisas da Antropologia e da Sociologia no século XIX. A investigação do tema do pecado está associada com a formação da História da Religião também no século supramencionado. Como domínio historiográfico, empreenderam-se estudos nos vários segmentos do sagrado, em distintas temporalidades e grupos sociais; como discurso cristão, o pecado também passou a ser investigado como forma de experiência humana e prática social. Adiante, têm-se elencados o percurso dos estudos históricos sobre o tema do pecado. A respeito da formação da história das religiões, cf. MASSENZIO, M. *A História das Religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005, pp. 37-47. Tem-se aqui as principais linhas teóricas sobre os diferentes nichos de investigação da temática religiosa, contudo, não se tem explicação específica sobre o tema “pecado”. Para uma noção panorâmica da experiência histórica do pecado, cf. THOMSON, O. *A história do pecado*. Lisboa: Guerra e Paz, 2010. Cf. também PORTMANN, J. *History of Sin: its evolution to today and beyond*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2007, com ênfase às pp. 3-31.

³ A experiência humana do pecado como mau moral é originária da tradição judaica, conforme a narrativa mítica do Jardim do Éden – o pecado é considerado a raiz de todo o mal existente entre os humanos. Neste sentido, têm-se a necessidade de realizar constantemente rituais de sacrifícios de animais como forma de expiação de pecados como feito por Abel, tornando-se tradição do povo judeu. Como narram os livros do *Antigo Testamento*, o discurso do pecado disseminou-se pela sociedade judaica, forjando ritos religiosos, a fim de evitar a sua prática. O Cristianismo incorporou práticas do Judaísmo levados adiante pela Igreja. Assim, nos primeiros séculos do Cristianismo, a Igreja estava imbuída da missão de propagar as verdades cristãs aos povos da Terra. Tal período se mostrou fecundo em razão das diversas sociedades que se construíram nas franjas do Império Romano e que sobreviveram à dominação da máquina imperial bélica romana.

⁴ MARROU, H.-I. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957, p. 11. Cf. também HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

a fé cristã entre os chamados pagãos, bem como ser a depositária da Graça na missão de combater o pecado⁵.

No século IV, os bispos realizavam muitas alianças com imperadores e autoridades do Império com o objetivo de ampliar o poder do episcopado. O imperador Constantino, por exemplo, realizou esforços de aproximação do Império com a Igreja. Assim, a atuação pública dos bispos expressava-se na realização de tais alianças, que possibilitavam a expansão da Igreja pelo mundo mediterrânico, sobretudo, na África romanizada. Desde os primeiros séculos, foram construídas diversas dioceses africanas, sendo que uma das que mais se destacou foi a de Hipona – importante cidade portuária, sendo a segunda maior localidade da África romana. Lá, Agostinho sagrou-se bispo, portando, assim, o poder do báculo episcopal. Neste sentido, a Igreja de Hipona tornava-se referência de propagação da fé católica para outros bispos africanos em virtude da ação pastoral de Agostinho.

Em razão da expansão inevitável do Cristianismo no Império, a partir do século III, o discurso do pecado tornava-se uma das maiores representações do *ethos* cristão, sendo comumente explorado pela Igreja, à medida que fincava sua presença nos vários espaços sociais ao longo da bacia mediterrânea. Assim, têm-se como inequívoco o processo de enraizamento social da Igreja naquele período. Para os seus dirigentes, sua existência justificava-se porque se reivindicava uma “instituição sagrada”, e sua missão, entre tantas outras coisas, tinha como finalidade converter os “pagãos” ao Cristianismo e demover o “mal” – o pecado – do mundo.

Diante do exposto, ao observar o referido cenário e a documentação produzida por Agostinho, algumas questões chamaram a nossa atenção, quais sejam: por que o discurso agostiniano afirmava que a Igreja era uma instituição constituída de pecado – embora se reivindicasse sagrada – e, ao mesmo tempo, dotava de legitimidade hegemônica para o partido católico no controle da ortodoxia frente aos grupos que não admitiam vincular a Igreja com o pecado? Que estratégias Agostinho pensou como forma de superação

⁵ Cf. HEIM, M. *Einführung in die Kirchengeschichte*. München: C. H. Beck, 2000, pp. 47-48.

desta aparente contradição – Igreja pecadora que converte pecadores para a santidade – ao utilizar sua “teologia da história”?⁶ Tais questões – intrigantes, por sinal – emergem um Agostinho político, cujo discurso delimitava fronteiras entre o “sagrado” e o “profano” dentro das margens de uma institucionalidade religiosa. Portanto, diante das indagações apresentadas, nossa preocupação centrou-se em investigar a associação do discurso do pecado como parte da lógica discursiva de legitimação do poder da Igreja no século IV, com ênfase no norte africano, a partir das historicidades do próprio Agostinho, desencarnado aqui da imagem do “grande pensador”.

Para pensar as historicidades, Hartog propõe uma reflexão sobre o conceito, a fim de compreender as nuances históricas nas diversas temporalidades: o entrelaçamento entre o passado, o presente e o futuro. O conceito de regime de historicidade não é uma camisa de força que aprisiona os eventos e as experiências, mas um instrumento que possibilita pensar nas personagens históricas de forma encarnada, dotadas de sentidos e experiências, ou seja, a escrita de uma história realizada por um presente sobre um passado, sem que o passado saiba como será o seu futuro, quebrando uma perspectiva teleológica e meramente cronológica da história, acarretando em formas diversas de temporalidades a serem compreendidas, bem como em temporalidades que não são espontâneas, mas *de per si* carregadas de significados.⁷

No caso do Cristianismo, Hartog assinala que o regime de historicidade cristão abre uma nova temporalidade para além do *magistra uitae*.⁸ Abre-se

⁶ Por Teologia da História compreende-se a explicação metanarrativa da história apontando para uma perspectiva teleológica, um fim fatalmente destinado ou predestinado a cada mortal; em Agostinho, para aqueles resgatados do pecado, o fim seria a *Ciuitas Dei* (A Cidade de Deus).

⁷ HARTOG, F. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 21.

⁸ A história *magistra uitae*, típica da Antiguidade e que perdurou por muitos séculos, é a história moral, a história como coleção de fatos passados que servem como exemplos a serem seguidos. Nesta perspectiva, ela não é compreendida como uma disciplina que pensa o tempo histórico, mas um saber que está a serviço de um discurso, de um pensamento, de uma ideologia. Cf. KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2006, pp. 41-60.

um tempo intermediário e de natureza escatológica.⁹ O ponto de abertura deste tempo é a encarnação de Cristo e a sua ressurreição. E o fim último das coisas será o Juízo Final, chamado por aquele autor de tempo de expectativa, “[...] um presente habitado pela esperança do fim”.¹⁰ Para Agostinho, no pecado têm-se uma dimensão escatológica, pois, o seu fim somente se dará com a chegada da *Ciuita Dei*; durante a peregrinação humana na Terra, a estirpe humana estará manchada por este mal. Logo, a Igreja ocupa um importante espaço na expectativa da chegada da “morada eterna” com o Juízo Final. O tempo, para Agostinho, é compreendido como a expectativa, a lembrança, a aspiração em alcançar o eterno, conforme se segue:

Assim, [...] sem preocupação das coisas futuras que passarão e inteiramente ‘voltado para o que é’ eterno, ‘poderei caminhar para o prêmio da vocação do alto’, não na distensão, mas como desejo pleno; ‘lá ouvirei o cântico de teus louvores’ e ‘contemplarei a tua beleza’, que não tem começo nem fim.¹¹

O regime de historicidade é, portanto, uma chave de leitura para pensar a temporalidade em que Agostinho está imerso e compreender a lógica em que está mergulhada sua reflexão política sobre o papel da Igreja, em um tempo em que esta construía seu percurso, demarcando espaços e estabelecendo interditos, bem como aqueles que detinham autorização para falar em nome daquela ‘organização’.

Quanto à compreensão da lógica do poder, Bordieu defende a existência de um poder simbólico, onde as classes dominantes (ou campos dominantes) beneficiárias de um capital simbólico, disseminado e reproduzido por meio de instituições e práticas sociais, exercem o poder. Para aquele autor, tais

⁹ A expressão “escatologia” derivada do grego, *tá escatha*, significa “as últimas coisas”. Nela, o tempo na tradição cristã assume uma dinâmica linear com um *gênesis* e um *juízo final*. Cf. ALTANER, B; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. Trad. Monjas beneditinas. 4ª Ed. São Paulo: Paulus, 2010, p. 44.

¹⁰ HARTOG, F. op. cit., p. 90.

¹¹ *Conf.* XI, 39.

símbolos são instrumentos, por excelência, da integração social e tornam possível a obtenção do consenso acerca do sentido do mundo social, o qual contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social dominante. O poder simbólico consiste, então, “[...] neste poder invisível que só pode ser exercido com cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo os que o exercem”.¹² Bordieu ainda atenta que aquele poder simbólico exerce sua força quase que em uma perspectiva mística, equivalente às estruturas físicas e econômicas para tal, construindo, assim, uma visão do mundo:

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto, o mundo; poder quase mágico que permite obter equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isto significa que o poder simbólico não reside nos ‘sistemas simbólicos’ em forma de uma ‘illocutionary force’ mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz a crença. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, *crença* cuja produção não é da competência das palavras.¹³
[grifos do autor]

A voz de Agostinho fazia-se ouvir à época, não somente pela dinâmica eclesiástica como autoridade episcopal, mas, sobretudo, pela dinâmica simbólica, através do seu discurso. A explicação da referida relação simbólica dos agentes da Igreja centra-se na crença no discurso propagado, que se faz

¹² BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, pp. 7-8.

¹³ Idem, pp. 14-15.

legítimo mediante a esperança de que no futuro, Cristo separará o “joio” do “trigo” e os “santos” dos “pecadores”.

É um jogo discursivo cujo limite da legitimidade não se atrela tão somente à estrutura material. Também está sedimentada como constructo cultural, que explica a experiência subjetiva dos indivíduos no espaço temporal histórico. A prática do pecado afasta o cristão do sagrado, representado pela Igreja – a estrutura, mas cuja ação discursiva encontra-se no campo relacional do governo com os governados, isto é, dos prelados com os fiéis. Este poder simbólico, por esta razão, é capaz de mobilizar a todos em torno de uma causa comum, marcando, assim, historicidades e espaços de experiências.

Ademais, Frigheto destaca outra dimensão do poder quanto à hegemonia da *dominatio imperii romani*, isto é, a dominação político-militar romana, mantenedora de estruturas políticas administrativas da *polis/ciuitas* greco-romana clássico-helenística – elemento fundamental da civilização da época clássica.¹⁴ A Igreja é constitutiva desta relação com o Império, realçando a legitimidade daquele, por meio de pactos, em prol de sua incursão cristã no universo romanizado. Nesta direção, o poder da *Ecclesia* assume uma dimensão simbólica, com destaque para o elemento discursivo do pecado, mantendo relações com a experiência social.

Koselleck define o “espaço de experiência” como o espaço das vivências humanas, que são o conjunto das experiências vividas por indivíduos, em um determinado espaço, e que deixam marcas, vestígios, por meio de memórias, arquivos etc. As experiências que não deixaram marcas são também parte constitutiva do referido espaço, conforme se segue:

A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto na elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamentos, que não estão mais, ou que não precisam mais estar

¹⁴ FRIGHETO, R. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2005, p. 45.

presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia.¹⁵

As historicidades constitutivas dos cristãos daquele tempo são preenchidas pela expectativa do futuro. Durante a peregrinação humana na Terra, os diversos conflitos políticos, os desastres sociais e as práticas do pecado se extinguirão no mundo vindouro, cujo itinerário já está demarcado. Seguindo tal rastro, as obras de Agostinho, em especial, *A Cidade de Deus*, foram escritas (não todas) no modelo das chamadas metanarrativas históricas, similares às do século XIX, em uma escala marcada pela experiência divina.

No que concerne à literatura produzida sobre o tema do pecado, esta se manifesta em diversos gêneros, com maior ênfase para aquele de conteúdo teológico. Nas Ciências Humanas, Jacques Le Goff afirma que os primeiros estudos científicos sobre o tema surgem no século XIX, com análises voltadas para os interditos e as transgressões do sagrado nas experiências das comunidades primitivas, conforme se segue:

Entre os povos “primitivos” o pecado aparecia como a violação de um tabu ou a falta de uma regra de culto. É o pecado não-ético ou mágico, simples violação do tabu, definido pelas irreverências da intencionalidade, automaticidade, objectividade, materialidade, concretização do facto qualificado de pecaminoso e assentado, para concluir, na distinção entre puro e impuro.¹⁶

Para aquele autor, a definição de pecado entre as comunidades primitivas relacionava-se a uma perspectiva objetiva, desprovida de culpa ético-moral. Nestas, romper com o tabu estabelecido pelos costumes constituía-se como uma grande transgressão. O indivíduo transgressor deveria ser

¹⁵ KOSELLECK, R. op. cit., pp. 309-310.

¹⁶ LE GOFF, J. Pecado. Cit: ENCICLOPEDIA EINAUDI. *Mithos/Logos. Sagrado/Profano*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p. 276.

severamente punido sob pena de a comunidade sofrer os males advindos do rompimento do tabu. Os sacrifícios de punição tinham a função ritualística de libertação, pois, se não fossem realizados, o mal ficava impregnado no indivíduo que rompeu com o tabu e “contaminaria”, por extensão, a comunidade de origem. Igualmente, na tradição grega, a ideia de pecado presente nas composições mitológicas, nas tragédias e nas comédias tinha o sentido voltado para uma perspectiva de falha cometida pelos humanos. O vocábulo grego *hamartáno* não se associava também à ideia cristã de culpa moral.¹⁷

Neste sentido, a discussão do conceito de pecado apresenta uma morfologia de definições. Tal conceito muda de sentido em diferentes culturas e espaços sociais. Mary Douglas,¹⁸ por exemplo, partiu de um ângulo antropológico, observando o pecado na era primitiva; Rudolf Otto¹⁹ associou a dimensão do pecado como contraponto a uma perspectiva de racionalização do sagrado; Gerardus Van der Leeuw²⁰ descreveu o pecado a partir de um prisma fenomenológico, isto é, uma forma de hostilidade e inimizade do homem a Deus. Portanto, o conceito de pecado é histórico, sendo compreendido para além do prisma da religião/teologia judaico-cristã.

No campo da historiografia, também são diferentes os caminhos percorridos pelos pesquisadores. Mircea Eliade, a partir do seu conceito de *hierofania*²¹, analisou a perspectiva agostiniana da negação ontológica do mal,²² ou seja, o mal para Agostinho não existe, sendo apenas a ausência do bem (*priuatío boni*).

¹⁷ Idem, pp. 272-273.

¹⁸ DOUGLAS, M. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.

¹⁹ OTTO, R. *O Sagrado*. Trad. Walter O. Schlupp. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

²⁰ LEEUW, G. Van der. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr, 1956.

²¹ Eliade explica que as manifestações hierofânicas são as formas de expressão do sagrado na realidade. Para aquele autor, desde os tempos primevos, a realidade é constituída de diversas manifestações hierofânicas – desde manifestações sagradas em objetos, como em uma árvore, por exemplo, ou mesmo a suprema hierofania, que, para um cristão, é a encarnação de Cristo. Cf. ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano: a existência das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 17.

²² Sobre este tema, têm-se farta bibliografia. Tal debate se assenta, em larga medida, em uma perspectiva filosófica, metafísica, o que não constitui o escopo do presente estudo. Mas a título

Eliade, no entanto, observou que a concepção do pecado na perspectiva agostiniana é atávica em razão do pecado original de Adão e Eva. Por outro lado, o ser humano é dotado de vontade e pode, através do desejo, cometer o pecado conscientemente. Para solucionar a referida questão, aquele autor aponta que Agostinho faz uso de sua teoria da predestinação, que trata da presciência de Deus; *Ele* [Deus] teria previamente organizado as coisas no tempo. Mesmo o homem dotado do livre arbítrio, necessariamente, alguns deveriam ser salvos, e outros deveriam sofrer a danação eterna. A chave contaminadora do pecado, segundo Agostinho, era o ato sexual.²³

No debate sobre a sexualidade e o pecado, Ashley atentou-se para a questão da mulher representando a cristandade, ou seja, as relações de hierarquização e o papel de submissão da mulher, tanto na literatura teológica, quanto nas relações de poder da Igreja, se deram em razão da mulher ser a responsável pela introdução do pecado original. Citando Agostinho, aquele autor assevera que a doutrina do pecado original construiu uma identidade feminina relacionada à representação do pecado; o pecado entrou no mundo pela ingenuidade da mulher em ter ouvido a voz da serpente e ter desobedecido ao Criador, conforme o mito da criação no Gênesis.²⁴

de exemplo, vale destacar algumas importantes obras sobre a referida temática. Cf. ADAMS, R. M. (org.). *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 1990; COSTA, M. R. N. *O problema do Mal na polêmica anti-maniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAMP, 2002; FERRIER, F. *O problema do Mal: pedra de escândalo*. São Paulo: Paulinas, 1967; JOLIVET, R. *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, Paris: Grabriel Beauchesne et Ses Fils Éditeurs, 1936; LARRIMORE, M. J. *The problem of evil: A Reader*. Blackwell, 2001; LEPARGNEUR, H. O problema do mal. In: *Grande sinal*, jan/fev. 1975; MARTÍNEZ, A. *San Agustín: ideario: selección y estudio*. 2ª ed. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946; RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté*. Tome II: 1. *Finitude et Culpabilité* 2. *La Symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1988; ROLAND-GOSSELIN, B. *La morale de saint Augustin*. Paris: Marciel Rivière Éditeur, 1925; ROSA, H. W. Santo Agostinho: o problema do mal e a busca da verdade. In: VASCONCELLOS, M.; SILVA, L. (Orgs.) *STUDIA MEDIEVALIA*. Pelotas: Cópias Santa Cruz, 2011; ZAMPIERI, G. O mal: um desafio ao pensar. In: *Cadernos da Estef*. n. 25, 2000.

²³ ELIADE, M. *A história das crenças e das ideias religiosas: de Maomé à Idade das Reformas*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 48, vol. III.

²⁴ ROLPH, A. *St. Augustine: Women, Sexuality and Sin*. Disponível em: http://msrolph.com/files/Augustine_and_Women_Seminar_Paper.pdf Acesso em 11 de agosto de 2013. Outros importantes trabalhos que dialogam com as reflexões desta autora são os de Elizabeth Clark, quais sejam: *St. Augustine on Marriage and Sexuality*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996; *Early Christian Women: Sources and Interpretations*. In: COON, L., HALDANE, K. J., e SOMMER, E. (Ed.) *That Gentle Strength –*

Chadwick explorou a questão do pecado voltando-se para o tema do livre arbítrio. A questão da ação humana é fruto da escolha, a qual é guiada pela vontade. O ser humano pode realizar um ato de bondade, se tiver dentro de si valores de coragem e virtude, mas também pode realizar atos malignos, caso seja orientado por valores como, por exemplo, a miséria e o mal. Aquele autor aponta ainda que o pecado, para Agostinho, é fruto da escolha humana em decorrência da falha de seu caráter. Mesmo alguns anjos, embora fossem seres divinos, dotados de bondade, não seguiram a vontade de Deus e caíram.²⁵ Nas leituras de Agostinho, Chadwick observa que a fraqueza da alma humana é inerente, intrínseca à natureza humana; é um estigma que permanentemente marcará os demais seres humanos. Portanto, é algo que condena a humanidade ao eterno pecado. Mas têm-se aí a discussão de uma questão: se o ser humano nasce ignorante e necessita de alguém para orientá-lo a não praticar o mal e o pecado, como é que o pecado pode ser uma prática inconsciente? Neste sentido, aquele autor foca na doutrina da predestinação de Santo Agostinho, ou seja, Deus predestinou o ser humano à salvação; o desvio da salvação graciosa é de responsabilidade do indivíduo.²⁶

Também na esteira da discussão sobre o mal, Evans dialoga com Chadwick e aponta uma tendência pessimista de Agostinho, como que um aprisionamento. O pecado original, com efeito, teria alterado a natureza humana. O homem vive um conflito permanente entre o querer libertar-se do mal e a recorrência ao mal por meio dos desejos da carne, ou seja, o pecado condenou a humanidade.

A solução de Agostinho do problema do mal levou-o no fim a uma posição extrema. O mal consiste no ato da vontade livre de uma criatura que se afastou do bem. Quando Adão caiu, toda a raça

Historical Perspectives on Women in Christianity. Virginia: University Press of Virginia, 1990; *Adam's Only Companion: Augustine and the Early Christian Debate on Marriage*. *Recherches Augustiniennes*, (1986); *Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichean Past*. In: *Gnosticism and Images of the Feminine*. Ed. Karen King (Philadelphia: Fortress Press, 1988).

²⁵ CHADWICK, H. *Augustine: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 39.

²⁶ Idem, p. 39.

humana que dele descenderia foi condenada com ele; tornou-se uma *massa dammata*. A própria natureza humana foi mudada, de tal sorte que a vontade não mais podia na prática escolher o bem sem ajuda. Ela desenvolveu uma tendência de fuga a querer o mal, resultando que o querer tornou-se concupiscente e os desejos excederam os limites da razão.²⁷

Por outro lado, Delumeau discorreu sobre a referida temática situando-se no universo medieval sobre o pecado associado aos sentimentos de medo e pavor. Para tanto, a sua elaboração parte de uma premissa: a ideia do *contemptus mundi*. Trata-se da concepção de que, para se livrar do pecado, é necessário negar o mundo, conforme se segue:

Desde o fim dos tempos antigos, a doutrina da vacuidade do mundo (e, portanto, do desprezo que ele merece) encontrou nos meios eclesiásticos do Egito e do Oriente um termo de eleição: ela constituía um protesto dos ascetas contra um Cristianismo que lhe parecia tornar-se fácil demais. Em seguida, ao longo de toda a Idade Média, ela nutriu a espiritualidade dos conventos. O mundo é vão por que é passageiro.²⁸

Neste sentido, o ascetismo, nos primeiros séculos, foi uma prática recorrente entre os monges, onde muitos, por meio de pregações, instruíam que era necessário desprezar o mundo para atingir a purificação. Delumeau, com vasta erudição, se atém em explicar o fenômeno da *fuga mundi*. Aquele autor dá início à sua explicação afirmando que os filósofos da Patrística receberam grande influência da reflexão grega, neoplatônica, a *inferiori corpora*, isto é, o corpo como algo inferior e que aprisiona a alma. Delumeau cita Santo Agostinho em sua obra *De Ciuitas Dei*, onde salienta que a cidade dos homens

²⁷ EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 247.

²⁸ DELUMEAU, J. op. cit., p. 25. Em certo sentido, isso se aplicava unicamente à *optima pars* da aristocracia cristã, ou seja, os monges.

é a cidade mortal, e a cidade celeste é a morada definitiva da alma, e para alcançar a morada definitiva, é preciso desprezar a cidade dos homens, marcada pelo pecado. Delumeau também descreve vários exemplos para justificar as razões do desprezo do mundo, que era realizada não somente entre os monges, mas também entre os leigos, os quais expressavam a ideia do desprezo do mundo por meio da arte e da literatura.²⁹

Paula Fredriksen fez um estudo comparativo entre o modelo de pecado elaborado por Agostinho e o modelo de Orígenes. Aquela autora descreve um interessante debate teológico no período em que a Igreja era marcada por questões doutrinárias não pacificadas. Agostinho desenvolve seu pensamento ancorado na premissa de que somente Deus pode salvar o homem da danação eterna, apesar de ser uma criatura dotada de vontade³⁰. Em contraponto, Orígenes fundamenta-se em uma perspectiva “meritocrática”, isto é, são os méritos, os esforços individuais que possibilitam a salvação do indivíduo.³¹ Neste caso, a controvérsia de Orígenes foi utilizada pelos movimentos considerados heréticos pela ortodoxia, tais como: o Arianismo, o Pelagianismo e o Donatismo. A discussão a respeito dos méritos sobre a salvação é um elemento que constituirá a base da doutrina do pecado. Alan Jacobs, por exemplo, centra sua análise em tal questão chamando a atenção para a figura do apóstolo Paulo. A tese da Graça de Agostinho é de base paulina, e Jacobs, ao analisar a relação Paulo-Agostinho, chama a atenção para um certo “radicalismo” agostiniano.³² Contudo, sua análise considera apenas os aspectos da relação teológica e pouco analisa a relação agostiniana com a Igreja, por assim dizer, do tempo de Agostinho. A relação do apóstolo Paulo, explorada por

²⁹ Idem, pp. 35-61.

³⁰ Agostinho defende a preponderância da *ordo ecclesiastica* no caminho da salvação. Esta é, com efeito, a grande diferença em relação à tradição clássica.

³¹ FREDRIKSEN, P. *Sin: The Early History of an Idea*. Princeton: University Press, 2012, pp. 93-154. Além deste trabalho, têm-se outros interessantes estudos que podem fazer parte da discussão. Cf. DELHAYE, P. (ed.). *Théologie du péché*. Paris, Tournai, Nova York e Roma, 1960.t.I.; BLOMME, R. *La Doctrine du péché dans les écoles théologique de la première moitié du XII^e siècle*. Louvain e Gembloux, 1958; GROSS, J. *Geschichte des Erbsündedogmas: ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*. Munique e Bâle, 1960-1972.t.I-IV; LANDGRAF, A. M. *Dogmengeschichte der Fröscholastik*. 4^a Teil. Die Lehre von der Sünde. Regensburg, 1955-1956.

³² JACOBS, A. *Original sin: a cultural history*. New York: Harper Collins, 2009, pp. 23-36.

Agostinho nas suas *Confessiones* é um tema importante, pois trata do episódio da conversão de Agostinho ao Cristianismo, ao qual Jacobs não faz menção a ela.

Destarte, é possível observar uma grande lacuna quando se trata de uma análise do pecado como discurso de legitimação de poder – o que é proposto nas presentes linhas. Por esta razão, o pecado, enquanto discurso propagado pela Igreja, no caso específico da Antiguidade, foi um instrumento de configuração de comportamentos, hábitos, costumes e práticas sociais, com destaque para a ideia de “mortificar” o desejo³³, isto é, a força de atração que os indivíduos têm, conforme assinala Agostinho, para as veleidades:

Existe certo atrativo pelo corpo belo, no ouro, na prata, e em todas as coisas; entre o tato e os objetos existe uma sorte de harmonia de grande importância; e em outros sentidos encontram também nos corpos um estímulo adequado. As honras do mundo, o poder de comandar e dominar têm suas seduções, e deles nasce o desejo de vingança. Mas se desejamos todos esses bens imoderadamente e por eles mesmos, então cometeremos pecado.³⁴

Rastrear tais sentimentos como experiências humanas não constitui o objetivo da presente Dissertação. Mas é preciso analisar a compreensão intelectual de Agostinho sobre aquele sentimento. Em Agostinho, é possível compreender que tipos de discursos foram desenhados pela Igreja como forma de relação de poder; ou seja, percebe-se certo paradoxo no comportamento humano na Teologia agostiniana, na medida em que, como pecador por

³³ A necessidade de combater os desejos particularistas é um recurso discursivo extremamente utilizado pela Igreja durante a Idade Média e que se converteu em teologia política – a época de Gregório VII (1020-1085), por exemplo. Trata-se de anular os particularismos e submetê-los à autoridade ortodoxa.

³⁴ *Conf.* II, 10. Hannah Arendt apresenta uma interessante reflexão sobre a relação entre o desejo e o amor em Agostinho. Para aquele autor, o verdadeiro amor é o “amor ordenado” (*ordinata dilectio*), isto é, o amor elevado, que se dirige ao criador, Deus. Em contraposição, têm-se o amor como desejo (*appetitus*), que torna a criatura fraca e distante do verdadeiro amor. Cf. ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 17-44.

natureza, o indivíduo esforça-se cotidianamente para evitar tal prática. Constitui-se aí o centro da ação do poder da cristandade sobre a consciência do indivíduo, aplicando interditos e normas morais.

Quanto às fontes, a presente pesquisa fez uso dos textos escritos por Agostinho para construir o argumento aqui apresentado. Agostinho, ao longo de sua vida, produziu uma vasta bibliografia, o que possibilita um encontro com diversas discussões que foram pensadas em seu tempo. Ao estudá-las, é possível pensar em diversos assuntos refletidos e debatidos por aquele pensador junto aos seus interlocutores nas diferentes fases da sua trajetória.

Algumas obras mostraram-se demasiadamente importantes na caminhada aqui empreendida. Em *De Ciuitate Dei*, a principal fonte abraçada pelo presente estudo, Agostinho procura refutar as ideias ditas pagãs. É o momento de afirmação do Cristianismo; um momento em que o paganismo romano acusava a ‘nova religião’ pelo processo de ataque dos chamados povos germânicos, como, por exemplo, a invasão de Alarico, em 410, em Roma; este, embora cristão, atacou as cidades romanas e até mesmo as cidades da África, bem como a cidade de Hipona, da qual Agostinho era bispo. Desta fonte, extraiu-se a questão do pecado, no transcurso da *Ciuitas Terrena* (secular) em oposição à *Ciuitas Dei* (celestial) e, assim, a justificativa das instituições cristãs, sendo a principal a Igreja, como instrumento de salvaguardar as almas na peregrinação terrestre rumo à Cidade Celeste.

Vale destacar também a análise aqui empreendida em outras duas fontes que complementam a *De Ciuitate Dei*. Na obra *Libero Arbitrio* discutiu-se a noção de pecado original elaborada por Agostinho – obra que é um diálogo entre Evódio e Agostinho, onde explica a constituição intrínseca do pecado na natureza humana. E na obra *Confissiones* – relato autobiográfico de Agostinho e obra mais traduzida e conhecida – têm-se a ênfase da conversão e utilização do discurso paulino como meio de refutar as teses pelagianas e donatistas, que apregoavam uma postura “meritocrática” para receber a salvação. Na referida obra, evidencia-se a discussão da predestinação, uma tese polêmica, no

entanto, fortemente propalada pela Cristandade.³⁵ Por fim, para o exame das presentes fontes, fez-se uso da *Patrologia Latina*, as edições da *BAC*, entre outras, com traduções cotejadas com as edições modernas.

Em suma, a presente Dissertação foi dividida em três capítulos assim organizados: no primeiro capítulo, fez-se uma análise dos debates teológicos sobre os diversos “modelos” de pecado propagados na África cristã – em sua maioria, considerados como heresias – e da doutrina do pecado de Agostinho como “modelo” legítimo para a “ortodoxia”; no segundo capítulo, têm-se uma discussão da Teologia do pecado de Agostinho, a fim de compreender alguns conceitos-chave, sobretudo, o de “pecado original”, que embora não tenha sido formulado por aquele pensador, foi-lhe creditada à autoria pela patrística; finalmente, no terceiro capítulo, demonstrou-se como o pecado em Agostinho, enquanto lógica discursiva, constituiu-se como mecanismo indispensável para legitimação do poder da Igreja, partindo da localidade dos relatos daquele pensador, ou seja, da Igreja de Hipona.

³⁵ Cumpre esclarecer que a ideia de predestinação em Agostinho distingue-se da predestinação propagada pelos discursos protestantes do século XV-XVI. Embora Calvino, por exemplo, tenha como base as teses agostinianas, a noção por ele aplicada situa-se em outro momento histórico marcado pelo processo de transição feudal para o advento da chamada sociedade mercantil. Cf. LE GOFF, J. op. cit., p. 276.

CAPÍTULO 1 – AGOSTINHO ENTRE DEBATES E QUERELAS

No século IV, na África romana, surgiram diversos movimentos classificados à época como seitas heterodoxas. Enquanto pastoreava sua Igreja, Agostinho, bispo de Hipona, travou grandes debates junto àqueles movimentos, os quais se destacam: o Donatismo e o Pelagianismo, que arrastaram centenas de seguidores. Na tradição da Igreja católica, construiu-se a imagem em Agostinho como um combatente “incumbido” da tarefa de enfrentar os discursos supostamente heréticos de tais movimentos. Neste sentido, o presente capítulo teve por objetivo analisar os debates travados entre Agostinho a respeito da doutrina do pecado com o Donatismo e o Pelagianismo, considerados movimentos não ortodoxos, conforme se segue.

1.1. A controvérsia donatista

Agostinho tornou-se presbítero em 391, ordenado pelo bispo Valério na igreja de Hipona.³⁶ Estava incorporado como membro oficial da Igreja Católica, autorizado a falar em nome desta, bem como formular reflexões teológicas, desde que não se desviasse da ortodoxia. Contudo, “quem” era a ortodoxia? Quem, de fato, tinha o “verdadeiro” discurso e podia falar em nome da Igreja? Tais interrogações faziam parte do imaginário dos cristãos daquele tempo, quando da existência de diversas propostas doutrinárias.³⁷ Entre as propostas existentes, por exemplo, destacou-se o Donatismo – movimento doutrinário cismático.³⁸ Agostinho dialogou com aquele movimento no momento em que

³⁶ POSSÍDIO. *Vita Agostini* 5.1.

³⁷ Friend afirma que provavelmente a Igreja tenha se instalado na África romana por volta do século III. Havia diversos movimentos eclesiais espalhados pelo norte africano, com distintas sensibilidades entre os clérigos devido às divisões por questões de ordem teológicas e doutrinárias. Cf. FRIEND, W. H. C. *Saint and Sinners in the Early Church*. London: Darton, Longman and Todd, 1985, p. 92ss.

³⁸ A respeito do donatismo, cf. FRIEND, W. H. C. *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1971. WILLS, G. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. London: SPCK, 1950.

este se encontrava fragilizado. Todavia, no período em que Agostinho debateu com o Donatismo, produziram-se documentos que contribuíram para enfraquecer o movimento.

O Donatismo foi um movimento muito intrincado que a Igreja católica teve dificuldade de enfrentar. Tal movimento se espalhou ao longo do mundo mediterrâneo, em especial, na África, e se tornou fortemente combativo. Friend entende que o Donatismo foi “parte de uma revolução” na Igreja, sendo mais que um mero grupo sectário.³⁹ Aquela dimensão “revolucionária” se concretizava pelo fato de o movimento, além de ter aspecto de fervor religioso, envolveu-se em tensões de ordem social, econômica e de violência física.⁴⁰

Atribui-se a alguns pais da Igreja as pedras de sustentação para a inspiração donatista. Estes não foram os idealizadores do cisma, porém, a Teologia ali elaborada mostrou-se apropriada como fundamentação dos ideais donatistas. Para tanto, destacam-se Tertuliano e Cipriano. É preciso ressaltar a presença de muitos outros nortes de sustentação, mas os mais citados nos textos donatistas são Tertuliano e Cipriano. Segundo Tilley, a interpretação bíblica de Tertuliano centra-se em uma perspectiva escatológica, isto é, a expectativa da vinda de Cristo, ou seja, a vinda era iminente e os cristãos deveriam se preparar. As profecias do Antigo Testamento, cujas narrativas descreviam a perseguição aos judeus – o povo eleito de Deus, pareciam se cumprir nos momentos de perseguição cristã pelos romanos, devido aos vários martírios. A grande quantidade de martírios expressava, então, o sinal da iminente chegada de Cristo.⁴¹

Por outro lado, Cipriano reforçou que para esperar a vinda de Cristo, os cristãos deveriam exercitar a pureza de corpo e espírito para o recebimento do

³⁹ Para Friend, tal “revolução” se deu porque o Donatismo foi o primeiro grupo que imprimiu uma perspectiva puritana ao Cristianismo, instituiu um episcopado orgânico, elaborou uma ética apocalíptica e tinha aspirações sociais revolucionárias. Cf. FRIEND, W.H.C. *The Donatist Church*. op. cit., p. 336.

⁴⁰ DANIELLOU, J. *Les Origines du Christianisme latin. Histoire des Doctrines Chrétiennes Avant Nicée*. Paris, 1978, p. 32, vol. III.

⁴¹ TILLEY, M. *The Bible in Christian North Africa: The Donatist World*. Minneapolis: MN, 1997, pp. 20-28.

Espírito Santo.⁴² Conforme Burns, Cipriano deu muita ênfase à dimensão da pureza face ao período das perseguições do imperador Décio; exigia-se do clero retidão para não cometer pecado e manchar a Igreja.⁴³ Para Cipriano, tanto os *lapsos* quanto os *confessores* não colocavam a Igreja em perigo, pois, era a pureza de coração que determinava a condição do cristão.⁴⁴

Os donatistas acreditavam muito na preparação da segunda vinda de Cristo. E o quesito para preparação estava relacionado ao estado físico e mental dos membros da Igreja, ou seja, a questão da pureza. Tal questão não foi o estopim para a causa do cisma, mas certamente foi o discurso sistematicamente propalado pelos donatistas como justificativa da separação com os católicos.⁴⁵ Esler atenta para este ponto de conflito na controvérsia entre o partido católico e o donatista. Para aquele autor, a divisão não se deu por questões de ordem doutrinária, embora houvesse práticas religiosas diferentes entre os dois partidos, constituídas ao longo dos séculos.⁴⁶

Donato, “o Grande”, bispo da Numídia, foi considerado a maior expressão da controvérsia. Tornou-se o mentor do cisma donatista na Igreja no século IV. Tal cisma realizou-se devido à questão dos *traditores*⁴⁷ – ponto alto da polêmica. Para Donato, não era admissível a incorporação dos chamados “cristãos pusilânimes” no seio da Igreja.

⁴² CIPRIANO, *Epistola* 66, 10.

⁴³ BURNS JR., P. *Cyprian the Bishop*. New York: Routledge, 2002, p. 132.

⁴⁴ “Lapsos” eram os cristãos que durante a perseguição do imperador Décio tinham realizado sacrifícios com incenso aos ídolos pagãos, o que significava uma renúncia à fé cristã. Para serem reintegrados ao seio da Igreja, deviam se submeter às duras penitências prescritas. Já os “confessores” eram aqueles que se denominavam os cristãos que afirmavam a fé perante os perseguidores, e por alguma razão, não eram condenados à morte. Neste sentido, estes gabavam-se de sua fé e se achavam no direito de dar o aval em reintegrar os lapsos à Igreja sem penitências. Deste modo, muitos confessores tornaram-se cismáticos.

⁴⁵ Passamos a destacar agora “católicos”, o grupo daqueles responsáveis pela manutenção hegemônica do discurso da ortodoxia do qual Agostinho era partidário.

⁴⁶ ESLER, P. F. *The Early Christian World*. London: Routledge, 2000, p. 962, vol. II.

⁴⁷ O termo “*traditor*” significa “traidor”. Tal expressão ficou conhecida pelo fato de clérigos católicos terem entregado os Evangelhos aos pagãos no tempo da perseguição de Diocleciano (303-305). Neste sentido, os donatistas acusavam-nos de traição. Daí, então, os sacramentos realizados pelos bispos e presbíteros católicos não eram considerados pelos donatistas como válidos. Cf. FRIEND, W.H.C. *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. op. cit., p. 14.

O início do cisma deveu-se ao processo de sucessão do bispado de Cartago, cujo bispo era Mensúrio.⁴⁸ O diácono Ceciliano foi ordenado bispo sucessor.⁴⁹ Tal ordenação, porém, não foi considerada válida por ocasião da oposição dos bispos da Numídia. Um dos argumentos utilizados para justificar a invalidez da ordenação de Ceciliano é que este tinha sido ordenado por um bispo *traditor*, Felix Aphtunga.⁵⁰ Neste sentido, convocaram o bispo Segundo Tisigis, primado da Numídia, realizando-se um Sínodo em Cartago para avaliar a questão. Como resultado, Ceciliano foi condenado, sendo substituído por Maiorino.⁵¹ No entanto, ele ficou pouco tempo no posto devido à sua morte repentina. Quem o sucedeu foi Donato de *Causa Nigra*. Para surpresa do episcopado cartaginês, o imperador Constantino interveio na questão e Donato foi destituído do cargo, reempossando a Ceciliano.⁵² O grupo de Donato reagiu, buscando resolver a questão junto ao imperador Constantino. Este responde que o juiz será o bispo de Roma, Mílcíades (310-314). Para tanto, realizou-se o Sínodo de Latrão em 313, com a presença de 49 bispos, confirmando a legitimação de Ceciliano no cargo, uma vez que o sínodo não considerou a questão do *traditor* como gravíssima, reconhecendo, assim, a validade de sua ordenação.⁵³ Donato novamente tenta intervir para conseguir a reconsideração do Sínodo e consegue, por meio do bispo de Roma, Silvestre, sucessor de Mílcíades, um novo concílio. O Concílio de Arles seguiu as mesmas orientações dos sínodos anteriores e o Donatismo foi acusado de movimento cismático.⁵⁴

Ao final, Donato foi exilado na Gália e os bispos da Numídia ficaram revoltados com o bispo de Roma e também com o imperador. O resultado da celeuma outrora apresentada é que se constituíram dois partidos em disputa pelo controle da ortodoxia, ficando, de um lado, os católicos – que

⁴⁸ OPTATO. *De Schismate Donatistarum Aduersus Parmenianum*. I, 18.

⁴⁹ OPTATO. *De Schismate Donatistarum...* I, 19.

⁵⁰ OPTATO. *De Schismate Donatistarum...* I, 20.

⁵¹ OPTATO. *De Schismate Donatistarum...* I, 19.

⁵² OPTATO. *De Schismate Donatistarum...* I, 22. Friend declara que não há indícios que apontem com exatidão qual o real motivo da intervenção direta de Constantino em desfavor de Donato. Cf. FRIEND, *Sinner*, p. 104.

⁵³ OPTATO. *De Schismate Donatistarum...* I, 24.

⁵⁴ MORESCHINI, C; NORELLI, E. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 309, tomo II.

reivindicavam ser os responsáveis pela “Igreja verdadeira” e, de outro lado, os donatistas – que se declaravam os autênticos dirigentes da “Igreja”. Assim, os sacramentos realizados pelos católicos não eram aceitos pelos donatistas, sendo necessária novamente a realização do mesmo sacramento, perdurando conflitos e disputas entre ambos os lados.

Depois que Donato foi exilado na Gália e, sobretudo, com sua morte em 343, surgiram novos líderes que conduziram a Igreja donatista. Antes de morrer, ainda no exílio, Donato legitimou Parmeniano como seu sucessor à frente da Igreja donatista. Parmeniano se tornara, então, o principal porta-voz do movimento, influenciando bispos africanos e lideranças políticas, além de esforçar-se para levar reforços para Roma.⁵⁵ Ele subsidiava sua teologia com as obras de Cipriano. Foi autor da obra *Adversus Ecclesiam Traditorum*⁵⁶ – obra que só se tem conhecimento de sua existência devido a um dos seus maiores opositores: o bispo católico Optato de Milevis.⁵⁷ Em tal escrito, Parmeniano afirma peremptoriamente que a verdadeira Igreja era a dos donatistas.⁵⁸ E ainda, não havia como conceber uma Igreja que no seu interior fosse constituída de pecadores e, de igual modo, não era aceitável que os santos sacramentos fossem realizados por pessoas “manchadas pelo pecado”. Parmeniano fundamentava-se em duas teses de Cipriano: a primeira, *extra ecclesiam nulla salus* [fora da Igreja não há salvação], sendo a “Igreja donatista” como a legítima; e a segunda, *ex opere operato* [a obra só vale por quem realiza], ou seja, atribuindo uma perspectiva objetiva aos sacramentos, cuja eficácia dependia da dignidade daquele que os ministrasse.⁵⁹

Por sua vez, Optato, bispo de Milevis, uma pequena cidade da Numídia, escreveu *Parmenianum Donatistam*, onde rebate os principais argumentos donatistas, com base em uma perspectiva dogmática e histórica. Para aquele bispo, a verdadeira Igreja de Cristo está em comunhão com Roma e ela tem

⁵⁵ BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo: life and controversies*. Norwich: The Canterbury Press, 1986, p. 237.

⁵⁶ MORESCHINI, C; NORELLI, E. op. cit., p. 311.

⁵⁷ Idem, p. 312.

⁵⁸ Idem, p. 311.

⁵⁹ Idem, p. 313.

uma dimensão universal.⁶⁰ Optato defendia a doutrina católica como a “verdadeira” em relação à ortodoxia; a Igreja católica recebeu o anjo (*angelus*), que representa as sete igrejas preditas pelo apóstolo João.⁶¹ E ainda, o mesmo anjo representa a *cathedra*, a Sé verdadeira, cujo primeiro bispo foi Pedro.⁶² Além do anjo, a Igreja também recebeu o Espírito Santo, confirmando-se, assim, como “a Igreja de Cristo”.⁶³

Neste período, têm-se o registro do surgimento de uma seita que tinha o apoio de bispos donatistas: os Circunceliões.⁶⁴ Era um grupo constituído de camponeses pobres cujas práticas sociais eram radicais e, em diversas ocasiões, se valeram da força física contra os seus adversários.⁶⁵ Eles se localizavam em maior número na Numídia e também em outros rincões do norte da África. Por pregarem uma vida bastante austera – a pobreza, no sentido estrito –, atacavam autoridades eclesiásticas e civis, além dos setores da aristocracia e proprietários de terra. A exemplo de sua radicalidade, têm-se informações de casos de assassinatos de presbíteros católicos e de oficiais do Império, listados, entre os quais, uma tentativa de assassinato do bispo Possídio⁶⁶ – o escritor da biografia de Agostinho – e do próprio Agostinho.⁶⁷ Assim, pelo fato da presença de bispos donatistas nas fileiras do referido movimento, tornou-se comum associar os circunceliões aos donatistas.

Entretanto, a ação dos circunceliões, se por um momento representava uma expressão de poder do Donatismo, por outro, se tornava um problema para a Igreja donatista. Intervenções imperiais, que mobilizaram o exército romano, foram realizadas para reprimir a ação radicalizada dos circunceliões. Estes instigavam os estratos mais pobres das comunidades a enfrentarem o Estado romano. O general Teodósio empreendeu violenta repressão contra os circunceliões. Contudo, acusado de traição pelo império, foi

⁶⁰ OPATO. *De Schismate Donatistarum* II, 1.

⁶¹ Cf. Ap. 2-3.

⁶² OPATO. *De Schismate Donatistarum...* II, 6.

⁶³ OPATO. *De Schismate Donatistarum...* II, 7.

⁶⁴ POSSÍDIO. *Vita Agostini* 10, 1.

⁶⁵ POSSÍDIO. *Vita Agostini* 10, 6.

⁶⁶ POSSÍDIO. *Vita Agostini* 12, 4.

⁶⁷ POSSÍDIO. *Vita Agostini* 12, 1-2.

executado. O general Flávio tornou-se o sucessor e, ao que parece, tinha simpatia pelo Donatismo, freando disfarçadamente a repressão contra o movimento.⁶⁸ O imperador Honório, cioso da situação de turba e violência, ordenou a destruição dos circunceliões, sob o comando de Firmino, que fulminou o movimento implacavelmente em 372.⁶⁹

O Donatismo expandiu-se pela África setentrional, em especial, nas regiões da Numídia, da Mauritânia e até mesmo nas regiões do extremo leste africano.⁷⁰ Contudo, o episcopado donatista entrou em crise política. Como bispo donatista de Cartago, Parmeniano se indispôs com várias lideranças leigas, entre os quais, Ticônio. Por apresentar uma interpretação divergente da sua, Parmeniano o excomungou e silenciou suas ideias na Igreja donatista.⁷¹ Igualmente, impôs, com veemência, sua autoridade entre os donatistas, sendo que apesar de muitos setores donatistas desconfiarem ou discordarem de seus métodos, tinham por ele respeito.

Em 391, com a morte de Parmeniano, originou-se uma fenda no movimento. Neste período, acirraram-se contendias, acarretando na formação de vários subgrupos, fragilizando a estrutura da Igreja donatista. Em Cartago, após a morte de Genétlio, elegeu-se o bispo Aurélio, intrépido defensor da ortodoxia e aliado do bispo de Hipona, Agostinho.⁷² Primiano, agora bispo da Igreja donatista em Cartago, tornou-se, nos setores majoritários do Donatismo, a principal figura pública do grupo. Contudo, o diácono Maximinino,⁷³ posteriormente, granjeou forças internas a ponto de se tornar força de expressão, divergindo das ideias de Primiano. Sem contar que Cláudio, bispo de Roma, também gradativamente se tornava uma liderança donatista fora da

⁶⁸ *Aug. Ep.* 87, 8.

⁶⁹ *Contra Parm.* I, 10, 16.

⁷⁰ BONNER, G. op. cit., p. 237.

⁷¹ Bonner explica que a obra de Ticônio foi perdida e não se tem informações precisas sobre o seu pensamento. O que se sabe deve-se às cartas e sermões de Agostinho. Por certo, alguns historiadores defendem que a elaboração da teologia da história das duas cidades de Agostinho é influenciada pelo pensamento de Ticônio. Cf. BONNER, G. op. cit., p. 244-245.

⁷² Idem, p. 246.

⁷³ Maximiano utilizava a sua relação de parentesco com o bispo Donato, “o Grande”, para se legitimar como autoridade no seio da Igreja donatista. Cf. *Aug. Ep.* 43, 9.

África. Além de ser uma figura que constrangia o papa Damásio, Cláudio realizava esforços para ganhar legitimidade frente ao imperador Honório.⁷⁴

Na África, as querelas entre Primiano e Maximiano tornavam-se mais agudas. Maximiano, por meio de uma articulação política interna na Igreja donatista, reuniu o episcopado culminando na deposição de Primiano do cargo de bispo da Igreja donatista de Cartago.⁷⁵ Em consequência, Maximiano, do posto de diácono, logrou o bispado de Cartago. Assim, não restava alternativa para Primiano senão rearticular-se com os setores da Mauritânia. O episcopado da Mauritânia, reunido em assembleia, tendo como anfitrião o próprio Primiano, se articulou e conseguiu depor Maximiano do cargo de bispo, que foi excomungado da Igreja.⁷⁶ Primiano, vitorioso, conseguiu se reabilitar como autoridade, tornando-se a principal figura pública do Donatismo. Cláudio, que se esforçava em ganhar força junto ao imperador, foi deposto pelo papa Damásio. Não restava dúvida que o Donatismo estava enfraquecido. É aí que entra em cena a figura de Agostinho, que afirmava que o “pecado” cometido pelos donatistas era *grauissimum*, pois a soberba destes provocou a maior divisão, até então, da Igreja de Cristo. E ainda, em caso de não conversão destes, seriam considerados como hereges, pois, de fato, o caminho daqueles que dividem a vinha do Senhor era a excomunhão do seio dos cristãos.⁷⁷ Neste sentido, era preciso repreender urgentemente o Donatismo, visando afirmar a consolidação do grupo hegemônico da ortodoxia, isto é, os católicos.

⁷⁴ *Aug. Ep.* 43, 9, 26.

⁷⁵ *Aug. Ep.* 93, 8, 24.

⁷⁶ *Ennar. in Ps.* 36, 2, 20.

⁷⁷ *De uera relig.* I, 6. 10 (PL 34, 127). Do original: “*Haec enim Ecclesia catholica per totum orbem ualide lateque diffusa, omnibus errantibus utitur ad prouectus suos, et ad eorum correctionem, cum euigilare uoluerint. Utitur enim Gentibus ad materiam operationis suae, haereticis ad probationem doctrinae suae, schismaticis ad documentum stabilitatis suae, Iudaeis ad comparationem pulchritudinis suae. Alios ergo inuitat, alios excludit, alios relinquit, alios antecedit: omnibus tamen gratiae Dei participandae dat potestatem; siue illi formandi sint adhuc, siue reformandi, siue recolligendi, siue admittendi...*”.

1.1.1. O bispo de Hipona em combate com o donatismo

A controvérsia contra o Donatismo tem certa peculiaridade, pois não se tratava, à primeira vista, de caso de heresia, mas, de cisma. Em princípio, os donatistas não divergiam dos documentos conciliares e tampouco de posições teológicas. A acusação inicial sobre estes era de que não aceitavam os *traditores*. Contudo, posteriormente, o discurso tornou-se radical. Eles passaram a reivindicar um extremo estado de pureza dos membros da Igreja para ministrar os ritos sagrados. Neste sentido, a falta de pureza tornava os sacramentos inválidos devido à suposta condição de indignidade resultante de alguma prática pecaminosa do clero.

À luz desta condição, pensá-la como estado de pureza física asseverado pelos donatistas, muito típica do ascetismo radical de grupos dos primeiros séculos, confrontada com a teologia da Graça agostiniana, constitui um ponto interessante para verificar a disputa pela hegemonia do discurso ortodoxo do pecado; isto é, para a Igreja era muito mais cômodo esperar escatologicamente atingir a pureza em um mundo vindouro do que abrir mão de certos privilégios constitutivos do século IV, entre os quais, a estreita relação orgânica com o Estado imperial face às subvenções que os bispos e presbíteros recebiam em suas dioceses e comunidades. A estreita relação com o Império era vista pelos donatistas como forma de continuar a relação de *traditor*.

A expressão “cisma”, *de per si*, somente não ajuda a explicar porque eles foram perseguidos pelos católicos, uma vez que as elaborações teológicas da Igreja donatista se constituíram como afronta à doutrina elaborada pelos católicos, que passaram a acusá-los de formuladores de heresias.⁷⁸ As questões

⁷⁸ De acordo com Agostinho, havia diferenças entre ambas as expressões, destacando o significado de cada uma delas. Cf. *Qu. Mt.* 11, 2 (PL 35, 1367). Do original: “*Solet autem quaeri etiam schismatici quid ab hereticis distent, et hoc inueniri quod schismaticos non fides diuersa faciat, sed communionis disrupta societas. Sed utrum inter zizania numerandi sint, dubitari potest*”. Contudo, entendemos que o fato de ser cismático não está desassociado da perspectiva herética, devido à ruptura política causada no interior da Igreja. O fato de se tornar cismático também comete, a reboque, heresia à medida que o grupo provocador do cisma posiciona-se contra a doutrina do grupo dos católicos, representantes naquele momento da ortodoxia.

levantadas por eles foram enfrentadas pela pena do bispo de Hipona, entre as quais, a afirmação de que a Igreja deveria ser “universalmente santa”.

A cristandade sempre buscou imprimir aos cristãos um caráter identitário de santidade: “Portanto, deveis ser santos como o vosso Pai celeste é santo”.⁷⁹ Sem dúvida, o objetivo central da Igreja é tornar “santos” os seus seguidores, livrando-os do pecado. Contudo, o que na aparência pareceu expressar o discurso essencial da Igreja, constituiu-se em um problema. Agostinho rebate a afirmação donatista de que a Igreja, sob o ângulo humano, era “universalmente santa”. Neste sentido, para o bispo de Hipona, considerar a Igreja completamente santa no mundo terreno resvalaria em caso de heresia, uma vez que os homens, independentemente de tempo e espaço, na *Ciuitas Terrena*, jamais alcançariam a plena pureza, ou seja, a plena santidade. Agostinho procurou refutar as teses donatistas da santidade no mundo terreno dos homens e, de igual modo, dos membros da Igreja.

A controvérsia se aplicava em diversas situações, entre as quais, destacam-se: a) em relação à “santidade do clero”, isto é, dos sacerdotes que ministravam os sacramentos; e, b) em relação aos próprios sacramentos, no tocante à sua validade, ao serem ministrados por “sacerdotes pecadores”.

Agostinho argumenta que a Igreja tem como natureza a santidade porque ela é o corpo de Cristo, comparando-a a sua esposa.⁸⁰ Do ponto vista metafísico, o bispo de Hipona expressa claramente que a Igreja é *santa*, ou seja, a Igreja, no mundo terreno, é uma força conduzida pelo poder divino em relação às instituições humanas, em especial, o Estado.⁸¹ Ademais, Agostinho

⁷⁹ Mt. 5:48.

⁸⁰ *De Doc. Chris.* XVI, 15 (PL 34, 25). Do original: “*Est enim Ecclesia corpus eius, sicut apostolica doctrina commendat, quae coniunx etiam eius dicitur. Corpus ergo suum multis membris diuersa officia gerentibus, nodo unitatis et caritatis tamquam sanitatis astringit. Exercet autem hoc tempore et purgat medicinalibus quibusdam molestiis, ut erutam de hoc saeculo in aeternum sibi copulet coniugem ‘Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huius modi.’*”

⁸¹ Aqui podemos destacar a teoria política de Agostinho quanto ao poder da Igreja e o poder do Estado, em que no mundo ocidental, percebe-se uma ambiguidade em relação à atuação de ambos, uma vez que os interesses eram “comuns”. Cf. BURY, J. B. *History of the later roman empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian*. New York: Dover, 1958, pp. 348-388, vol. I. Cf. também ARQUILLIÈRE, H.-X. *L’Augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*. 2^a. ed. Paris: Vrin, 1972.

declara que colocar em evidência que os membros da Igreja não sejam totalmente santos não implica na sua condenação, mas sim, no que tange à defesa da “verdadeira Igreja de Cristo”. A separação entre os justos e os pecadores, no interior da Igreja, somente se realizará na segunda vinda de Cristo.⁸² A busca pela santidade, segundo Agostinho, é o exercício que todo cristão deve praticar como medida de evitar o pecado. Tem-se aqui uma representação mais social, isto é, a prática da “santidade” como forma de comportamento para evitar outro comportamento: o do “pecador”. Contrastando os dois modelos, o discurso donatista parte de um princípio político, ou seja, o grupo daqueles que não estão “manchados pelo pecado”, por não aceitarem os *traditores*. Já Agostinho estrategicamente insiste em um argumento teológico na perspectiva salvífica de Cristo, como forma de dirimir a questão, colocando em discussão que o sacerdote, ontologicamente está contaminado, como de resto, a humanidade, pelo pecado original. Contudo, assevera que o estado de pecado não está associado diretamente à prática social do pecado, e que a ação realizada por ele é mediada pela Teologia da Graça.

O bispo de Hipona também rebate os argumentos tecidos pelos donatistas ao afirmar que eles tinham como objetivo causar confusão nas pessoas. As sentenças proferidas pelos donatistas, embora na trama deles sejam os argumentos para a realização do “cisma”, são “heréticas”. Por

⁸² *Contra Parmeniano* II, 4, 9 (PL 43, 56). Do original: “*Nam ipsi respiciant et recordentur quam multos inter se similes habeant, quorum par malitia est, sed impar notitia, et aliquando ueniant ad ueram sententiam istorum uerborum et intellegant unum populi principem Dominum nostrum Iesum Christum, cuius ministri sunt boni, et ipsum rectorem ciuitatis illius Hierusalem, quae est mater nostra aeterna in caelis. Cuius rectoris dignitati congruunt habitantes non ad aequalitatem, sed pro modo suo, quia dictum est eis: Sancti eritis, quoniam et ego sanctus sum, secundum quandam scilicet imaginis similitudinem, in quam transformamur de gloria in gloriam tamquam a Domini spiritu munere illius, qui nos facit conformes imaginis Filii sui. Est et alterius mali populi diabolus princeps et rector eius ciuitatis, quae mystice Babylonia dicitur, quoniam principes et rectores tenebrarum harum id est peccatorum ipsum et angelos eius apostolus Paulus appellat, et illius ministri similes eius sunt, quia transfigurant se in ministros iustitiae, sicut ille in angelum lucis, et inhabitantes rectori pessimo in factis similibus congruunt. Sed istorum populorum atque ciuitatum tunc erit aperta separatio, cum ista messis fuerit uentilata; quod donec fiat omnia tolerat dilectio frumentorum, ne, dum grana paleam praepropere fugiunt, a consortibus granis impie separentur.*” A dimensão escatológica tratada por Agostinho, evocando a metáfora das duas ciuitas, Jerusalém e Babilônia, é detalhada na sua Teologia da História em *De Ciuitate Dei*.

exemplo, os donatistas, segundo Agostinho, distorciam a Escritura colocando o que era “bom” como “mau” e vice-versa, conforme se segue:

Quando, portanto, os donatistas interpretam as Escrituras em sentido distorcido, não os torna prejudicial para nós, mas para eles mesmos. Este é caso para anátema: “ai dos que ao mal chamam bem e ao bem, mal”. Este texto, em sua opinião, exorta a não tolerar a presença da palha entre o trigo até o momento da triagem. Mas desde que eles interpretam mal o texto: “Ai dos que ao mal chamam bem e ao bem, mal”, o verso deles deveria ser completado como: “ai daqueles que perderam a paciência”. Ao entender que estas linhas foram rascunhadas contra quem cometer o mal, porque encontrou um bom do que é mau, ou aqueles que com o seu louvor e seus elogios aprovam os ímpios – dois tipos de pecadores que a Bíblia menciona em uma única etapa, dizendo: porque o pecador é elogiado nos desejos de seu coração, e aqueles que fazem o mal são abençoados – considerarão como corretos; nem iria perturbar mesmo que entre eles estejam os ímpios. De fato, os donatistas, para a alegria de Donato, toleram aqueles que deveriam ter que tolerar a unidade de Cristo. Mas, para a moldagem de obstinação, os miseráveis são obrigados a suportar no seu cisma aqueles que sabem e acusam e aqueles que querem ignorá-la. Portanto, qualquer um que corrige, com injúrias, o que pode ou o que não pode ser corrigido, que exclui, salvando o vínculo da paz, ou o que não pode ser excluído, de acordo com o vínculo da paz, ou repreende e aguenta firme, é um homem de paz, e a partir desta maldição que está escrito: “ai dos que ao mal chamam bem e ao bem, mal; que leve mudança nas trevas, e as trevas em luz; e que trocam o amargo por doce e o doce, por amargo é totalmente livre, totalmente seguro, totalmente estranho”.⁸³

⁸³ *Contra Parmeniani* I, 3 (PL 43, 50). Do original: “*Accipientes itaque peruerso corde Scripturas non eas faciunt obesse nobis, sed sibi, quando ad hoc putant esse scriptum: Uae his qui dicunt quod nequam est bonum et quod bonum est nequam, ne paleam frumenta inter se tolerant usque ad tempus uentilationis, ut, cum male intellegunt: Uae his qui dicunt quod nequam est bonum et quod bonum est nequam, compleatur in eis: Uae his qui perdiderunt sustentiam. Si autem intellegant in eos hoc esse dictum, qui opinantes quod malum est bonum esse mala committunt uel hi qui talibus laudando atque approbando consentiunt, quae duo genera uno in loco Scriptura commemorat dicens: Quoniam laudatur peccator in desideriiis*”

Em seguida, Agostinho aponta que o fato de os donatistas utilizarem a Bíblia como documento para sustentar a sua doutrina, colocando-os em situação de autocondenação. Aquele pensador relata ainda que os donatistas colocam em dúvida se “Deus fala a verdade”.⁸⁴ E, em outra sentença, destaca o fato de afirmarem que são os responsáveis por salvarem os evangelhos das chamas⁸⁵, conforme se segue:

Donato, no entanto, aponta que a divisão causada pelo seu partido era para separar o joio do trigo antes da colheita. Escolha quem acreditar: Cristo, a verdade, diz: Os ceifeiros são os anjos. Enquanto Donato ressalta que ele e seus colegas já ceifaram antes da colheita que será realizada por Cristo e os seus os anjos. Escolha quem acreditar. Certamente, você diz aos cristãos: oferecemos-lhes nosso coração a Cristo. Se ao invés de oferecer seu coração a Cristo, mas a Donato, considere que seja feito. De minha parte, não pouparei no discurso, e não farei exageros; eu prefiro reprimir minha tristeza que expressá-la. Mas, se eles dizem que darão seus corações a Cristo, creem em Cristo, diz que em todo o mundo crescerão tanto os filhos do reino do mal que os do bem. Também não acredito em Donato, que diz que o mundo só tem aumentado os filhos do maligno, enquanto os filhos do bem estão diminuídos e que estes estão reduzidos a ficar somente na África. Mas se você acreditar em Cristo, já não pode dizer que eles têm paz com as igrejas ao redor do mundo, mas com o próprio Evangelho, que

animae suae et qui iniqua gerit benedicetur, recte intellegent nec turbabuntur, cum et apud ipsos inueniuntur mali, nisi quod eos pro Donati parte tolerant quos pro Christi unitate debuerunt, et per hanc obstinationem animositatis suae coguntur miseri in schismate suo ferre quos norunt, in orbe terrarum accusare quos nesciunt. Quisquis ergo uel quod potest arguendo corrigit uel quod corrigere non potest saluo pacis uinculo excludit uel quod saluo pacis uinculo excludere non potest aequitate improbat, firmitate supportat, hic est pacificus et ab isto maledicto quo Scriptura dicit: Uae his qui dicunt quod nequam est bonum et quod bonum est nequam, qui ponunt lucem tenebras et tenebras lucem, qui ponunt quod amarum est dulce et quod dulce est amarum omnino liber, prorsus securus, penitus alienus.”

⁸⁴ *Contra Parmeniani* II, 2, 4 (PL 43, 51). Do original: "Sed si detestandus est qui dicit: 'Nescio an uera dixerit Deus', quid est ille qui dicit: 'Scio quod non uera dixerit Deus'?"

⁸⁵ Tal termo é uma alusão à questão dos *traditores* que, conforme dissemos, entregaram os evangelhos para serem queimados pelos pagãos durante a “Grande Perseguição” na era de Diocleciano.

afirmam ter salvado das chamas. Eles mentem porque não provam com fatos.⁸⁶

Igualmente, existem vários relatos nesta direção, isto é, de Agostinho rebatendo os argumentos donatistas de modo a deixar bem claro qual é o “verdadeiro discurso” da “verdadeira Igreja”. Neste sentido, Agostinho não se esquiva quanto ao aspecto de santidade da natureza da Igreja, porque ela é o “Corpo Místico de Cristo”.⁸⁷ Contudo, é categórico em afirmar que as verdades da santidade e divindade devam ser preservadas e respeitadas, pois estão sob a guarda dos apóstolos de Cristo e seus sucessores.⁸⁸ E ainda, os integrantes físicos da Igreja, enquanto não forem salvos pela dimensão escatológica de Cristo na sua segunda vinda, estarão todos em estado de pecado, o que impossibilita a perspectiva ontológica da pureza, como queriam os donatistas. Em síntese, para o bispo de Hipona, o sacerdote, isto é, o clero, tem a missão de fazer a vontade de Cristo por meio da Igreja e buscar o espírito da santidade, mesmo sabendo que tais aspirações no mundo terreno serão impossíveis de ser alcançadas.

Em relação aos sacramentos, tinha-se aí uma prática cotidiana da Igreja desde os primeiros séculos – fundamental para a ação cristã entre as massas pagãs. Para o ministério dos sacramentos era necessária a presença do sacerdote que, em nome da Igreja, declarava ao indivíduo o recebimento da bênção divina. Tal prática, para os donatistas, tornou-se um debate controverso e um dos pontos fundamentais do cisma. Parmeniano exigia que os sacerdotes fossem “dignos” para ministrar os sacramentos, pois a falta da

⁸⁶ *Contra Parmeniani* II, 2, 5 (PL 43, 52). Do original: “*Donatus autem dicit se atque collegas suos hoc fecisse ante messem quod ille dixit angelos in messe facturos. Eligant cui credant. Certe christianos se dicunt: Christum eis Donatumque proponimus. Si uerba dant Christo, cor autem Donato, considerent qui sint. Ego parco, non inuehor, non exaggero, dolorem meum melius premo quam promo. Si autem dicunt se Christo dare cor suum, Christo ergo credant dicenti quod per totum mundum et filii regni crescant et filii maligni, non Donato dicenti quod per mundum filii maligni tantummodo creuerint, filii autem boni usque ad solam Africam deminuti sint. Quodsi Christo credunt, non iam dicimus cum Ecclesiis orbis terrarum, sed cum ipso Euangelio pacem habeant, quod ab igne se conseruasse mendaciter iactitant, quia factis non probant.*”

⁸⁷ Cf. supra, nota 80, p. 39.

⁸⁸ *Contra Parmeniani* II, 2, 5 (PL 43, 52-53).

dignidade resultava na invalidez do rito. Neste sentido, para os donatistas, os sacramentos realizados pelos sacerdotes católicos não eram válidos, pois deveriam converter-se à Igreja donatista e serem rebatizados para se confirmarem como cristãos autênticos. Agostinho, por sua vez, para refutar a radicalidade donatista, declarava que o sacramento não depende da ação do indivíduo humano, mas sim, da Graça de Cristo.⁸⁹ Ou seja, não era a pureza do sacerdote que garantiria a eficácia sacramental. Mesmo que o sacerdote fosse consciente de alguma prática de pecado, o sacramento por ele realizado teria validade, produzindo bons frutos da mesma forma.⁹⁰ Porém, aquele pensador exortava que o pecado individual cometido pelo sacerdote será pago pelo próprio sacerdote pecador e não pelo fiel que recebeu o seu sacramento. Além disso, a condenação vai atingir o sacerdote que não for puro de coração, abrindo as brechas para sua própria condenação.⁹¹

No que concerne à discussão dos sacramentos, vale destacar uma questão específica relacionada ao sacramento do batismo. Agostinho rebateu com dureza a prática dos donatistas de rebatizarem os cristãos que se convertessem à sua Igreja. Tal prática se constituía como uma agressão ao “verdadeiro” sacramento ministrado pelos católicos.⁹² O fato de os donatistas

⁸⁹ *De Baptismo contra Don.* VII, 19, 37 (CSEL 51, 355). Do original: “*Si Baptismi gratiam hoc esse dicis quod est Baptismus, est apud haereticos: si autem Baptismus sacramentum est gratiae, ipsa uero gratia abolitio peccatorum est, non est apud haereticos Baptismi gratia. Sic est autem unum Baptisma et una Ecclesia, quemadmodum est una spes. Sicut ergo boni et mali, non habentes unam spem, possunt tamen habere unum Baptisma; ita quibus non est communis Ecclesia, potest Baptisma esse commune.*”

⁹⁰ *De Baptismo contra Don.* VI, 4, 6 (CSEL 51, 301). Do original: “*Peruersitas tradentis Baptismum non impedit fructus bonos.*”

⁹¹ *De Baptismo contra Don.* V, 8, 9 (CSEL 51, 269). Do original: “*Ita de Baptismo recte dicere possumus: Bonus est Baptismus, si quis eo legitime utatur. Et sicut non faciebant tunc ut lex bona non esset, aut ut omnino nulla esset, qui ea non legitime utebantur; sic nullo modo facit ut Baptismus bonus non sit, aut ut omnino Baptismus non sit, quisquis eo, siue quia in haeresi, siue quia in pessimis moribus uiuit, non legitime utitur. Et ideo cum uel ad unitatem catholicam, uel ad uitam tanto Sacramento dignam conuertitur, non aliud baptisma incipit habere legitimum, sed illud ipsum incipit habere legitime.*”

⁹² Embora Agostinho admitisse ser inaceitável aos donatistas rebatizarem os católicos convertidos na Igreja donatista, pois estariam cometendo sacrilégio com o sacramento que foi determinado por Cristo na Igreja Católica, por outro turno, Agostinho admitia também a necessidade de rebatizar os fiéis que tivessem sido batizados na Igreja dos “hereges”. Mesmo a prática do rebatismo sendo escândalo e “horror”, ela era necessária, segundo o bispo de Hipona invocando Cipriano, para preservação da unidade da Igreja de Cristo. *De Baptismo contra Don.* V, 6, 7 (CSEL 51, 267-268). Do original: “*Cum enim hoc raro fit in singulis, inter multa spatia locorum et temporum, horror facti non ita sentitur: si autem repente conuenirentur quos per*

rebatizarem os católicos que se convertessem a sua Igreja era, com efeito, uma forma simbólica de expressar a ruptura com a ortodoxia. E também, conforme acreditavam, porque os sacerdotes deveriam ser “santos” para ministrar os sacramentos, pois, se fosse realizado por um presbítero em estado de pecado, o sacramento não teria eficácia. Agostinho, como resposta à prática batismal dos donatistas, apontava que os sacramentos destes não tinham nenhum valor, sendo válidos somente aqueles que fossem ministrados pela “Igreja de Cristo”.⁹³ Ao ser ministrado qualquer sacramento na Igreja de Cristo, Agostinho alertava que este valia para a eternidade, não necessitando rebatismo do fiel. O batismo, de fato, representava a unidade da Igreja: “[...] se une apenas em *um* só batismo, pois há uma Igreja, que por si só é chamada católica”.⁹⁴ O bispo de Hipona consolava os pecadores ao afirmar que se

tam longum tempus, siue urgentibus periculis mortis, siue per sollemnitates Paschales memorati Maximianistae baptizauerant, et eis diceretur ut iterum baptizarentur, quoniam id quod in sacrilegio schismatis acceperant nihil esset; id quidem diceretur quod eos pertinacia sui erroris dicere cogeret, ut possent qualicumque falsa umbra constantiae contra calorem ueritatis suae duritiae rigorem glaciemque contegere: sed quia hoc illi ferre non possent, et quod in tam multis hominibus fieret, nec ipsi possent tolerare qui facerent, praesertim quia idem ipsi eos in parte Primiani rebaptizarent, qui eos in parte Maximiani iam baptizauerant, receptus est Baptismus illorum, et interceptus typhus istorum. Quod nullo modo eligerent fieri, nisi amplius sibi aduersari arbitrarentur horrorem hominum de iterata tinctione, quam considerationem de perdita defensione. Quod non ideo dixerim, quia humano sensu deterri debui, si ab haereticis uenientes denuo baptizari ueritas cogeret: sed quia sanctus Cyprianus ait, hoc ipso magis haereticos ad necessitatem ueniendi adigi potuisse, si rursus in Catholica baptizarentur; propterea commemorare uolui quantus pene in omnium mentibus huius facti horror insidat, quem diuinitus infusum esse crediderim, ut aduersus quaslibet disputationes quas infirmi discutere nequeunt, horrore ipso Ecclesia muniretur.”

⁹³ *De Baptismo contra Don.* I, 3, 4 (CSEL 51, 148). Do original: “*Duo sunt enim quae dicimus, et esse in Catholica Baptismus, et illic tantum recte accipi: utrumque horum Donatistae negant. Item alia duo dicimus, esse apud Donatistas Baptismus, non autem illic recte accipi: horum duorum illi unum magnopere affirmant, id est, esse ibi Baptismus; non autem illic recte accipi, nolunt fateri. Harum quatuor sententiarum tres nostrae tantum sunt, unam uero utrique dicimus. Nam esse in Catholica Baptismus, et recte illic accipi, et apud Donatistas non recte accipi, nos tantum dicimus: esse uero Baptismus et apud Donatistas, et illi asserunt, et nos concedimus. Quisquis ergo uult baptizari, et certus est iam sibi nostram Ecclesiam ad christianam salutem esse deligendam, et in ea sola prodesse baptismum Christi etiamsi alibi acceptum fuerit; sed ideo in parte Donati uult baptizari, quia esse ibi Baptismus non illi soli neque nos soli, sed utrique dicimus: attendat alia tria. Si enim nos elegit sequi in iis quae illi non dicunt, ea uero quae utrique dicimus, praeponit his quae nos soli dicimus; satis est nobis quod ea quae illi non dicunt, et nos soli dicimus, praeponit eis quae illi soli dicunt. Esse autem in Catholica Baptismus, nos dicimus, illi non dicunt. Recte accipi in Catholica Baptismus, nos dicimus, illi non dicunt. Non recte accipi in parte Donati Baptismus, nos dicimus, illi non dicunt. Sicut ergo id potius credit quod nos soli dicimus esse credendum; ita hoc potius faciat quod nos soli dicimus esse faciendum [...]*”

⁹⁴ *De Baptismo contra Don.* I, 10, 14 (CSEL 51, 158). Do original: “[...] *sed iuncta est in uno Baptismate. Itaque est una Ecclesia, quae sola Catholica nominatur.*”

estivessem em comunhão com a Igreja, tal ação seria mais propícia à sua salvação do que àqueles supostamente “santos”, que estivessem fora da Igreja. E denunciava que os sacramentos ministrados na Igreja donatista, para perdoar os pecados, não tinham qualquer valor.⁹⁵

Para dar mais legitimidade ao seu discurso, Agostinho fez uso dos textos de Cipriano – os quais eram muito explorados pelos donatistas – para refutar as teses dos “hereges”. E novamente insistia no tema da unidade da Igreja. Esforçava-se em convencer os donatistas a reatarem com a Igreja católica. O bispo de Hipona, por exemplo, fez uso de um discurso proferido por Cipriano no Concílio de Cartago, em 256, para afirmar que o real sentido da vida do cristão é estar em comunhão, mantendo a unidade da Igreja. E ainda, que o discurso de Cipriano era mais favorável aos católicos do que aos próprios donatistas, que tanto o invocavam para legitimar o cisma, conforme se segue:

Como voltar a nosso favor, ou seja, de paz com os católicos, as acusações de que o partido de Donato, invocando a autoridade do abençoado Cipriano, lança contra nós tanto quanto eles são contra aqueles por quem eles são citados, eu me propus a provar com a ajuda do Senhor. Agora, se a necessidade de responder leva-me a recordar as ideias apresentadas nos livros anteriores, (embora seja discreto), este não deve ser capaz para aqueles que já têm a leitura e lembre-se, porque, se certa educação verdades essenciais devem ser inculcados mais frequentemente na tarde de espírito, eles, quando são reexaminados e detalhados em seus vários e múltiplos aspectos, também ajudam as pessoas com inteligência mais receptiva a adquirir uma melhor compreensão e para discutir o assunto com maior eloquência. Além disso, faz-se por bem compreender o que incomoda o

⁹⁵ *De Baptismo contra Don.* I, 17, 26 (CSEL 51, 169-170). Do original: “Itaque siue intus uersari uideantur, siue aperte foris sint, quod caro est, caro est siue in area in sua sterilitate perseueret, siue occasione tentationis tamquam uento extra tollatur, quod palea est, palea est. Et semper ab illius Ecclesiae quae sine macula et ruga est, unitate diuisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur. De nullo tamen desperandum est, siue qui intus talis apparet, siue qui foras manifestius aduersatur. Spirituales autem siue ad hoc ipsum pio studio proficientes, non eunt foras: quia et cum aliqua uel peruersitate uel necessitate hominum uidentur expelli, ibi magis probant, quam intus permaneant, cum aduersus Ecclesiam nullatenus eriguntur, sed in solida unitatis petra fortissimo caritatis robore radicanter. Ad hoc enim pertinet quod in illo Abrahae sacrificio dicitur: Aues autem non diuisit.”

leitor, quando, diante de um ponto nodal da questão, o livro que em suas mãos foi enviado para procurar a solução para outro, o que talvez não tenha. Portanto, quaisquer que sejam as coisas que disse em outros livros, se a necessidade dos problemas em questão leva-me a repeti-los brevemente, desculpe-me aqueles que sabem para não escandalizar aqueles que não sabem. É preferível oferecer para aqueles que têm a adiar para aqueles que não têm.⁹⁶

Assim, para Agostinho, os cismáticos não tinham nenhuma legitimidade, uma vez que seus discursos eram heréticos e dividiam a Igreja. A partir da premissa de que Cipriano amava a unidade da Igreja e não admitia divisão, aquele pensador reforçava o discurso de “autoridade” de quem teria o poder, de fato, para governar a Igreja católica. Os pecadores – hereges arrependidos –, poderiam retornar para a Igreja, pois era necessária, segundo aquele pensador, a caridade para os arrependidos. Aliás, o discurso da caridade também se expressa na dinâmica da punição aos pecadores de heresia. Caso não quisessem reatar com a “verdadeira” Igreja, Agostinho reconhecia a necessidade da punição. Porém, para que a punição fosse aplicável, era necessária a prática da caridade.⁹⁷

⁹⁶ *De Baptismo contra Don.* II, 1, 1 (CSEL 51, 174). Do original: “Quantum pro nobis, hoc est, pro pace catholica faciant ea quae tamquam ex auctoritate beati Cypriani aduersus nos a parte Donati proferuntur, et quantum sint aduersus eos a quibus proferuntur, adiuuante Domino demonstrare proposui. Si qua ergo me respondendi necessitas ea quae iam in aliis libris posui, rursus commemorare coegerit (quamquam id modice faciam), his qui iam illa legerunt et tenent, onerosum esse non debet: quia et ea quae instructioni sunt necessaria, saepius oportet insinuare tardioribus, et cum eadem multipliciter uarieque uersantur atque tractantur, ipsos quoque capaciore intellegentia praeditos adiuuant et ad facilitatem sciendi et ad copiam disserendi. Noui etiam quemadmodum soleat contristare lectorem, cum ab eo libro quem gerit in manibus, quando in aliquem nodum quaestionis inciderit, in alium mittitur ubi eius solutionem requirat, quem forte non habet. Quapropter quaecumque in aliis libris iam diximus, si necessitas praesentium quaestionum breuiter iterare compulerit, ignoscant scientes, ne offendantur nescientes: satius est enim offerre habenti, quam differre non habentem.”

⁹⁷ Abre-se aqui uma discussão sobre a questão da punição realizada por instituições tanto pela Igreja como pelo Estado. Há interpretações que admitem que a Inquisição tenha suas raízes em Agostinho por expressar a necessidade de uma pena exemplar para aqueles que ofenderem a Igreja, sendo admissível a prática até mesmo de castigos físicos como forma de arrependimento dos pecados. Por outro lado, há interpretações que apontam na direção de um Agostinho voltado para dimensão caritativa, até mesmo na punição. Quanto ao discurso caritativo, a documentação é bem explícita, sobretudo, na *Carta Contra Parmeniano*, onde assevera a punição, mas apela para uma “punição caridosa” para o fiel se arrepender

Reatar os bispos cismáticos com a Igreja católica parecia ser árdua tarefa para o episcopado africano, capitaneado pelo bispo de Hipona. Não resta dúvida que Agostinho teve influência significativa nesta tentativa de reinserção dos cismáticos e, simultaneamente, de esforço pela extinção do donatismo, como um problema para a unificação da Igreja católica naquela região. Sua liderança expressou-se, sobretudo, nas obras que redigiu para combater o Donatismo, em sua de caráter catequético. Aliás, Bonner explica que Agostinho pregava com frequência por meio dos seus sermões para os fiéis. Assim, procurava buscar ganhar espaço e força popular para enfrentar os donatistas.⁹⁸

O debate travado por Agostinho com os donatistas parte da premissa da necessidade da manutenção da unidade da Igreja. O discurso da unidade nos parece evidentemente um recurso importante para a manutenção pelo menos da unidade do episcopado africano sobre o qual ele tinha influência. Para os católicos, à medida que os donatistas rompiam com a unidade desta Igreja africana, causavam “desordem” para a ortodoxia. Portanto, o discurso de Agostinho sobre o pecado, embora seja teológico, apontando para a autoridade de Deus quanto à eficácia dos ritos da Igreja é, por outra lente, um discurso de autoridade quando do esforço em eliminar a divisão⁹⁹, ou seja, de discurso cismático, em razão da ruptura dos setores eclesiásticos (os donatistas), passando a constituir-se em herético, o que era considerado como um pecado gravíssimo. Os discursos de Agostinho certamente produziram efeitos, legitimando as intervenções imperais no massacre dos donatistas, seja através de éditos que determinavam a desapropriação de propriedades donatistas, seja através de intervenções militares na repressão dos movimentos radicalizados (os circunceliões, por exemplo). Ademais, possibilitou a legitimação do discurso

autenticamente de seus pecados. Cf. HEYKING, J. von. *Augustine and Politics as Longing in the World*. Columbia: University of Missouri Press, 2001.

⁹⁸ BONNER, G. op. cit., p. 253.

⁹⁹ Na verdade, Agostinho formula uma retórica de unidade primeva que se rompe. Mas uma das questões que devem ser aqui destacadas é que a unidade da Igreja era a busca dos católicos, pois, enquanto experiência histórica, ela era caracterizada por comunidades descentralizadas, cada qual com suas práticas costumeiras, estando longe de uma “unidade comum”. Cf. LENZENWEGGER, J. et ali. *História da Igreja Católica*. 2ª ed. Trad. Fredericus Stein. São Paulo: Edições Loyola, 2013, pp. 15-18.

da salvação, pois, para os cristãos, não havia outro modo de obtê-la sem estar em “comunhão com Roma”, pois a conexão com o bispo de Roma, segundo aquele pensador, era a garantia objetiva da universalidade da Igreja. Além disso, utilizou-se de uma linguagem agressiva contra os donatistas admitindo a possibilidade da violência, ou mesmo da guerra, como meio de combater uma das maiores divisões ocorridas no seio da Igreja. Portanto, ressaltamos a incursão de Agostinho neste debate e, por assim dizer, na construção do discurso autorizado da Igreja Católica, entre o século IV e início do V. Os diversos textos agostinianos elaborados para combater o Donatismo resultaram em importante munição para os católicos na manutenção de sua hegemonia do controle da ortodoxia no referido período e, porque não, da Igreja enquanto instituição.

1.2. Pelágio e o pelagianismo

Na Igreja, os pelagianos eram conhecidos pelo perfeccionismo do corpo e da alma. O lugar de nascimento de Pelágio (350?-428) é incerto e muito discutido pelos historiadores, indicando-se a Bretanha como o mais provável.¹⁰⁰ Homem de inteligência aguda e que detinha muito conhecimento da Bíblia, passou a viver em Roma, de modo austero, no ano 405. A tradição eclesiástica preserva uma percepção cáustica sobre Pelágio, apresentando somente a imagem do “herege”, e “adversário” de Agostinho, destituindo-o de historicidade.

Bonner afirma que a relação entre Agostinho e Pelágio não era tão dura quanto parecia, uma vez que os primeiros contatos entre ambos, ainda na Itália, foram de cordialidade. Pelágio tinha respeito por Agostinho e

¹⁰⁰ Alguns trabalhos clássicos sobre a vida e obra de Pelágio são os de PLINVAL, G. de. *Pélage: Ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire*. Lausanne: Payot, 1943; e em língua inglesa de FERGUSON, J. *Pelagius: a historical and theological study*. Cambridge: Heffer, 1946.

acompanhava seus sermões e escritos.¹⁰¹ A polêmica entre os dois teve início quando Pelágio, ao ler as *Confissões* de Agostinho, teria discordado com veemência do texto: “[...] toda a minha esperança baseia-se na grandeza da tua misericórdia. Concede-me o que me ordenas, e ordena o que quiseres”.¹⁰² Pelágio tinha forte convicção de que o pecado era de autoria plena do homem, tanto na sua prática, como na perspectiva de redimir-se, negando a exclusividade da Graça para salvação. Embora fizesse pregações e escrevesse textos de conteúdo teológico, ele não era presbítero ou tinha qualquer função eclesiástica na Igreja, e sua prática era o asceticismo. Porém, suas pregações, escritos e sermões tiveram muita influência, o que atraiu considerável quantitativo de seguidores.¹⁰³ Em Roma, por exemplo, é conhecido o caso da jovem romana Demétria, de ascendência nobre, de grandes posses, que teria se despojado de tudo para seguir a concepção ascética de Pelágio.¹⁰⁴

Em 417, Pelágio partiu para a Palestina, estabelecendo-se na cidade de Belém.¹⁰⁵ Antes de partir, deixou vários discípulos instruídos na sua doutrina, dos quais se destacaram Celéstio e Juliano de Eclano. Também era amigo de Paulino, bispo de Nola.¹⁰⁶ Em Belém, também lá conseguiu atrair seguidores e travava polêmicos debates com outro “Pai da Igreja”, muito conhecido na tradição ocidental: Jerônimo. Os seguidores pelagianos defendiam com fidelidade as teses do mestre. Celéstio, em Cartago, teria aberto “fogo” contra Agostinho, incendiando ainda mais as controvérsias existentes ao afirmar que o pecado era uma prática passível de controle por meio do esforço humano; inspirado no mestre, Celéstio refutava a tese do livre arbítrio de Agostinho.¹⁰⁷

Neste período, Agostinho era bispo de Hipona. Considerava o Pelagianismo um movimento que defendia com inteligência suas teses e que,

¹⁰¹ BONNER, G. op. cit., p. 316.

¹⁰² *Conf. X, 29. 40 (PL 32, 796)*. Do original: “*Et tota mea non nisi in magna ualde misericordia tua. Da quod iubet, et iube quod uis.*”

¹⁰³ BROWN, P. *Santo Agostinho: Uma Biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6ª ed. São Paulo: Record, 2011, p. 427.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 425.

¹⁰⁵ BONNER, G. op. cit., p. 329.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 316.

¹⁰⁷ BROWN, P. op. cit., p. 428.

portanto, não poderia ser menosprezado.¹⁰⁸ A partir do “ataque” de Celestino, Agostinho prestou maior atenção aos escritos pelagianos.

No caso do pecado, em *Sobre a natureza*, Pelágio afirmava categoricamente que o dogma do livre arbítrio era um absurdo. As passagens bíblicas do Gênesis deviam ser relidas, pois não era possível que o pecado de um ser humano, atavicamente, atravessasse toda a história. Cada indivíduo, necessariamente munido das orientações da Igreja e praticando os exercícios espirituais, *de per si*, era capaz de “combater” o pecado. E dizia mais: o pecado é um mal possível de ser extirpado pela ação humana, bastando a plena confiança em Cristo, mas uma confiança que não é vertical, de cima para baixo, como a Graça concebida por Agostinho, mas uma confiança que parte do indivíduo na superação do próprio pecado. Para Brown, “[...] o Pelagianismo havia apelado para um tema universal: a necessidade de o indivíduo se definir e sentir-se à vontade para criar seus próprios valores”.¹⁰⁹

A seguir, têm-se os desdobramentos da controvérsia em destaque – a última de Agostinho antes da sua morte, em 430, que rendeu debates teológicos e disputas políticas calorosas.

1.2.1. O debate entre Celéstio e Agostinho

Pelágio difundiu primeiramente na Itália as suas ideias a respeito do mérito da salvação e a dispensa da Graça para viver sem pecado. Vivendo de forma austera, manifestava uma postura de santidade e coerência. Seguiu à

¹⁰⁸ Peter Brown põe em discussão o conceito de Pelagianismo por entender que o movimento não constituía uma singularidade organizativa, fora ou dentro da Igreja, mas um conjunto de elaborações doutrinárias que ganharam ímpeto em razão da conceituação dada por Agostinho e não do próprio Pelágio que não tinha um movimento programático como tal. “Com efeito, o Pelagianismo, tal como o conhecemos – como corpo coerente de ideias e consequências momentosas – ganhou vida, porém, na mente de Agostinho, e não de Pelágio” [grifo do autor]. Cf. Idem, p. 430. Bonner, por sua vez, explica que talvez esta tenha sido a primeira vez que tal expressão foi propalada por Jerônimo e Orósio quando ambos estavam em Jerusalém. Lá Pelágio seria acusado de heresia, por suas ideias, e elas foram confirmadas no Concílio de Dióspolis. Cf. BONNER, G. Pelagius, pelagianism. In: FITZGERALD, A. D. *Augustine through the ages: an Encyclopedia*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999, p. 637.

¹⁰⁹ BROWN, P. op. cit., p. 430.

distância os escritos de Agostinho. Tinha uma visão de respeito com relação à sua Teologia. Em 410, com a invasão de Alarico a Roma, Pelágio e Celéstio foram obrigados a sair da Itália e dirigiram-se para Cartago. Lá formaram uma comunidade, onde realizavam suas pregações, atraindo jovens e pessoas interessadas em suas concepções teológicas.¹¹⁰

Depois que Pelágio partiu para a Palestina, coube a Celéstio a tarefa de divulgar as ideias do mestre na África. A pregação de Celéstio era sistemática, preocupando o episcopado africano. No conteúdo da pregação fazia afirmações radicais, como, por exemplo, que o batismo não era suficiente para evitar o pecado, sendo até, em certa medida, dispensado. A salvação poderia ser adquirida pelos méritos pessoais, sendo suficiente a disciplina para evitar o pecado. Ademais, destacou que o batismo de crianças era desnecessário, pois elas não nasciam em estado de pecado. Com essa afirmação, Celéstio colocava em causa a questão atávica do pecado, pois, conforme as afirmações de Agostinho, o pecado era geracional vindo desde o primeiro homem: Adão.

Prestai atenção no que Celéstio afirmou em termos bem claros, onde perceberéis o que Pelágio vos ocultou. Celéstio acrescentou e disse: ‘Não dissemos que as crianças devem ser batizadas para a remissão dos pecados, como se estivéssemos ensinando a transmissão do pecado; esta doutrina é bem contrária ao pensamento católico. Pois o pecado não nasce com o ser humano, mas é praticado depois; prova-se que o delito não está entranhado na natureza, mas na vontade. É conveniente confessar o anterior (o batismo de crianças) para não parecer que estamos estabelecendo diversos gêneros de batismo. É necessário tomar esta precaução para evitar que, em se tratando de um mistério, se diga com injúria ao Criador, que o mal, antes de ser praticado pelo homem, é transmitido pela natureza.’¹¹¹

¹¹⁰ BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo*. op. cit., p. 320.

¹¹¹ *De pecc. Orig.* II, 6. 6 (PL 44, 388). Do original: “*Attendite itaque quid Coelestius apertissime dixerit, et ibi uidebitis quid uobis Pelagius occultauerit. Coelestius quippe adiungit, et dicit: ‘In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes, no ideirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare uideamur: quod longe a catholico sensu alienum est. Quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine: quia non naturae delictum, sed*

Paulino de Milão, biógrafo de Ambrósio, que se encontrava em Hipona para coletar fontes para a escrita da vida do mestre, aproveitou a ocasião e entregou a Aurélio, bispo de Cartago, um texto de Celéstio, que necessitava, segundo ele, urgentemente de uma resposta à altura, como forma de refutar as ideias heréticas pelagianas propagadas. Quanto a Agostinho, ao que tudo indica, mantinha uma pregação sóbria contra o Pelagianismo.¹¹² Apenas admoestava os fieis para terem cautela diante de tal doutrina, conforme se segue:

Toda cautela será pouca de vossa parte ao ouvir semelhantes pessoas quando falam do batismo das crianças. Não ousam negar abertamente a essa idade o banho da regeneração e da remissão dos pecados, para não ofender os ouvidos piedosos. Mas insistem em manter, sustentar e defender a sua opinião, segundo a qual julgam que a humanidade não está sujeita às consequências do pecado do primeiro homem. No entanto, parecem aceitar o batismo das crianças para a remissão dos pecados.¹¹³

Além disso, Agostinho redigiu um sermão conhecido como *Sobre o pecado original*. Nesta obra, têm-se informações sobre o Sínodo de Cartago convocado em 418, apresentando as teses pelagianas defendidas por Celéstio. Cerca de 310 bispos estiveram presentes no referido sínodo. Agostinho não participou, mas acompanhou-o atentamente de longe. Celéstio foi convocado

uoluntatis esse monstratur. Et illud ergo confiteri congruum, ne diuersa Baptismatis genera facere uideamur, et hoc praemunire necessarium est, ne per mysterii occasionem, ad Creatoris iniuriam malum antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam.”

¹¹² Bonner explica que Agostinho, mesmo refutando as teses pelagianas nesta obra, não cita o nome de Pelágio, deixando, deste modo, subentendido nas entrelinhas o combate às teses pelagianas. Cf. BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo*. op. cit., p. 324.

¹¹³ *De pecc. Orig.* II, 1. 1 (PL 44, 385). Do original: “*Iam nunc diligenter aduertite, de Baptismo paruulorum quam caute debeat audire homines eiusmodi, qui neque aperte illi aetati lauacrum regenerationis et peccatorum remissionis audent negare, ne hoc christianae aures ferre non possint; et tamen opinionem suam, qua putant peccato primi hominis carnalem generationem obnoxiam non teneri, tueri et defensare persistunt, quauis eis Baptismum uideantur in peccatorum remissionem concedere.*”

para depor sobre os discursos proferidos e que, segundo os bispos sinodais, estavam contaminados de perigosas heresias. Este se defendeu das acusações, rebatendo afirmações feitas sobre ele em que dissera que o batismo de crianças seria desnecessário, entre outros aspectos, conforme se segue:

O bispo Aurélio disse: ‘Leia-se à continuação’. E foi lido: o pecado de Adão somente a ele prejudicou, e não ao gênero humano. Após a leitura, Celéstio disse: ‘Afirmo que tinha dúvidas sobre a transmissão do pecado, mas que estaria de acordo com alguém favorecido por Deus com a graça desse conhecimento. Ouvi diversas opiniões àqueles que foram constituídos presbíteros na Igreja Católica’. O diácono Paulino disse: ‘Dize-nos seus nomes’. Celéstio respondeu: ‘O santo presbítero Rufino de Roma que morou com São Pamáquio; ouvi-o dizer que há transmissão de pecado’. O diácono Paulino voltou a perguntar: ‘Há algum outro?’. Celéstio Respondeu: ‘Ouvi-a a muitos dizerem’. O diácono Paulino: ‘dize seus nomes’. Celéstio respondeu: ‘Não basta o nome de um sacerdote?’ E um pouco depois, , em outra passagem: ‘O bispo Aurélio disse: Leia-se o resultado do libelo’. E foi lido que as crianças, ao nascerem, estão no mesmo estado que Adão antes da transgressão. Até o fim do libelo inserido acima.¹¹⁴

E ainda, conforme as atas do Sínodo de Cartago:

O bispo Aurélio disse: ‘Celéstio, ensinaste alguma vez, como disse o diácono Paulino, que as crianças, ao nascerem, estão no mesmo estado em que esteve Adão antes da transgressão?’. Respondeu Celéstio:

¹¹⁴ *De pecc. Orig.* II, 3. 3 (PL 44, 386). Do original: “*Aurelius episcopus dixit: Sequentia recitentur. Et recitatuin est, quod peccatum Adae ipsi soli obfuerit, et nongeneri humano. Et cum recitatum esset, Coelestius dixit: Dixi de traduce peccati dubium me esse, ita tamen ut cui donauit Deus gratiam peritiae consentiam; quia diuersa ab eis audiui, qui utique in Ecclesia catholica constituti sunt presbyteri. Paulinus diaconus dixit: Dic nobis nomina ipsorum. Coelestius dixit: Sanctus presbyter Rufinus Romae qui mansit cum sancto Pammachio: ego audiui illum dicentem, quia tradux peccati non sit. Paulinus diaconus dixit: Est aliquis alius? Coelestius dixit: Audiuiet plures dicere. Paulinus diaconus dixit: Dic nomina ipsorum. Coeleslius dixit: Non tibi sufficitunus sacerdos? Et post aliqua alio loco: Aurelius episcopus dixit: Reliqua libelli legantur. Et recitatum est, quod infantes qui nascuntur, in eo statu sint, in quo fuit Adam ante transgressionem: usque in finem libelli minoris superius inserti.*”

Explique ele por que disse – ‘Antes da transgressão’. Retrucou o diácono Paulino: ‘Nega que isso ensinaste. Uma das duas: ou negue ele que ensinou ou agora o condene’. Celéstio disse: ‘Já disse, que ele explique qual o sentido de ‘antes da transgressão’. O diácono Paulino respondeu: ‘Nega que ensinaste aquela doutrina’. ‘O bispo Aurélio tomou a palavra: ‘Digo o que pude depreender desta objeção, ou seja, que Adão, colocado no paraíso, o que antes se dizia criado imortal, depois da transgressão do pecado tornou-se corruptível. É o que afirmas, diácono Paulino?’. O diácono Paulino respondeu: ‘Isso mesmo, Senhor’. O bispo Aurélio continuou: ‘O estado das crianças, que hoje necessitam do batismo, era o mesmo de Adão antes da transgressão ou, pelo contrário, contraem a culpa da transgressão na mesma origem do pecado, da qual nascem? O diácono Paulino que ouviu isto?’. O diácono Paulino disse: ‘Ele ensinou isto ou nega’. Celéstio afirmou: ‘Já me referi à transmissão do pecado, e disse que a muitos dentro da Igreja Católica ouvi que a negam e a outros que a afirmam. Embora o assunto seja controvertido, não é heresia. Sempre defendi que as crianças necessitam do batismo e devem ser batizadas. O que mais quer perguntar?’¹¹⁵

Após a apreciação dos bispos, as teses pelagianas foram consideradas formalmente heréticas e Celéstio foi condenado. Com base na sentença proferida, Celéstio saiu de Cartago e foi residir em Éfeso.¹¹⁶ Parece que ao término do Sínodo, Agostinho entrou em cena e partiu para uma estratégia agora moderadamente antipelagiana ao redigir o tratado intitulado *De*

¹¹⁵ *De pecc. Orig.* II, 4. 3 (PL 44, 386). Do original: “*Aurelius episcopus dixit: Docuisti Coelesti, aliquando, ut dixit diaconus Paulinus, quod infantes qui nascuntur, in eo statu, in quo fuit Adam ante transgressionem! Coelestius dixit: Exponat quid dixit, Ante transgressionem. Paulinus diaconus dixit: Tu nega hoc te docuisse. Unum est e duobus, aut neget se docuisse, aut iam damnet istud. Coelestius dixit: Iam dixi, exponat quomodo dixit, Ante transgressionem. Paulinus diaconus dixit: Nega te illa docuisse. Aurelius episcopus dixit: Rogo, quid collegerim in paradiso, quod ante dicatur in-exterminabilis factus, postea per transgressionem praecepti factus sit corruptibilis. Hoc dicis, frater Pauline? Paulinus diaconus dixit: Hoc, domine Aurelius episcopus dixit: Status certe infantum hodie baptizandorum, utrum talis sit, qualis fuit ante transgressionem Adae, an certe de eadem origine peccati, de qua nascitur, transgressionis culpam trahat; hoc uuit diaconus Paulinus audire. Paulinus diaconus dixit: Utrum docuit hoc, na non neget? Coelestius dixit: Iam de traduce peccati dixit, quia intra Catholicam constitutos plures audiui destruere, necnon et alios astruere: licet quaestionis res sit ista, non haeresis. Infantes semper dixi egere Baptismo, ac debere baptizari: quid quaerit aliud?”*

¹¹⁶ BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo*. op. cit., p. 322.

Peccatorum Meritis et Remissione et de Baptismo Parvulorum [O Merecimento e Perdão dos Pecadores e o Batismo das Crianças]. Ali demonstrava a premissa de que o pecado era intrínseco à natureza humana, reafirmando a condição natural do homem em pecar, e que somente a Graça de Deus era capaz de dotá-lo de plena salvação desde que se arrependesse sinceramente de seus pecados, suplicando a misericórdia divina. O bispo de Hipona deixava claro, assim, a posição de que o homem jamais seria salvo por seus próprios méritos e que todo ser humano, mesmo os bebês, já nascem contaminados pelo pecado, necessitando do batismo para sua salvação – rito de iniciação cristã.

Por isso, é justo dizer que as crianças que morrem sem batismo estarão na sentença, embora mais suave em comparação com todos os outros. Muito enganador e enganado aqueles que ensinam que eles não vão estar na sentença, como diz o Apóstolo: o julgamento por uma das partes para a condenação do pecado, e um pouco mais tarde: Para o pecado de um homem veio a todos os homens para condenação. Assim, quando Adão pecou por desobedecer a Deus, em seguida, seu corpo perdeu a Graça pela qual, mantendo-se animal e mortal, ele foi feito obediente em todos os aspectos para a alma. Em seguida, levantou-se fora desse movimento brutal e vergonhoso para os homens que fizeram Adão corar por sua nudez. E assim aconteceu que, para um tipo de surto de uma infecção súbita e pestilento, perdeu o privilégio de permanecer estável na época em que foram criados, eles caminharam através de mutações da idade à morte. Embora mais tarde eles viveram por muitos anos, mas começou a morrer no mesmo dia em que recebeu a lei da morte que iria fazê-los envelhecer e decadência. Não fique parado nem por um momento, mas qualquer coisa que constantemente passa por uma mutação nas outras corridas do dia, no final do seu não cumprimento, mas sim de sua aniquilação. Assim, portanto, cumprir o que Deus tinha dito: ‘Quando você comer dela certamente morrerás’ Gen 2:17. Cada criança, em seguida, que é gerada por esta desobediência carnalmente da carne, pela lei do pecado e da morte, precisa ser regenerado espiritualmente, não só para ser trazido para o reino de Deus, mas também para ser libertado da condenação do pecado. Crianças nascidas na carne tão

inseparavelmente sujeita ao pecado e da morte do primeiro homem e renasce no batismo inseparavelmente associado com a justiça e a vida eterna do segundo homem.¹¹⁷

Marcelino, amigo de Agostinho e tribuno de Roma, recebeu a dedicatória deste texto. Contudo, para Marcelino, o texto de Agostinho não deixava muito claro a questão da Graça. Embora a obra afirmasse que todos os homens havia pecado, exceto Jesus, e a que a Graça era o único meio de redimi-los, seria necessário mais elementos para demonstrar a gratuidade da Graça. Assim, em 417, Agostinho redige um ensaio intitulado *O espírito e a Lei*. Neste, recorria à questão da letra da lei mosaica com relação ao pecado, além de citar claramente as expressões bíblicas, como, por exemplo, os textos de Paulo. Ali Agostinho rebate os pelagianos ao afirmar que a Lei é necessária; contudo, sem o auxílio da Graça de Deus, é impossível para os humanos a remissão do pecado apenas pelo seu próprio esforço.¹¹⁸ “O ensinamento, pelo qual recebemos os preceitos ordenados a uma vida sóbria e reta, é letra que mata, se não se fizer presente o Espírito que dá a vida”.¹¹⁹ Ironicamente, o bispo de Hipona desfere dura crítica àqueles que pensam na possibilidade da salvação sem a intervenção divina.¹²⁰ Tal linha discursiva deixa claro que a ação da Graça não se dá por uma perspectiva externa, isto é, jurídica, mediante a Lei.

¹¹⁷ *De pecc. Mer. et Rem.* I, 16. 21 (PL 44, 120-121). Do original: “*Potest proinde recte dici, paruulos sine Baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros. Multum autem fallit et fallitur, qui eos in damnatione praedicat non futuros, dicente Apostolo, ‘Iudicium ex uno delicto in condemnatinem’; et Paulo post, ‘Per unius delictum in omnes homines ad condemnationem’.* Quando ergo peccauit Adam non obediens Deo, tunc eius corpus, quamuis esset animale ac mortale, gratiam perdidit, qua eius animae omni ex parte obediebat; tunc ille exstitit bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nudiate. Tunc etiam morbo quodam ex repentina et pestifera corruptione concepto factum in illis est, ut illa in qua creati sunt stabilitate aetatis amissa, per mutabilitates aetatum irent in mortem. Quamuis ergo anos multos postea uixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium ueterascerent, acceperunt. Non enim stat uel temporis punctio, sed sine intermissione labitur, quiquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed consumentem. Sic itaque impletum est quod dixerat Deus, ‘Qua die ederitis, morte moriemini’ (Gen 2:17). Ex hac igitur inobedientia carnis, ex hac lege peccati et mortis, quisquis carnaliter generatur, regenerari spiritualiter opus habet, ut non solum ad regnum Dei perducatur, uerum etiam a peccati damnatione liberetur. Simul itaque peccato et simul iustitiae uitaeque aeternae secundi hominis sociati renascuntur in Baptismo.”

¹¹⁸ *Sp. et Lit.* II, 2-3.

¹¹⁹ *Sp. et Lit.* IV, 6.

¹²⁰ *Sp. et Lit.* II, 4.

Agostinho argumenta que o mecanismo de adesão à perspectiva da Graça ocorre internamente, mediante a Fé. E o cumprimento da Lei tão somente não é a garantia da remissão dos pecados.¹²¹ Em verdade, têm-se aí uma forte influência de Ambrósio na forma estilística deste texto, porque Agostinho tinha dificuldade com os textos do Antigo Testamento quanto à sua literalidade. Assim, aplicava o método da interpretação alegórica aprendida de seu mestre como forma de compreensão daqueles textos bíblicos.¹²²

A pregação de conteúdo pelagiano realizada pelos discípulos ainda residentes na África continuava com todo vigor. E a experiência de Agostinho de enfrentamento do Donatismo parece que o fez despertar para a situação de gravidade do novo discurso empreendido agora pelos pelagianos, pois não era uma “heresia”, segundo ele, tão simples assim de ser combatida. Em 27 junho de 413, Agostinho proferiu um sermão na catedral de Cartago, denunciando com ferocidade as teses pelagianas e, para tanto, fez profusa citação do mártir Cipriano, conforme se segue:

Agora, estas questões e alegações de julgamentos, que até agora tinha trazido a febre em todo lugar, estava chateado a fraqueza de muitos de nossos irmãos e irmãs. Por isso, a preocupação da caridade que, por meio da Graça de Cristo que, com razão, para a Igreja de Cristo foram obrigados a escrever sobre algumas dessas questões e, especialmente, sobre o batismo infantil também Marcelino de abençoada memória, que todos os dias tinha de suportar esses litigantes e eu consultado por carta. No que diz respeito ao batismo, mesmo após a sua vontade

¹²¹ Aqui é interessante destacar que no período da Reforma Protestante do século XVI, a dimensão subjetiva é ressaltada em Lutero, pois não são os códigos canônicos eclesiásticos que garantem a salvação, mas a sincera fé em Deus. Neste sentido, na antiguidade o discurso da fé de Agostinho é ressaltada como espécie de contraponto do Novo Testamento com o Antigo – a “nova aliança” e a “velha aliança”. É uma influência do apóstolo Paulo quando exprime o velho Adão, autor do pecado, e o novo Adão, Cristo que redimiu a humanidade do pecado (Rm 5:17). Ademais, no tocante a questão do pecado, por se tratar de uma experiência intimamente pessoal. Ele reconhece que o esforço individual em não deixar-se cair em pecado é importante, mas, como meio de combater a heresia pelagiana, frisa que o esforço sem a adesão do auxílio divino é vão. Cf. BEATRICE, P. F. *The transmission of Sin: Augustine and the pre-Augustinian Source*. New York: Oxford University Press, 2013, p. 158.

¹²² *Conf.* V, 14. 24. No terceiro capítulo da presente Dissertação, explorar-se-á a perspectiva alegórica na *De Ciuitate Dei*.

na Basílica do Major, agitando bem na mão do glorioso mártir de Cipriano Epístola 65, declamando o seu texto e comentando sobre esta questão, auxiliado por suas orações, eu tentei tanto quanto eu podia porque esse erro perverso foi erradicado do coração de alguns ganhou a tese de que nós vemos nestes Atos condenados. Estas são as alegações de que alguns de seus apoiadores estavam tentando empurrar através de alguns de nossos irmãos e irmãs, ameaçando-os com uma possível condenação pelas Igrejas do Oriente, embora eles se conhecessem.¹²³

Assim como na controvérsia com os donatistas, a estratégia de Agostinho em utilizar os textos de Cipriano parece ter cessado, em parte, a tensão, deixando os pelagianos desconcertados. Ainda mais porque as maiores lideranças pelagianas – Celéstio e Pelágio – não estavam mais na África. Com as articulações dos bispos africanos, sob a influência do bispo de Hipona, o Pelagianismo parecia sofrer uma pressão da Igreja sob os auspícios do Império, que também tinha interesses em manter os católicos sem divisão.

Contudo, mesmo distante, Pelágio continuou a comandar sua rede criando novas articulações no Oriente e enfrentando a ortodoxia dos católicos nos sínodos e concílios. Celéstio trocava correspondências com seu mestre e mantinha também relações com Roma, defendendo o Pelagianismo junto a setores do episcopado italiano, na tentativa de ganhar espaço junto ao bispo de Roma. Igualmente, vale destacar que na África, as ideias de Pelágio deixaram marcas em parte do episcopado africano. As querelas doutrinárias enfrentadas com Celéstio mobilizaram Agostinho a redigir parte da sua literatura sobre o

¹²³ *De Gest. Pel.* XIV, 25 (PL 44, 335). Do original: “*His autem quaestionibus, et istarum sententiarum contentiosissimis assertionibus iam usquequaque feruentibus, multorum fratrum perturbatur infirmitas. Unde coacti sumus sollicitudine charitatis, quam erga Ecclesiam Christi per gratiam Christi nos habere conuenit, etiam ad beate memoriae Marcellinum, qui eos quotidie disputatores molestissimos patiebatur, et me per litteras consulebat, de quibusdam istarum quaestionibus scribere, et maixme de Baptismo paruulorum: de quo etiam postea, te iubendte, in basilica Maiorum, gestans quoque in inanibus epistolam gloriosissimi martyris Cypriani, et de hac reuerba eius recitans atque pertractans, ut error iste nefarius de quorundam cordibus auferretur, quibus persuasa fuerant quae in his gestis uidemus damnata, adiutus orationibus tuis, quantum potui laboraui. Haec sunt, quae nonnullis fratribus, quidam tália sentientes, ita persuadere conabantur, ut de orientalibus comminarentur Ecclesiis, quod nisi haec tenerent, earum possent iudicio condemnari.*”

pecado como forma de combater também o Pelagianismo. Por certo, o pecado, mais que um discurso simplesmente pastoral, era, antes de tudo, um mecanismo de articulação de poder por parte do episcopado católico africano.

1.2.2. *As disputas entre Pelágio e Agostinho*

Em Belém, os esforços de Pelágio deram frutos, ou seja, além de ter atraído seguidores, ambientou-se na Igreja local. João, bispo de Jerusalém, tinha certa relação de amizade com Pelágio e afeição pelas suas ideias.¹²⁴ Já Pelágio, mesmo distante, continuou a exercer sua influência doutrinária tanto na Itália, em menor grau, quanto na África. Ele escrevia cartas e mantinha correspondência com seus discípulos, líderes de comunidades organizadas. A rede pelagiana, mesmo combatida pelo episcopado africano, realizava suas articulações políticas na defesa do seu discurso na busca de adeptos.

Em determinadas ocasiões, o contato entre simpatizantes com lideranças pelagianas era frágil face à carência de elementos de convicção. Como exemplo, dois jovens de Roma, Timásio e Tiago, ao se depararem com a obra *Sobre a Graça* de Pelágio, a qual afirmava claramente que o pecado era uma manifestação natural e, portanto, passível de ser evitada, ficaram com muitas dúvidas. Eles, então, providenciaram uma cópia daquela obra de Pelágio ao bispo de Hipona para lograr mais explicações.¹²⁵ Este, ao lê-la, ficou impressionado com a elaboração, constatando as gravidades que, para ele, ameaçariam a ortodoxia. Em réplica ao argumento pelagiano da naturalidade do pecado, Agostinho redige sua *Sobre a Natureza e a Graça*, em que declara novamente a impossibilidade de extirpar naturalmente, por meio da vontade humana, o pecado, mesmo com o livre-arbítrio garantido pelo Criador.

Embora Agostinho até então mantivesse um comportamento cauteloso no debate com Pelágio, ali o bispo de Hipona parte com mais contundência

¹²⁴ BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo*. op. cit., p. 329.

¹²⁵ *De Nat. et Grat.* I, 1.

para o enfrentamento. De fato, Agostinho reconhecia a habilidade do adversário, mas declarava a fragilidade do conteúdo, ao desprezar o sacrifício da cruz de Cristo: “Com muita habilidade, ao que parece, assim ensinam os pelagianos, mas também com um charlatanismo que anula a cruz de Cristo.”¹²⁶ Para rebater as teses pelagianas, o pensador fez uso de categorias metafísicas e reafirmou a necessidade absoluta da Graça para eliminar o pecado, conforme se segue:

Com o mesmo zelo de que foi possuído o autor do livro, que me enviastes, contra os que se escudam na debilidade da natureza humana para se justificarem em seus pecados, pelo mesmo zelo ou até maior mister que nos deixemos possuir para não anular a cruz de Cristo. Ficará anulada, se alguém afirmar que se pode alcançar a justiça e a vida eterna, prescindindo de algum modo do mistério da cruz. O que ensina no referido livro não digo alguém que tenha consciência do que diz, para evitar a pecha de não cristão àquele que o escreveu; prefiro dizer ignorante, embora tenha empregado todas as duas forças. Faço votos que sejam forças próprias de uma pessoa normal, e não as que costumam demonstrar os possuídos frenesi. Em primeiro lugar, o autor afirma que há diferença entre ‘investigar se algo pode ser, o que fica somente no campo da possibilidade, e investigar se algo existe’. Ninguém duvida de que é verdadeira esta distinção. Mas se é lógico que exista o que era possível, não se pode concluir que o que era possível exista. Assim, se o Senhor ressuscitou Lázaro, foi porque pôde ressuscitar. Mas não ressuscitou Judas, poder-se-á dizer: ‘Não pôde?’. Pôde, mas não quis. Se tivesse querido, poderia fazê-lo em virtude do mesmo poder, porque o ‘Filho dá a vida a quem quer’(Jo 5:21). Prestai atenção, no entanto, aonde pretende chegar e o que pretende demonstrar mediante esta distinção lógica e clara. Diz ele: ‘Nós tratamos somente da possibilidade. Se não se constatar uma certeza sobre ela, ir mais adiante seria funesto e fora de propósito’. E rebusca este pensamento com várias matizes,

¹²⁶ *De Nat. et Grat.* VI, 6.

evitando que se considere como alvo de seu discurso tão somente a possibilidade de pecar.¹²⁷

Para Agostinho, a inevitabilidade do pecado não era real, porque não havia a possibilidade de evitá-lo, uma vez que o homem estava, desde a origem, manchado pelo pecado original. Não se trata apenas de prática humana, mas de uma questão de estado de natureza: o homem é pecador. Logo, o seu sistema argumentativo atrela a condição humana à de mera criatura do Criador, o qual é o único detentor do poder de realizar todas as coisas. Para Agostinho, é Deus quem salva o homem, mediante sua vontade. A possibilidade não se aplica à necessidade e, portanto, têm-se claramente a impossibilidade do homem evitar o pecado por seu próprio esforço sem o auxílio da Graça. E mais: critica a possibilidade humana de autossalvação, pois seria o mesmo que desconsiderar a morte de Cristo na cruz.¹²⁸ Assim, a constituição física do homem nunca terá salvação por si mesma, à medida que a carne, além de efêmera não é, pois, a verdadeira natureza que o sustentará no seu destino final.¹²⁹ Por fim, o bispo de Hipona critica a compreensão de Pelágio sobre a Graça, conforme se segue:

¹²⁷ *De Nat. et Grat.* VII, 7 (PL 44, 250). Do original: “*Quanto igitur zelo accensus est libri huius, quem misistis, conditor, aduersus eos qui peccatis suis patrocinium de nature humanae infirmitate perquirunt; tanto et multo ardentiore zelo nos oportet accendi, ne euacuetur crux Christi. Euacuatur autem, si aliquo modo praeter illius Sacramentum ad iustitiam uitamque aeternam perueniri posse dicatur: quod in libro isto agitur, nolo dicere ab sciente, ne illum qui eum scripsit, ne christianum quidem habendum iudicem sed quod magis credo, a nesciente: magnis sane uiribus; sede as sanas uolo, no quales phrenetici habere consuerunt. Nam prius distinguit, ‘aliud esse quaerere possit aliquid esse, quod ad solam possibilitatem pertinet: aliud, ultrumne sit’. Hanc distinctionem ueram esse nemo ambigit: consequens enim est ut quod est, esse potuerit; non est autem consequens ut quod esse postest, etiam sit. Quia enim Dominus Lazarum suscitauit, sine dubio potuit: quia uero Iudam non suscitauit numquid dicendum est, Non potuit? Potuit ergo, sed noluit, Nam si uoluisset, eadem etiam hoc potestate fecisset; quia et Filius quos uult uiuificat (Ioan V, 21). Sed hac distinctione uera atque manifesta quo tendat, et quid efficere conetur, aduertite: ‘Nos, inquit, de sola possibilitate tractamus; de qua nisi quid certum constiterit, transgredi ad aliud, grauissimum esse atque extra ordinem ducimus’. Hoc uersat multis modis et sermone diuturno, ne quis eum aliud, quam de non peccandi possibilitate quaerere existiment.’”*

¹²⁸ *De Nat. et Grat.* IX, 10. Nesta passagem, Agostinho apresenta um temor do esvaziamento da ideia da redenção de Cristo mediada pela sua morte na cruz. Certamente, seria minar o que se compreende por Cristianismo. Não resta dúvida que, para Agostinho, a heresia pelagiana foi para ele a mais “perigosa” para a Igreja.

¹²⁹ *De Nat. et Grat.* III, 3.

Confesso-lhes, meus amigos, que ao ler essas palavras, fui tomado repentinamente de alegria, pelo fato de ele não negar a Graça, a única que pode justificar o homem. A negação da Graça é o que mais me aborrece e horroriza na discussão com essas pessoas. Mas, ao ler as demais afirmações, comecei a ter suspeitas principalmente pelas comparações apresentadas. Pois ele diz: ‘se eu disser: o ser humano não pode disputar, a ave pode voar, a lebre pode correr, e não mencionar os meios pelos quais estes atos são possíveis, ou seja, a língua, as asas, os pés, acaso neguei a qualidade das ações se confessei as próprias ações?’ Parece que mencionou ações que podem ser realizadas da natureza; esses membros: língua, asas e pés, foram criadas para tais naturezas. Nada, porém, citou do que queremos que se estenda com relação à Graça, sem a qual o ser humano não alcança a justificação. Trata-se de curar naturezas, não de criá-las. Por isso, já preocupado, dei início à leitura do restante e percebi que não eram infundadas minhas suspeitas.¹³⁰

De fato, as passagens supramencionadas são bem enfáticas. Agostinho, com sua pena, desautoriza o discurso pelagiano. Suas sentenças são sedimentadas, como se percebe, sempre no discurso de autoridade. O pecado não pode ser extirpado pelo homem. Como recurso discursivo, o discurso da Graça associa-se ao aspecto sobrenatural.

Em outro âmbito, na Palestina, Pelágio também travou grandes debates com pensadores do mesmo calibre de Agostinho, como, por exemplo, Jerônimo. Bonner explica que o temperamento de Jerônimo era difícil, por se tratar de uma pessoa austera, de fala dura e de cuja pena saíram discursos implacáveis,

¹³⁰*De Nat. et Grat.* XI, 12 (PL 44, 252). Do original: “*Fateor dilectioni uestrae, cum ista legerem, laetitia repente perfusus sum, quod Dei gratiam non negaret, per quam solam homo iustificari potest; hoc enim in disputationibus talium maxime detestor et horreo. Sed pergens legere cetera primo ex datis similitudinibus coepi habere suspectum. Ait enim: ‘Nunc si dixerō: Homo disputare potest, auis uolare, lepus currere, et non etiam per quae haec effici possint commemorauero, id est, linguam, alas, pedes, num ego officiorum qualitates negaui, qui officia ipsa confessus sum?’ Uidetur certe haec eum commemorasse, quae natura ualent; creata sunt enim haec membra huiusmodi naturis, lingua, alae, pedes. Non tale aliquid posuit, quale de gratia intellegi uolumus, sine qua homo non iustificatur, ubi de sanandis, non de instituendis naturis agitur. Hinc iam ergo sollicitus coepi legere cetera et me non falso comperi suspicatum.”*

assustando até mesmo seus aliados.¹³¹ Associado à forte personalidade, Jerônimo era dotado de erudição e conhecia bem o grego, a tradição apostólica, sem contar o domínio sobre as Escrituras judaico-cristãs, das quais ele mesmo foi o tradutor do grego para o latim. Era importante aliado de Agostinho e vivia em um monastério em Belém, junto com um grupo de seguidores, na prática da oração e do ascetismo.

Para dar seguimento ao combate com Pelágio, Agostinho envia um discípulo, Paulo Orósio, da região da Hispânia, para a Palestina, a fim de intervir junto ao bispo João de Jerusalém para anatemizar as teses pelagianas.¹³² O jovem monge Orósio realizou uma campanha contra Pelágio, resultando em uma convocação do próprio Pelágio para se explicar no sínodo de Dióspolis. O sínodo foi aberto por um conjunto de treze bispos de Jerusalém.¹³³ De acordo com Bonner, o bispo de Jerusalém hesitava em condenar diretamente o Pelagianismo. O próprio Pelágio utilizou-se de astúcia para se defender e, sem comprometer suas convicções, em certa medida, negou tranquilamente as acusações feitas contra ele.¹³⁴ O fato é que ao término do sínodo, os bispos não encontraram conteúdo herético nas afirmações de Pelágio.¹³⁵

Assim, Agostinho saiu derrotado deste sínodo. O seu discípulo não conseguiu, mesmo com seus esforços subvencionados pelo mestre, derrotar Pelágio. E Pelágio continuava, em comunhão com a Igreja, a ser um “*perfectus catholicus*”.¹³⁶ Mas, a derrota de Agostinho não encerrou a guerra contra o Pelagianismo. Ambos os lados ganhavam tempo. De um lado, o próprio Pelágio conseguiu fôlego para se reestruturar em Jerusalém; do outro, Agostinho, que articulou o episcopado africano para enfrentar o Pelagianismo com mais força,

¹³¹ BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo*. op. cit., p. 329-330.

¹³² Idem, p. 334.

¹³³ *C. Jul.* I, 5.19.

¹³⁴ BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo*. op. cit., p. 338.

¹³⁵ *De Gest. Pel.* I, 1. 2 (PL 44, 321) Do original: “*Hoc audito, Synodus dixit: ‘Non sunt aliena ab Ecclesia, quaedicta sunt a Pelagio’.*”

¹³⁶ *De Gest. Pel.* I, 20. 44 (PL 44, 346). Do original: “*Synodus dixit: ‘Nunc quoniam satisfactum est nobis prosecutionibus praesentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria uero ecclesiasticae fidei reprobatur et anathematizat, communionis ecclesiasticae eum esse et catholicae confitemur’.*”

apelando agora junto ao papa, à época, Inocêncio I. Os bispos da África, sob orientação de Agostinho e coordenados por Aurélio, bispo de Cartago, redigiram um documento apontando as danosas teses heréticas das pregações e obras pelagianas. Para eles, o papa deveria se posicionar frente ao perigo em que a Igreja estava correndo.¹³⁷

Inocêncio I enviou uma carta ao bispo de Jerusalém, atentando-se para os tumultos ocorridos, e encaminhou um anátema ao Pelagianismo.¹³⁸ Parecia que, então, Pelágio estava sem saída frente à investida de Agostinho. Novamente Pelágio se submete à sanção, mas agora, do próprio papa, que em 27 de janeiro de 417, decretou sua excomunhão.¹³⁹ E a situação complicou-se ainda mais para Pelágio com a morte do bispo João de Jerusalém, em 417. O bispo sucessor foi Práulio, o qual seguia a mesma linha de João, uma surpresa vantajosa para Pelágio. Na sequência, o papa Inocêncio I também veio a óbito.

Agostinho e o seu grupo ficaram receosos, pois, o sucessor de Inocêncio, o papa Zósimo, tinha inclinações gregas e não queria se indispor com o episcopado palestino. Neste sentido, este enviou orientações para convocar uma nova assembleia, a fim de que Pelágio e Celéstio se retratassem.¹⁴⁰ De acordo com a explicação de Moreschini e Norelli, o episcopado africano reagiu ignorando a autoridade papal, apelando para a autoridade imperial. O imperador Honório não queria que a Igreja se envolvesse em tantas querelas, pois, direta e indiretamente, envolveria também, segundo ele, o Império.¹⁴¹ Celéstio saiu das sombras e se rearticulou, indo diretamente a Roma solicitar socorro aos aliados para interceder junto ao papa ou ao imperador, afirmando que as acusações contra ele e o seu mestre eram caluniosas e infundadas.

¹³⁷ *Aug. Ep.* 175.

¹³⁸ *Aug. Ep.* 183.

¹³⁹ *Aug. Ep.* 181.

¹⁴⁰ *Pec. Org.* IX, 10. Do original: “*Cum enim nos in epistola, quam ei quinque episcopi scripsimus eorundem gestorum Palaestinatorum, quorum ad nos iam fama peruenerat, commemorationem fecissemus, dicentes, in Oriente, ubi degit, gesta ecclesiastica facta esse, quibus putatur esse purgatus, atque ad hoc inter caetera*”.

¹⁴¹ MORESCHINI, C. NORELLI, E. op. cit., p. 59, tomo II.

Face à hesitação de Zósimo, o imperador interveio na Igreja e decretou a expulsão de Celéstio de Roma e a condenação do Pelagianismo.¹⁴² Não restou alternativa para o papa, que por não querer enfrentar os bispos africanos, tomou uma decisão clara, decretando a excomunhão de Pelágio e de Celéstio. Ambos tomaram caminhos diversos. Pelágio foi para o Egito e por lá ficou até a morte, sem mais notícias. Para Bonner, sua morte é considerada incerta, sendo objeto de estudo de vários historiadores, os quais investigam como Pelágio saiu da “história” tão repentinamente.¹⁴³ Quanto a Celéstio, dirigiu-se para a Sicília com o intuito de pedir socorro a um forte aliado, Juliano, bispo de Eclano, também de tendência pelagiana.

Diante do exposto, é possível perceber uma disputa acirrada nos espaços de poder na *Ecclesia* entre diversos grupos organizados. Embora a ortodoxia manifestasse certa inquietação pelas ideias pelagianas, é patente a penetração destas em instâncias da Igreja. O Pelagianismo não era uma concepção simplória e esquemática – o que atraía parte do clero. O bispo de Nola, por exemplo, demonstrou simpatia pelas ideias propagadas por este grupo, sem contar que tinha alguma relação de amizade com o próprio Pelágio e seu discípulo Celéstio. Hilário de Poitiers também nutriu alguma afeição pelo Pelagianismo, embora não demonstrasse compreender suas propostas. Em algum momento, travou um debate com Agostinho, discutindo a possibilidade de o homem viver sem pecado.¹⁴⁴

Ademais, ao que tudo indica, o episcopado africano era o que estava mais mobilizado para enfrentar os pelagianos, pois lá estava o principal porta-voz dos católicos: o bispo de Hipona. Já em Roma, o papa não tinha sequer, antes das intervenções do grupo de Agostinho, se manifestado por encíclica ou documento que reprovasse o Pelagianismo. Os esforços de Pelágio e Celéstio não somente atraíram hostes externas como internas à Igreja. Sem contar que

¹⁴² BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo*. op. cit., p. 341.

¹⁴³ Idem, p. 346

¹⁴⁴ *Aug. Ep.* 225. Evidentemente que o ponto nevrálgico do debate entre Hilário e Agostinho era de ordem metafísica, pois, se aquele afirmasse que o homem não nascia com o pecado, poderia negar a tese do atavismo do pecado original tão propalado por Agostinho e ser considerado herege, o que não foi o caso.

a controvérsia pelagiana teve esta característica, pois, diferente do Donatismo, considerado cismático, o Pelagianismo teve maior dificuldade para ser combatido em razão da sua acolhida por quadros da Igreja.

Neste sentido, diante do Donatismo e do Pelagianismo, Agostinho foi o principal nome de defesa do partido católico, destacando-se como um importante personagem no controle da ortodoxia. A estratégia de utilizar o discurso do pecado como forma de legitimar o controle da ortodoxia foi fundamental, demonstrando, assim, a necessidade da afirmação de um poder central face às comunidades católicas espalhadas em diversos lugares. A Igreja do século IV era muito fracionada em grupos, sobretudo, de bispos – a maioria vinculada à ortodoxia, e outros, minoritários, dissonantes, como, por exemplo, o Donatismo e o Pelagianismo, cada qual com suas especificidades, com o objetivo de mostrar que eram os verdadeiros guardiões da ortodoxia. Já do ponto de vista dos católicos, era fundamental um discurso que explicasse e deslegitimasse aqueles movimentos. E o discurso de Agostinho parece que teve tal propósito. O próprio Agostinho detinha duas condições, constitutivas de sua historicidade, responsáveis por sua incursão nas contendas, isto é, ele era membro efetivo da Igreja, pois era bispo, portanto, detentor do poder do báculo, e era teólogo, detentor do discurso autorizado. Dos diversos discursos entre os partidários da ortodoxia, sem dúvida, o de Agostinho constitui-se de visibilidade para “combater” os contendores. A teologia de Agostinho passou gradativamente a ser instituída como parte da teologia oficial da Igreja em sua época.

CAPÍTULO 2 – CONSIDERAÇÕES DE AGOSTINHO SOBRE A DOCTRINA DO *PECCATUM*

No presente capítulo, têm-se uma análise da fundamentação teológica de Agostinho a respeito do pecado. Para aquele pensador, o pecado original é o pilar que sustentava a discussão no tocante à existência do mal. Embora o pecado original não seja um conceito genuíno de Agostinho, a sua maneira de interpretá-lo reordenou a forma como a Igreja católica, em seus documentos institucionais, pondera a existência do mal e, por consequência, do pecado entre os seres humanos. Neste sentido, ressalta-se que as linhas a seguir colocam Agostinho em perspectiva, demonstrando o seu conceito de pecado em suas variantes e nas suas historicidades.

2.1. O desejo do pecado e a vontade em *não querer pecar*

Em 401, Agostinho se via mergulhado em um debate contra as afirmações de Joviniano, que afirmava a relação de equivalência entre o casamento e a virgindade. De acordo com Markus, a concepção de Joviniano sugeria que o casamento supunha o mesmo *status* de Graça que a consagração a Deus, isto é, o estado virginal.¹⁴⁵ Com veemência, no entanto, Agostinho rebateu tal afirmação, por compreender que a virgindade era um estado de superioridade. “Logo, se não casarem, não foi por receio de serem condenados, mas sim para serem coroados com maior honra.”¹⁴⁶ Argumentou que era um erro comparar o casamento à virgindade. Ademais, salientou que embora o casamento não pudesse ser igualado ao estado virginal, não significava, a princípio, ser uma ação propriamente condenada, como queriam os pelagianos e os donatistas. “Certas pessoas, por seu grande amor para com a virgindade,

¹⁴⁵ MARKUS, R. A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: University Press, 1990, p. 45.

¹⁴⁶ *De uirg.* XVIII (PL 40, 406). Do original: “*Imo uero hinc sibi potius maioris gloriae palmam praeparatam esse confidat quae non damnari, si nuberet, timuit; sed honoratitus coronari, quia non nuberet, concupiuit.*”

pensaram que seria preciso condenar o casamento tanto quanto o adultério.”¹⁴⁷ E era enfático em destacar que, apesar de ser um sacramento, paradoxalmente, o matrimônio supunha práticas que poderiam causar impureza, em decorrência da prática sexual.¹⁴⁸

Por certo, a sexualidade é uma componente importante no sistema de pecado agostiniano. A discussão do pecado, entre outras coisas, está associada à prática da relação sexual. Nos primeiros séculos do Cristianismo, a sexualidade e o intercuro carnal tornaram-se representativos do pecado. Clark explica que os cristãos, no século II, começaram a abandonar as cidades para morar nos desertos, como forma de evitar a impureza e, conseqüentemente, não se casavam a fim de não praticar o pecado, isto é, o ato sexual.¹⁴⁹ Logo, o ascetismo se tornou uma prática constante entre os cristãos mais radicais.

Todavia, ao contrário da representação católica do responsável por condenar a sexualidade humana, Agostinho não afirmava que o sexo era necessariamente metáfora do pecado. Embora fosse identificado com a postura do apóstolo Paulo, quanto à vida virginal e celibatária, também mobilizou parte de sua energia intelectual para defender o casamento.¹⁵⁰ Tal postura deveu-se pelo fato dos maniqueístas apontarem aquele aspecto como a origem do mal. Para eles, o casamento era o responsável pela reprodução do mal entre os seres humanos, uma vez que para geração da prole, os humanos teriam que praticar o ato sexual. Cada filho que viesse ao mundo era um rastro, um reforço do pecado na existência terrestre.¹⁵¹

¹⁴⁷ *De uirg.* XIX (PL 40, 405). Do original: “*Nam cum error uterque sit, uel aequare sanctae uirginitati nuptias, uel damnare: nimis inuicem fugiendo, duo isti errores aduersa fronte conflagunt, quia ueritatis medium tenere noluerunt; quo et certa ratione, et sanctarum Scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias inuenimus, nec eas bono uel uirginalis continentiae, uel etiam uidualis aequamus.*” Aqui deixa claro que a exclusividade de um ou de outro é um erro, embora o Agostinho convertido é categórico em superlativizar a virgindade.

¹⁴⁸ *De bono con.* VIII, 8; IX, 9; XXIII, 28.

¹⁴⁹ CLARK, E. *St. Augustine on marriage and sexuality*. Washington: The Catholic University of American Press, 1996, p. 3.

¹⁵⁰ Por exemplo, redigiu uma importante obra conhecida como *Dos bens do Matrimônio*.

¹⁵¹ Para os maniqueístas, o mal, através do ato sexual, não é entendido como na concepção do pecado original de Agostinho. Por acreditarem que, na origem do cosmo, haveria a existência dualista entre as forças do bem e do mal, tais forças estariam doravante entranhadas em cada

Para Agostinho, o casamento se fazia necessário porque o próprio Deus havia estabelecido que os seres humanos, por meio do primeiro casal no jardim paradisíaco deveriam, conforme está no livro do Gênesis, crescer e se multiplicar. Assim, Agostinho argumentava que mesmo que o homem não tivesse caído em pecado no Éden, a prática da sexualidade era do próprio ordenamento de Deus.¹⁵²

Destacamos, então, que o conceito de pecado de Agostinho não está exclusivamente relacionado com a sexualidade. O próprio “santo” Agostinho, antes de se converter ao Cristianismo, aspirava por um casamento e uma vida feliz.¹⁵³ Chegou até mesmo a noivar, mas não se casou.¹⁵⁴ Porém, o próprio declara que além da frustração por não se consumir o matrimônio e viver uma vida reta, como seu amigo Alípio, viveu uma vida, diz ele, de prazeres com várias mulheres.¹⁵⁵ Neste sentido, a ideia de pecado em sua experiência pessoal ficou muito associada à dimensão sexual, passando para as representações eclesiais do “santo como um combatente dos prazeres carnis”.

Entretanto, o conceito de Agostinho de pecado antes mesmo de uma experiência meramente humana, como, por exemplo, a sexualidade, tem inicialmente uma via metafísica, que fundamentou sua teologia. Neste sentido, O’Connell afirma que na metafísica de Agostinho, toda existência cósmica do universo só é factível porque têm-se uma ideia superior responsável pela construção do universo: Deus. Ou seja, tudo o que o homem apreende na realidade material, deriva da preexistência já construída anteriormente por Deus do ponto vista espiritual, o Uno.¹⁵⁶ Chadwick destaca que a metafísica

ser humano que nascesse. O casamento reforçaria a reprodução humana; portanto, reforçaria em cada humano nascido, além da energia benigna, também a energia maligna no mundo. Assim, o maniqueísmo enquanto doutrina foi considerada como seita, sendo duramente perseguido pelos cristãos. Ademais, ele tem um dualismo distinto de Agostinho; sua doutrina tem fundamento em uma perspectiva gnóstica. Maiores detalhes cf. infra, p. 93ss.

¹⁵² *De bono con.* I, 2.

¹⁵³ *Conf.* VI, 23.

¹⁵⁴ *Id.* *Ibid.*

¹⁵⁵ *Conf.* VI, 21.

¹⁵⁶ O’CONNELL, R. *Imagination and Metaphysics in St. Augustine*. Milwaukee: Marquette University Press, 1986, pp. 25-26. A caracterização da ideia do “Uno” é uma influência do

utilizada como base para o pensamento agostiniano foi inspirada no neoplatonismo de Plotino.¹⁵⁷ Assim, a formulação do pecado em Agostinho é caracterizada pela influência neoplatônica de ordem dualista, porém, um dualismo diferente do dualismo maniqueísta, ao qual estivera associado antes de sua conversão ao Cristianismo.¹⁵⁸ De fato, o dualismo impregnado em suas reflexões está intimamente relacionado a uma espécie de dualismo dialético, ao mesmo tempo em que há uma expressão de duas substâncias que se opõem, existe uma superação de uma substância sobre outra, neste caso, prevalecendo a ação espiritual sobre a carne.

O fato de o sexo, para Agostinho, não ser objeto tão somente de pecado, não significava, porém, que poderia negligenciá-lo quanto à sua prática socialmente difusa entre os humanos. Ele torna-se, então, passível de rígido controle por parte da Igreja em seus discursos. Esta é, certamente, a grande questão dos dogmas relativos à prática sexual, ou seja, o controle dos corpos.¹⁵⁹ Com efeito, a preocupação do corpo, desde os tempos do apóstolo Paulo, é o tema a que Agostinho dirige maior atenção. Controlar o corpo era exercício imprescindível ao cristão que quisesse agradar a Deus. E o mecanismo de expressão de controle do corpo estava na vontade (*voluntas*). Assim, a origem de todo o pecado em Agostinho está atrelada ao sistema de controle da vontade humana. Todavia, o desejo é o grande fator de desencadeamento da prática pecaminosa, pois ele está associado aos impulsos carnis que fogem ao controle da vontade. A tensão entre corpo e desejo talvez seja o argumento nuclear de toda a elaboração da visão de pecado, absorvida pela Igreja em seus documentos e no magistério dos papas.

filósofo neoplatônico “pagão” Plotino. Um interessante estudo sobre este se deu por Reinhold Ullmann. Ele explica que, para Plotino, o Uno, “não é uma abstração, mas realidade viva, isto é, Deus ou Absoluto, procedem, derivam, provêm todos os entes. É a primeira hipóstase, ou Princípio Supremo”. Cf. ULLMANN, R. A. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 18.

¹⁵⁷ CHADWICK, H. op. cit., p. 23.

¹⁵⁸ *Conf.* III, 10.

¹⁵⁹ A respeito da questão do corpo, têm-se uma monumental obra em três volumes dirigida por Alain Corbain, que trata do corpo como um objeto de estudo historiográfico. Com especial atenção, o volume I trata, especificamente, do corpo e o sagrado, na lógica cristã, como elemento de poder. Maiores informações, cf. CORBAIN, A. et ali. *Histoire de la virilité: De l'antiquité aux lumières, L'invention de la virilité*. Paris : Éditions de Seuil, 2011, Tome I.

Para Miles, a Teologia de Agostinho novamente aqui sofre a influência neoplatônica da alma prisioneira do corpo, gerando a tensão entre a alma e o corpo.¹⁶⁰ Aliás, a carne, para Agostinho, não é o problema central da origem do pecado. Ela está sobrepujada pela alma, pelo *animus*, portanto, pela “vontade”.¹⁶¹ Desta, de acordo com a intenção humana, pode-se originar toda a forma de vício e, conseqüentemente, de pecado. Assim, na Teologia agostiniana, controlar a vontade torna-se o principal objetivo do cristão que não queira pecar. A vontade deve ser guiada pelo espírito, sendo este guiado pelo verdadeiro espírito que é Deus. Nota-se, então, um processo de racionalização da vontade em Agostinho. A repressão da vontade que contraria a doutrina deve ser o principal foco da ação humana para a salvação. Em última análise, a sexualidade está associada a uma espécie de plano ético-moral, pois, embora não seja condenável por Deus, pode transformar-se em fonte de pecado, caso não seja praticada dentro dos critérios cristãos. Clark explica que a prática sexual na ótica da Igreja deve seguir um comportamento delimitado conforme os códigos religiosos, sendo vedadas outras práticas abomináveis aos olhos de Deus, como, por exemplo, o sexo anal, oral e demais experiências.¹⁶²

De outra sorte, ao meditar sobre a narrativa mítica do Jardim do Éden, Agostinho aponta que os primeiros seres humanos criados à imagem e semelhança de Deus e que habitavam o paraíso foram feitos sem pecado.¹⁶³ Adão, o primeiro homem, e Eva, a primeira mulher, foram criados para a felicidade. O paraíso do Éden era o recinto do qual as criaturas humanas poderiam tirar seu sustento e, assim, viverem felizes eternamente.¹⁶⁴ Contudo, Deus onipresente e onisciente, segundo Agostinho, não poderia ignorar que o homem pudesse um dia pecar. Por que Deus permitiu que o homem pecasse?

¹⁶⁰ MILES, M. *Desire and Delight: A New Reading of Augustine's Confessions*. New York: Crossroad, 1992, pp. 54-57.

¹⁶¹ *De Ciu. Dei* XIV, 3. 1 (PL 41, 405). Do original: “*Quod si quisquam dicit carnem causam esse in malis moribus quorumcumque uitiorum, eo quod anima carne affecta sic uiuit, profecto non uniuersam hominis naturam diligenter aduertit.*”

¹⁶² CLARK, E. op. cit., p. 5.

¹⁶³ *De Ciu. Dei* XIV, 11. 1.

¹⁶⁴ *De Ciu. Dei* XIV, 11. 2.

Por qual razão Deus haveria de fazer criaturas humanas, vocacionadas para a liberdade e, sobretudo, para a felicidade, sabendo que estas pecariam e se voltariam contra Ele? Tais questões perturbaram Agostinho durante sua juventude, na busca pela origem do mal.¹⁶⁵ Para ele, o núcleo desta desobediência está, novamente, na vontade. Ele explica que como Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, e como Deus é onisciente, sabe o que há de acontecer e, de igual modo, sabia que o homem pecaria.¹⁶⁶ Agostinho chama atenção para o fato de que embora Deus soubesse previamente a inclinação do homem em pecar, têm-se a perspectiva divina de imprimir ao ser humano a prática da *voluntas*. Para o bispo de Hipona, a vontade é a razão pela qual os seres humanos são humanos. Ela mobiliza o homem para todos os aspectos da vida humana. É a representação da força motriz, que levou ao *homo faber*, vocacionado a transformar e dominar a natureza. Portanto, ele enfatiza uma perspectiva fortemente psicológica da dimensão humana, reforçando a concepção neoplatônica do “espiritual” sobre o carnal, levando em consideração o fato da vontade humana, em geral, submeter à lógica do dualismo carne-vontade. A “boa-vontade” será sempre o predicado da vontade em Deus, ao passo que para a realidade humana, além da boa-vontade, pode-se convergir também em torno da “má vontade”.

A boa vontade é, pois, obra de Deus, visto havê-lo Deus criado com ela. A má vontade primeira, que no homem precedeu todas as restantes más, foi menos obra que verdadeiro declinar das obras de Deus às próprias. E tais obras são más, por serem segundo o próprio cânon,

¹⁶⁵ *Conf.* VII, 11. Agostinho aqui ainda não compreendia a dimensão da presciência de Deus, em que afirmou depois em *O Livre Arbítrio*, que para Deus, “prever não é forçar”. *De Lib. Arb.* III, 10.

¹⁶⁶ Aparentemente parece que Deus é negligente com sua própria obra quando Agostinho afirma que o Criador sabia que o homem pecaria. A explicação para tal ação, de modo mais teológico, para além da ideia da vontade, está em outro conceito cristão também analisado: o “livre arbítrio”. O sistema de Agostinho é bem intrincado por conceitos inter-relacionados. Cf. *infra*, pp. 86-90.

não segundo Deus, é com a árvore má, de que, como maus frutos, procedem as obras.¹⁶⁷

E ainda:

Contudo, começaram a ser maus no interior, para depois se precipitarem em desobediência formal, porque se não houvera consumado a obra má, se não a houvesse precedido a má vontade. Pois bem, qual pôde ser o princípio da má vontade, senão a soberba? O princípio de todo o pecado é a soberba, lemos. E que é a soberba, senão a appetite de celsitude perversa? A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio a que o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo.¹⁶⁸

Nos trechos textuais supramencionados, percebe-se uma espécie de divinização dos atos do “Deus-criador” e uma humanização do “ser-criatura”, ora muito essencializada no paraíso. Agostinho descreve que a vontade, característica *a priori* divina, foi compartilhada com a criatura, mas, segundo ele, esta não soube se manter obediente à vontade maior do Criador. Para o bispo de Hipona, a criatura postula uma intencionalidade na vontade e, por sua vontade não constituir totalmente os predicados da vontade divina, pode aí incorrer em atos de soberba, na medida em que tenta ser maior que o Criador. Igualmente, para fundamentar o seu raciocínio, Agostinho aponta que a soberba – uma característica tipicamente humana – é o pior e mais condenável dos pecados, porque busca o recurso da escusa para os pecados mais evidentes.

¹⁶⁷ *De Ciu. Dei* XIV, 11 (PL, 41, 418). Do original: “*Bona igitur uoluntas opus est Dei: cum ea quipe ab illo factus est homo. Maria uero uoluntas prima, quoniam omnia mala opera praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum. Et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum Deum: ut eorum operum tanquam fructuum malorum uoluntas ipsa esset uelut arbor mala, aut ipse homo in quantum malae uoluntatis.*”

¹⁶⁸ *De Ciu. Dei* XIV, 13 (PL 41, 420). Do original: “*In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perueniretur, nisi praecessisset mala uoluntas. Porro malae uoluntatis initium quod potuit esso nisi superuia? Quid est autem superuia, nisi peruersae celsitudinis appetitus? Peruersa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium.*”

Assim, diz ele, fizeram os primeiros humanos, tendo em vista que a soberba vincula-se à possibilidade da vontade de potência, isto é, o poder (*potestas*).

Agostinho explica que as criaturas de Deus, as espirituais e as carnis, parecem não se contentar com a perspectiva apenas de serem criaturas dóceis e obedientes¹⁶⁹, mas de serem dotadas de poder. A soberba foi o primeiro ato praticado por Satanás, o anjo caído, por desobedecer a Deus, e para estabelecer seu poder, também criou redes de poder sobre as criaturas do seu criador. Assim, têm-se as criaturas não somente espirituais, como os demais anjos que o seguiram, mas também entre os seres carnis, como Adão e Eva no paraíso do Éden.

Depois, o anjo invejoso e soberbo, afastado de Deus por seu orgulho e encastelado em si mesmo, a estar sujeito preferindo gozar daqueles a ele sujeitos por sua tirânica altivez, caiu do paraíso espiritual. [...] Em sua queda, afetando serpentear nos sentidos do homem com cautelosa astúcia (é que o invejava porque caíra e o homem se matinha em pé), escolheu no paraíso corporal, onde viviam em companhia do outros animais, inofensivos e mansos, dois indivíduos humanos, o homem e a mulher, escolheu, digo, a cobra, animal lúbrico e que se move com tortuosos meneios, apto para o propósito de falar por sua boca. E abusando dele, como de instrumento, graças a sua presença angélica e a sua natureza superior, como perversidade espiritual, falou com falácia à mulher. Começou pela parte inferior da sociedade humana, para gradualmente ascender ao todo, na consciência de que o homem não seria tão facilmente crédulo e não poderia ser enganado por erro, senão acedendo ao erro alheio.¹⁷⁰

¹⁶⁹ A obediência é o que permite o exercício da autoridade; hegemonia pelo “consentimento do dominado”.

¹⁷⁰ *De Ciu. Dei* XI, 13. 2. (PL 41, 419). Do original: “*Postea uero quam superbus ille angelus, ac per hoc inuidus, per eandem superbiam a Deo ad semelipsum conuersus, quodam quase tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditus eligens, de spiritual paradiso cecidit [...]malesuada uersutia in hominis sensos serpere affectans, cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, inuidebat, colubrum in paradiso corporali, ubi cum duobus illis hominibus masculo et femina animalia etiam terrestria caetera súbdita et inóxia uersabantur, animal scilicet lubricum et tortuosis anfractibus mobile, operi suo cougruum, per quem loqueretur, elegit; eoque per angelicam praesentia praestantioremque naturam spiritual nequitia sibi subiecto, et tanquam instrumento abutens, fallacia sermocinatus est feminae: a parte scilicet inferiore illius*

Tal narrativa, em certo sentido, sintetiza as meditações agostinianas sobre a queda dos primeiros humanos do Jardim, ao apontar que o homem e a mulher, projetos de Deus, foram atraídos pela força superior do espírito mau, Satanás. Para Agostinho, a inclinação humana para desviar-se da vontade divina é a lógica para entender porque a soberba se apropriou do coração de Adão e Eva. Assim, a vontade pode ser dominada pelo próprio ser humano, porque têm por base o fator de capacidade da potência humana. É a chave para o homem evitar, pelo menos momentaneamente, a prática do pecado. Reprimir a vontade é o exercício pelo qual os humanos, mediante orientações da reta moral cristã, produzem a vontade boa. Neste sentido, Agostinho afirma que o homem pode ter controle de si. O homem é capaz de domar as feras que tem dentro da mente, ou seja, o espírito pode conscientemente guiar o homem para a ação que o demova socialmente de pecar, ainda que ontologicamente pecador. Em resumo, a vontade, em Agostinho, como demonstram as fontes, aparece sempre adjetivada como “boa” e “má”. A vontade boa é o controle racional do corpo, evitando o pecado e, em contrapartida, a vontade má é o descontrole do corpo, escapando-lhe os desejos, os impulsos da carne. Portanto, retomando a questão da sexualidade, esta só pode se efetivar sem pecado quando realizada na condição exigida pelo Criador, segundo a Igreja, ou seja, no estado de casado.

Para além da ideia de vontade, é preciso explorar o entendimento de Agostinho sobre o desejo. Em sua opinião, a raiz para a inclinação humana na prática da vontade má tem fundamento na *libido*. O desejo, para ele, é a expressão da *libido*. Ele constitui-se de uma dimensão da força do corpo, atraído por outros corpos. Assim, resulta também da vontade má. De acordo com Donnelly, o único homem que não se rebaixou às paixões da miséria humana e, assim, não se submeteu ao “desejo”, foi Cristo, porque não foi feito

humanae copulae incimans uirum facile credulum, nec errando posse decipi, sed dum alieno cedit errori.”

pelo sêmen, não foi gerado pelo sexo.¹⁷¹ Portanto, em tal condição, o indivíduo, fortemente sexualizado, é tensionado pela vontade e o desejo, sendo este, o lado humano caracterizado pelo aspecto irracional, descontrolado, libidinoso.

A tristeza é com frequência precedida pelo medo, que também radica a alma, não na carne. Contudo, à dor da carne não precede nenhum medo carnal, que se sinta na carne antes da dor. Ao prazer precede certo apetite que se sente na carne e é uma espécie de desejo seu. Assim, a fome, a sede e a libido, termo empregado com maior propriedade para os órgãos da geração, embora se trate do termo geral para toda a paixão.¹⁷²

A libido, tão discutida pela ciência do século XIX, constitui-se de reflexão para Agostinho.¹⁷³ Ou seja, estava claro para o bispo de Hipona que o sexo em si não era a *origem* do pecado, porém, era a via para o desejo de pecar se não se soubesse controlar a vontade. Neste sentido, ao debater com os movimentos ascéticos, Agostinho afirma que no Éden, se o primeiro casal não tivesse desobedecido ao Criador e não tivesse pecado, a relação sexual aconteceria naturalmente. Portanto, o primeiro casal era cômico da sua nudez, porém, não tinha em mente a possibilidade de pecar estando nu.¹⁷⁴

¹⁷¹ DONNELLY, D. *The City Of God: A Collection of Critical Essays*. New York: Peter Lang Publishing Inc, 1995, p. 385.

¹⁷² *De Ciu. Dei* XIV, 15. 2 (PL 41, 424). Do original: “*Sed tristitiam plerumque praecedat metus, qui et ipse in anima est, non in carne. Dolorem autem carnis non praecedat ullus quasi metus carnis, qui ante dolorem in carne setiatur. Uoluptatem uero praecedat appetitus quidam, qui sentitur in carne quae cupiditas eius, sicut fames et sitis, et e aquae in genitalibus usitatus libido nominatur, cum hoc sit generale uocabulum omnis cupiditatis.*”

¹⁷³ A fim de não incorrer de uma leitura apressada e afirmar que Agostinho detinha conhecimentos da psicologia moderna, esclarecemos apenas que o vocábulo “*libido*” está presente na documentação. No entanto, o sentido da *libido* está associado a uma característica do desejo humano. Aliás, o vocábulo já foi citado por Cícero, autor do qual Agostinho era leitor assíduo na juventude. Neste sentido, a versão agostiniana sobre o termo é marcadamente teológica, embora a própria documentação demonstre que o bispo de Hipona conhecia bem as partes do corpo humano e a mecânica do desejo enquanto manifestação carnal. Para informações, cf. GROSSI, V. Pecado original e pecado das origens. In: SESBOÛE, B. *O homem e sua salvação: séculos V-XVIII*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 152, vol. II.

¹⁷⁴ *De Ciu. Dei* XIV, 17 (PL 41, 425). Do original: “*Non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat; quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commouebat,*

No Éden, Adão e Eva poderiam também ter vontade de realizar o ato sexual livremente, pois estariam em uma espécie de estado de consciência voltado para o Criador. Entretanto, o fator de complicação de toda a questão surge após o primeiro casal comer da fruta do conhecimento da ciência do bem e do mal, despertando os estímulos sensuais através da *libido*. Agostinho imaginava a inexistência do desejo libidinoso no paraíso. Evidentemente, o desejo libidinoso potencializou-se com a vontade má, isto é, com o descontrole intencional do corpo e, assim, do pecado.¹⁷⁵

A libido surgiu depois do pecado e, depois do pecado, nossa natureza, pudica, despojada do domínio que tinha sobre o corpo, sentiu esse desarranjo, advertiu-o, envergonhou-se dele e cobriu-o. Todavia, a bênção dada ao matrimônio, para crescerem, multiplicarem-se e povoarem a terra, embora seja verdade que subsistiu nos delinquentes o foi antes de delinquirem, dando-nos a entender com isso que a procriação dos filhos da glória do matrimônio, não castigo do pecado.¹⁷⁶

Torna-se necessária uma irrepreensível ação contra o desejo. A sabedoria, atenta Agostinho, é o caminho prudente para o homem suportar a força libidinoso entranhada no corpo; isto é, a sabedoria é a vontade, ou melhor, a vontade boa.¹⁷⁷ Assim, o apelo que o bispo de Hipona faz ao controle do corpo não é porque ele seja a força de atração de si mesmo, uma vez que este

nondum ad hominis inobedientiam redaraguendam sua inobedientia caro quodammodo testimonium perbibebat.”

¹⁷⁵ Neste caso, a primeira manifestação de pecado entre os primeiros humanos paradisiacos foi decorrente da culpa original, isto é, de terem violado a ordem do Criador e comer o fruto proibido; constitui-se aí o *peccatum originale*, que discorreremos adiante.

¹⁷⁶ *De Ciu. Dei* XIV, 21 (PL 41, 428). Do original: “*Post peccatum quippe orta est haec libido; post peccatum eam natura non impudens, amissa potestate cui corpus ex omni parte seruebat, sensit, attendit, erubuit, operuit. Lila uero benedictio nuptiarum, ut coniugati crescerent, et multiplicarentur, et impleant terram, quamuis et in delinquentibus manserit; tamen antequam delinquerent, data est, ut cognosceretur procreationem filioem ad gloriam connubii, non ad poenam pertinere peccati.*”

¹⁷⁷ *De Ciu. Dei* XIV, 19 (PL 41, 427). Do original: “*Nam quisquis uerbum emittit iratus, ueletiam quemquam percutit, non posset hoc facere, nisi lingua et manus iubente quodammodo uoluntate mouerentur: quae membra, etiam cum ira nulla est, mouentur eadem uoluntate.*”

corpo é controlado por uma força subjetiva que deixa o ser humano sem controle de si. Destarte, o sexo é, para Agostinho, a maior representação do ato libidinoso. Igualmente, apela para o aspecto de que os corpos foram feitos à imagem e semelhança de Deus e, portanto, dotados dos meios para gerar a vida.¹⁷⁸ Na defesa da sexualidade humana, Agostinho apregoa:

Deus nos livre de crer que em tal facilidade de mandados e em tamanha felicidade os homens não poderiam gerar sem doença da libido. Esses membros, como os demais, mover-se-ia ao arbítrio da vontade o marido fundir-se-ia no regaço da esposa com tranquilidade de ânimo, sem estímulo do ardor libidinoso e sem a corrupção da integridade corporal. E não porque a experimentação não possa prová-lo, semelhante fato é menos digno de fé, visto como, as instâncias do momento, essas partes as dominava a vontade, não o ardor tempestuoso. Então, o sêmen viril poderia ser injetado na esposa, sem romper-lhe a integridade, assim como agora a virgem pode, sem violá-la, ter a menstruação. O sêmen poderia introduzir-se pelo mesmo conduto por onde pode ser expelido o mênstruo. Assim, como para o parto relaxa as vísceras maternas, não o gemido da dor, mas a maturidade do feto, assim para a fecundação e a concepção uniria as duas naturezas, não o apetite libidinoso, mas o uso voluntário.¹⁷⁹

É interessante observar que Agostinho detinha conhecimentos, e também experiência, quanto ao intercurso carnal. Assim, para evitar o pecado carnal decorrente do ato sexual, ele apresenta a possibilidade de um modelo de comportamento social no tocante à sua prática e refuta a força do desejo libidinoso. Para o bispo de Hipona, a boa vontade é o freio do desejo libidinoso.

¹⁷⁸ Com efeito, Agostinho preserva aqui a instituição da família, cuja base será alicerçada nos documentos conciliares da Igreja.

¹⁷⁹ *De Ciu. Dei* XIV, 26 (PL 41, 434). Do original: “*Neque enim quia experientia probari non potest, ideo credendum non est; quando illas corporis parts non ageret turbidus calor, sed spontanea potestas, sicut opus esset, adhiberet; ita tunc potuisse útero coniugis salua integritate feminei genitalis uirile sêmen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salua utero uirginis fluxus menstrui cruoris emitti. Eadem quippe uia posset illud iniici, qua hoc potest eiici. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus femínea uiscera relaxaret: sic ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed uoluntaries usus naturam utramque coniungeret.*”

Contudo, cabe salientar que ele não aposta na confiança humana em ter plenamente o autocontrole. Mesmo com os exercícios espirituais exigidos pela Igreja é impossível, acreditava, o homem se autorrestaurar da ação e do estado de pecado.

A vontade humana não é capaz, *de per si*, de fornecer ao pecador a energia necessária para fazer “um dique” contra a torrente do desejo. Toda a lógica discursiva agostiniana resulta em uma perspectiva em que o corpo carrega um fardo, pois, na condição de pecador, o desejo será o tormento para a consciência humana. Neste sentido, a queda do primeiro casal resultou na origem do pecado à estirpe humana para todo o sempre – pecado este originado pela culpa original (o *peccatum originale*). Como a vontade humana não foi suficiente para impedir o casal de comer o fruto da ciência, o pecado se arrastará pelas civilizações humanas, pois, como assevera Agostinho, o único agora que pode reparar a culpa existente é o autor da criação.

2.2. Pecado original, discurso atávico

Em 398, o bispo de Hipona pregou em sua catedral um de seus famosos sermões. Ali apontou para o perigo que poderia causar à alma, aqueles que não se arrependessem de seus pecados. Toda a humanidade estava marcada pelo pecado, cometido desde a queda dos primeiros filhos de Deus do jardim do Éden, conforme a narrativa do Gênesis. As gerações humanas estavam fatalmente destinadas a pecar, e mesmo as crianças, na sua inocência, haviam nascido com a marca do pecado.¹⁸⁰

Tal descrição evidencia o tema do pecado tratado pela Igreja recorrentemente desde os primeiros séculos. As teses de Agostinho tornaram-se vitoriosas e atravessaram os séculos, e o pecado original passou a ser o discurso das prédicas proferidas nos púlpitos. O bispo de Hipona elaborou uma

¹⁸⁰ *Aug. Ep. V, 3.*

das fórmulas católicas mais enraizadas na cristandade, que é o tema do pecado original.

O conceito de pecado original, em Agostinho, entretanto, foi objeto de muitas divergências, em especial, com os pelagianos. De acordo com Pelikan, um dos principais pontos de divergência refere-se à perspectiva de hereditariedade em relação ao primeiro pecador no paraíso, Adão.¹⁸¹ Para Agostinho, o pecado é marcado pela perspectiva fatalista da inevitabilidade. Muitos estudos se debruçaram sobre o tema para tentar investigar a fonte bebida pelo bispo de Hipona para construir um conceito tão duro e amarrado. Tais estudos focam, sobretudo, nas influências intelectuais do próprio Agostinho; e não foram poucas¹⁸². Ademais, outros estudos apontam na direção de tentar entender, por exemplo, se o pecado original é uma conceituação genuína de Agostinho ou se ele apenas redesenhou o conceito. Particularmente, acreditamos na segunda perspectiva, uma vez que o apóstolo Paulo já fazia muitas referências sobre uma espécie de pecado originado no Éden.¹⁸³

Bonner credita aos padres da Igreja a primazia na construção do conceito, o que posteriormente influenciou Agostinho, com destaque para Orígenes, Tertuliano, Cipriano e Ticônio.¹⁸⁴ Já Gross e Turnel apontam na direção de “um Agostinho grandioso”, creditando-lhe a originalidade do conceito. Outros estudiosos já entendem que a principal inspiração para Agostinho elaborar o conceito foi Ambrósio, seu mestre na juventude, durante sua conversão em Milão.¹⁸⁵

¹⁸¹ PELIKAN, J. J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago: University of Chicago Press, 1971, p. 280, vol. I.

¹⁸² A respeito da referida temática cf. ALFLATT, M. The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine. *REAug* 20, 1974, pp. 113-134; BABCOCK, W. S. Augustine on Sin and Moral Agency. *JRE* 16, n° 1, 1988; BURNS J. P. Augustine on the Origin and Progress of Evil. *JRE* 16, n° 1, 1988, pp. 9-27; FORSYTH, N. *The Old enemy. Satan and the Combat Myth*. Princeton University Press, 1987; O'DONOVAN, O. *The Problem of Self-Love in St. Augustine*. New Haven: Yale University Press, 1988; PAGELS, E. *Adam, Eve and Serpent*. New York: Random House, 1988; WETZEL, J. *Augustine and Limits of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

¹⁸³ Por exemplo, Rm 6:12-18; Gl 6:1-2.

¹⁸⁴ PELIKAN, J. J. op. cit., p. 281.

¹⁸⁵ Id. Ibid.

De acordo com Rigby, o momento de maior sensibilidade para a conversão de Agostinho ao Cristianismo se deu na leitura das cartas aos Romanos 7 e 9 e 1 Coríntios 15 de Paulo, conforme descrito nas *Confissões* 7.5.10.11, bem como na produção de outra obra importante: a *Ad Simplicianum* 1.2.¹⁸⁶ Para aquele autor, a fundamentação do pecado original em Agostinho apresenta quatro dimensões, quais sejam: 1) o pecado e a punição de Adão (concupiscência) da qual deriva a ideia da culpa hereditária e geracional; 2) as crianças já nascem com a culpa original; 3) a alma das crianças está manchada pelo pecado, sendo um fato real e não apenas pecado por analogia; e, 4) a necessidade do batismo como símbolo da salvação da humanidade, sobretudo, nas crianças.¹⁸⁷

Por diversas razões, o pecado original¹⁸⁸, em Agostinho, recebeu uma atenção que até então não havia ocorrido. Convém ressaltar que o sistema agostiniano de pecado foca em um dispositivo que era crucial para a cristandade: o fato de que a Igreja, mesmo constituída de pecadores, não precisava se aviltar para demonstrar sua respeitabilidade frente aos fieis, nem mesmo entre seus pares. O pecado como herança sublinha a incapacidade humana de se autossalvar, que necessita de um agente externo para não se desviar do rumo em relação à vontade do criador.

Neste sentido, o pecado original de Agostinho pode ser apresentado em duas linhas de raciocínio, quais sejam: 1) o pecado de Adão provocado originariamente no paraíso passa a ser solidariamente compartilhado com as demais criaturas, geradas a partir do casal paradisíaco; ou seja, a hereditariedade obriga pensar em duas questões: o pecado originado e o pecado original; e, 2) a ideia de *concupiscência*, que foi o orgulho originado da soberba de Adão, resultando na desobediência a Deus; como punição, todos os demais seres humanos provenientes de Adão estariam também punidos pelo pecado da

¹⁸⁶ RIGBY, P. Original Sin. In: FITZGERALD, A. D. op. cit, p. 607.

¹⁸⁷ Idem, p. 608.

¹⁸⁸ Entrementes, nossa preocupação aqui, no tocante a originalidade do conceito em Agostinho, não está em resolver a problemática da autoria da elaboração ou não do conceito, mas apenas situá-lo na sua historicidade como prática discursiva.

concupiscência, que pode ser espiritual e também sexual – ambos os casos expressam a cupidez humana, o lado ambicioso de romper interditos.

De outra lente, Paul Ricoeur atenta para uma dupla dimensão do pecado original, a saber, jurídica e biológica. Aquele autor explica que o pecado, enquanto símbolo de racionalização, evoca para si um significado pseudo-histórico, pois, embora a cristandade afirme que a doutrina do pecado original seja antignóstica, ela se traduz em uma Teologia, na verdade, quase gnóstica.¹⁸⁹ O homem pecador, explica Ricoeur, está condicionado, então, à dupla condição de existência: por um lado, em uma dinâmica jurídica, a culpabilidade pelo fato de ele próprio ser o autor do pecado e, neste sentido, o pecador deve ser punido; por outro, o indivíduo é cativo do pecado, não enquanto um ato tão somente realizado, mas ele é constitutivo da natureza humana, mediante a tara biológica.

A explicação de Paul Ricoeur aponta para uma questão que nos possibilita pensar, historicamente, a expressão discursiva do pecado original em Agostinho. Ou seja, o pecado original é um discurso consideravelmente carregado de sentidos, para os crentes cristãos, que chancela uma circunstância de poder que se reserva à Igreja católica. A narrativa mítica do paraíso expõe a figura de Adão como um antitipo, do homem que era projeto de Deus. Tem-se aqui a dimensão da criatura, fraca, inábil para conter suas paixões.¹⁹⁰ Em Adão, crivam-se dois mundos, quais sejam: o do paraíso antes da sua queda, e do pecado após a queda. Mas, em Cristo, também se projetam dois mundos: o do pecado, mas com a vinda gloriosa de Cristo, e o do paraíso eterno sem pecado.¹⁹¹ Aquele autor pontua, assim, que a cristandade, ao negar o mal como um ser, especialmente Agostinho, negando assim a existência ontológica do mal – *malum esse*, o pecado original – constitui-se mais como uma relação ética do que meramente metafísica. A preocupação não se atém ao que é o mal, mas como as pessoas fazem o mal¹⁹². Ou seja, o homem é quem fez

¹⁸⁹ RICOUER, P. *Le péché originel: un étude des significations*. Paris: 23, 1960, p. 5.

¹⁹⁰ Idem, p. 12.

¹⁹¹ Id. Ibid.

¹⁹² Idem, p. 8.

o mal, embora não seja essencialmente mal, mas carrega, a partir do pecado original, a capacidade de realizar o mal. Assim, o discurso de Agostinho é mais conveniente para a cristandade, na medida em que, apesar de o homem carregar em si a mancha originada no pecado do primeiro casal, acredita na possibilidade redentora, por meio da Graça, de demover a marca do mal das ações humanas. E a espera desta graça encontra-se depositada na expectativa escatológica da vinda gloriosa de Cristo.

Neste sentido, assinala Lyonnet, a interpretação de Agostinho constitui-se uma espécie de “paralelismo antitético” entre Adão e Cristo (*unus et unus*) e de “solidariedade” entre os que nascem de Adão e os que são regenerados por Cristo (*omnes et omnes*)¹⁹³. Ou seja, ao utilizar a passagem de Romanos 5:12¹⁹⁴, Agostinho explora a dupla relação com o pecado, apontada por Ricouer, de condenação-restauração, por meio da figura adâmica como originadora do pecado na humanidade, e da figura cristológica como a restauradora do pecado, no Juízo Final.

Destarte, chama a atenção o *interregno* entre a peregrinação dos homens pecadores, em compartilhamento com o pecado adâmico, na expectativa da segunda vinda de Cristo. O cerne do problema do pecado original, polêmica para diversos grupos cristãos, como os pelagianos, por exemplo, encontra-se nesta relação geracional, atávica, desde o Jardim do Éden, até a vida futura gloriosa na eternidade, desprovendo do homem da capacidade de extirpar de si o pecado ontológico.

¹⁹³ LYONNET, S. *L'homme devant Dieu : Mélanges offerts au père Henri de Lubac*. Paris : Aubier, 1963, pp. 329-342.

¹⁹⁴ Do original: “τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν. διὰ τοῦτο ὡς περ δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος καὶ οὕτως εἰς πάντα ἄνθρωπος ὁ θάνατος διήλθεν ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον”. “Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” [grifos meus]. Para Weaver, a referida passagem apresenta uma problemática em Agostinho, pois, embora a versão grega supramencionada faça uso do vocábulo *thánatos* (morte), Agostinho utiliza a versão latina, em que a expressão traduzida é *peccatum* (pecado), diferente da versão grega, cujo termo utilizado para “pecado” seria *hamartía*; por hipótese, tal problemática se deve ao fato de que Agostinho não era bom conhecedor do grego – como ele mesmo afirmou em *Conf. I. 14.23* – e suas leituras das Escrituras partiam da versão latina. Cf. WEAVER, D. From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis. In: *St. Vladimir's Theological Quarterly*. New York, 1983, pp. 187-206.

Todo homem, por sua vez, é Adão uma vez que repete a primeira revolta dele, a qual acarreta as mesmas consequências. Traz ao nascer, a miséria de Adão, mas a faz crescer por sua vida (...) De Adão vem outro Adão, e sobre o pecado de Adão nascem muitos outros. *Todo homem que nasce, nasce de Adão, um condenado que provém de um condenado (...)*¹⁹⁵. [grifos meus]

Vanneste também explica que o pecado em Agostinho assume duas dimensões, quais sejam: o pecado enquanto “estado” e o pecado enquanto “ato”. Aqui Agostinho encontrou a possibilidade de uma saída em relação à doutrina pelagiana ao admitir que o pecado é atávico e inevitável ontologicamente, ou seja, desde o nascimento o homem vive em “estado de pecado”. Porém, continua aquele autor, embora o homem de Agostinho nasça “contaminado” pelo pecado, o mesmo não está licenciado a cometer o mesmo, isto é, o “ato” de pecar¹⁹⁶. Neste sentido, o homem de Agostinho não se torna, a princípio, um títere da vontade do Criador, como acusavam seus opositores, uma vez que, mesmo sabendo que sempre será biologicamente pecador, não está desobrigado da responsabilidade¹⁹⁷ de evitar o ato de pecar. Aqui, então, está a diferença da responsabilidade do pecado entre Pelágio e Agostinho. Para Pelágio, têm-se a possibilidade ontológica de evitar o pecado, enquanto Agostinho, o ser humano é ontologicamente pecador, mas deve evitar socialmente a prática do pecado.

Portanto, para os católicos, a perspectiva teológica de Agostinho era, ao nosso juízo, conveniente para a cristandade, na medida em que, apesar de o homem carregar em si a mancha originada no pecado do primeiro casal, acreditava na possibilidade redentora, por meio da Graça, de demover a marca

¹⁹⁵ *Ennar. in Ps. 132, 10 (PL 36, 1735)*. Do original: “*Ex Adam Adam, et super Adam multa peccata nascuntur. (...) Quisquis nascitur, Adam nascitur, damnatus de damnato, et addidit male vivendo super Adam (...)*.”

¹⁹⁶ VANNESTE, A. *Le dogme du peché original*. Louvain-Paris : Éditions Nauwelaerts, 1971, pp. 68-87.

¹⁹⁷ Destarte, a controvérsia de Agostinho e Pelágio, conforme analisamos, aponta um interessante norte: embora Pelágio fosse condenado pelos sínodos africanos, tendo que se retratar perante o episcopado e o próprio papa, nota-se uma dinâmica de seu discurso que é eclipsado pela ortodoxia, isto é, o papel do indivíduo na sua culpabilização.

do mal das ações humanas. E a espera desta graça encontra-se depositada na expectativa escatológica da vinda gloriosa de Jesus; desde, é claro, que estivesse vinculado à Igreja sob a hegemonia dos católicos.

2.3. O livre-arbítrio e o *peccatum originale*

O bispo de Hipona, antes de seu batismo em abril de 387, encontrava-se em Cassiciaco meditando sobre a palavra de Cristo com seus amigos na fazenda de Verecundo.¹⁹⁸ A influência do apóstolo Paulo no pensamento agostiniano é preponderante em suas reflexões.¹⁹⁹ A carta paulina de Rm 5:12 deixou Agostinho bastante reflexivo, porque, ao meditar sobre a referida passagem bíblica, elaborou com mais substância a doutrina do pecado original, conforme mencionamos. Para o bispo de Hipona, o pecado original aprisiona o ser humano, na medida em que toda a humanidade, sem exceção, nasce, como vimos, biologicamente entranhada por este mal. A inexorabilidade do pecado constitui-se em uma espécie de identidade humana.²⁰⁰

Igualmente, os pelagianos não aceitavam a concepção de que o pecado fosse transmitido atavicamente ao longo dos séculos entre os seres humanos. Teria Deus falhado ao arquitetar o ser humano, sabendo que estaria fadado a pecar ao longo de toda a existência no mundo físico? – questionavam os pelagianos. Para estes, o pecado era associado a uma perspectiva eminentemente individualista, tanto na prática de infringir a vontade de Deus, bem como na tentativa de se reconciliar com Ele por seu próprio esforço. O asceticismo, assim, seria o comportamento mais eficiente para evitar a impureza, sendo impensável atribuir qualquer responsabilidade a Deus. Em Agostinho, no entanto, o pecado parece estar presente na vida social, também marcado por sua inevitabilidade, mas garantida a salvação porque não será responsabilidade do homem, mas de Deus. Ou seja, o discurso do pecado tem

¹⁹⁸ *Conf. IX*, 5-6.

¹⁹⁹ *Conf. VII*, 27.

²⁰⁰ *De Ciu. Dei XIV*, 1.

um componente individual, mas também social, uma vez que o homem busca na Igreja a Graça e a purificação da alma.

Contudo, embora pareça que no sistema ontológico de Agostinho esteja realçada uma dimensão fatalista do homem, ele tenta desenhar um ser, apesar de pecador e destinado a pecar, paradoxalmente, dotado de liberdade para agir. A liberdade dada por Deus ao homem é expressa pela vontade. Porém, além da ideia de vontade, marcadamente essencializada pelas virtudes platônicas da temperança, fortaleza, prudência e justiça, ela é ajuizada pela liberdade no seu *modus operandi* de ser no mundo, por meio do *libero arbitrio*.²⁰¹

A dimensão da liberdade humana é um atributo essencial para pensar o homem pecador de Agostinho. O pecado, conforme o bispo de Hipona, não é uma ação originada no criador à medida que ele é essencialmente bom, portanto, não poderia ser responsabilizado pela ação do mal.²⁰² Assim, a ação do pecado é uma atitude eminentemente humana, decorrendo daí tal identidade, ainda que essencializada, pecadora do homem. Afirmar que o homem é essencialmente pecador aponta para o discurso central de toda a cristandade: o homem precisa de Deus. Para Agostinho, Deus é o que a humanidade deve perseguir.²⁰³ No entanto, para alcançá-lo, a ação deve partir do humano pecador. Neste sentido, a liberdade que permitiu que o homem pecasse, quando da queda dos primeiros filhos de Deus do paraíso, é a mesma a ser utilizada para chegar ao Criador.

Em prol da discussão da referida liberdade, impulsionadora da vontade, Agostinho teve o amigo Evódio como um de seus interlocutores.²⁰⁴ Foram vários diálogos travados, sendo que alguns destes não foram concluídos em razão de Evódio ter morrido antes de Agostinho. O conjunto de tais diálogos

²⁰¹ *De Lib. Arb.* I, 13.27.

²⁰² *De Lib. Arb.* I, 1-3.

²⁰³ *Conf.* X, 65.

²⁰⁴ Evódio era soldado aposentado e, ao converter-se ao Cristianismo, recebeu forte influência do ensinamento de Agostinho. Os diálogos entre Agostinho e Evódio iniciaram em Cassiciaco e deram continuidade na África. Posteriormente, Evódio foi ordenado bispo de Uzális. Mesmo distantes, continuaram correspondendo-se, o que possibilitou a produção de várias cartas entre ambos, sendo que as diversas cartas redigidas por Agostinho são reflexões teológicas e catequese. Para maiores detalhes, cf. BROWN, P. op. cit., p. 152.

constitui-se em uma importante obra de Agostinho: *De libero arbitrio*, que destacam o aspecto da liberdade do homem, tanto para pecar como para fazer o bem.

Os humanos são livres. Esta é, talvez, a maior chave de leitura de Agostinho. A liberdade é o motor da ação humana, sendo ela potencialmente marcada pela escolha de fazer uma boa ação ou uma má ação. Evódio formula uma das questões mais difíceis para o amigo Agostinho responder, cujo teor gerou muitas considerações teológicas ao longo da vida do bispo de Hipona. A questão era: por que Deus deu o livre arbítrio sabendo que o homem pecaria? Indiscutivelmente, tal dimensão metafísica foi tema para muitos teólogos dos primeiros tempos da Igreja.²⁰⁵ Em resposta, Agostinho lembra a angústia que o atormentou durante sua juventude, quando de sua filiação ao Maniqueísmo, conforme se segue:

Ah! Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais, desde quando era ainda muito jovem. Após ter-me cansado inutilmente de resolvê-la, levou-me a precipitar-me na heresia (nos maniqueus), com tal violência que fiquei prostrado. Tão ferido, sob o peso de tamanhas e tão inconsistentes fábulas, que se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade, e se não tivesse conseguido o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar à primeira das liberdades – a de poder buscar a verdade.²⁰⁶

O relato supramencionado é uma expressão do sofrimento de Agostinho, pois sua frustração fora maior com a maneira como os maniqueístas

²⁰⁵ Santo Irineu de Lião, por exemplo, tem uma importante obra que trata acerca do pecado original e sua origem. Cf. IRINEU DE LIÃO. *Contra heresias* V, 23. 1-3.

²⁰⁶ *De Lib. Arb.* I, 2.4 (PL 32, 1224). Do original: “*E. Age iam, quoniam satis cogis ut fatear non nos discere male facere, dic mihi unde male faciamus. A. Eam quaestionem moues, quae me admodum adolescentem uehementer exercuit, et fatiagatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus aceruis inanum fabularum, ut nisi mihi amor inueniendi ueri op em diuinam impertrauisset, emerge inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem.*”

consideravam a questão, uma vez que para estes, o tema do bem era visto de forma diferente dos cristãos; o bem e o mal eram duas forças paralelas de mesma origem e sem relação de hierarquia.

Para responder, então, à questão levantada por Evódio, Agostinho encontra a saída em um raciocínio neoplatônico: Deus concedeu a liberdade ao homem para assim o fazer merecê-la. Para comprovar tal merecimento, seria necessária uma forma de testar sua capacidade de escolha. Assim, o bispo de Hipona surpreendentemente afirma que Deus sabia que o homem pecaria. Deus, portanto, não faz o mal, uma vez que os seus predicados são apenas constituídos do bem e da justiça, isto é, Ele jamais poderia ser responsabilizado por tal ato. O mal é uma ação do homem que assim procedeu; porém, para se cumprir a justiça, Deus castiga aqueles que fazem o mal.²⁰⁷ Em suma, subentende-se que Deus não faz o mal intencionalmente. No entanto, o castigo, que é um mal que as criaturas sofrem, é lícito. Alguns adversários acusaram Agostinho de ainda estar contaminado pelas ideias maniqueístas em relação ao pensamento da problemática do mal. A liberdade é garantida mediante o contrato estabelecido entre Deus e os homens. O descumprimento pela criatura gerou o ônus como pena a ser cumprida na peregrinação terrestre rumo à liberdade definitiva.

De resto, a vontade, ou melhor, a vontade boa, é condicionada pelo livre arbítrio. O pecado originado pela culpa dos filhos do paraíso é uma ação de liberdade. Livre arbítrio e vontade parecem ser aspectos que formam uma constante ontológica no discurso agostiniano para a ação do pecado. A remissão dos pecados, partindo deste pressuposto, carrega em si uma tendência inevitavelmente condenatória. Por natureza, o homem nasce pecador e, pela constante ontológica, o homem não age em plenitude consoante a ordem do seu criador. Fatalmente, tudo leva crer, à primeira vista, que não há salvação por

²⁰⁷ *De Lib. Arb.* II, 1. 3 (PL 32, 1241). Do original: “*Quomodo enim iuste uindicaretur in eum, qui ad hanc rem usus esset uoluntate, ad quam rem data est? Nun uero Deus cum peccantem punit, quid uidetur tibi aliud dicere nisi, cur non ad eam rem usus es libera uoluntate, ad quam tibi eam dedi, hoc est ad recte faciendum? Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset, si homo careret libero uoluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset, au recte factum, quod non fieret uoluntate.*”

mérito, o que significa dizer que a saída não depende da criatura humana. O pecado é a sua ruína.

2.4. A predestinação e o pecado: a humanidade condenada?

As controvérsias em que Agostinho se envolveu, sobretudo com os pelagianos, demonstraram o vigor das ideias do já velho bispo de Hipona. O enfrentamento da ortodoxia, capitaneada por Agostinho, resultou no fortalecimento, por um lado, do segmento da Igreja Católica, sobretudo, com o surgimento de mosteiros em expansão para o interior da Europa, em especial, na região sul da Gália.²⁰⁸ Por outro lado, uma fração destes mosteiros estava influenciada por ideias pelagianas, defendidas por abades e monges, ainda que obedientes ao papa. O bispo de Hipona recebia notícias desta nova configuração que se desenhava no interior da Igreja. E, mais uma vez, com a força de seu báculo, mas sem o vigor de antes, enfrentaria a contaminação dos mosteiros pelo Pelagianismo.

A força de Agostinho se fragilizava com o peso da idade, mas a sua pena continuava com a mesma argúcia dos tempos da juventude. Assim, redigiu as obras *Sobre o dom da perseverança* e *Da predestinação dos santos*, contemporâneas da invasão dos vândalos, chefiados por Alarico, ao norte da África.²⁰⁹ Ali Agostinho vive momentos de angústia, como se sentisse uma espécie de presságio. O velho bispo parece se preparar para os seus dias finais e aconselha a comunidade cristã hiponense a se proteger.²¹⁰

Uma das ideias desenvolvidas neste momento de angústia e que tomam mais corpo nas pregações de Agostinho é a doutrina da predestinação. Ela também não é uma elaboração genuinamente agostiniana, pois, os primeiros Padres da Igreja já a discutiam, sobretudo Tertuliano, Cipriano, Orígenes,

²⁰⁸ BROWN, P. op. cit., pp. 497-498.

²⁰⁹ Idem, p. 530.

²¹⁰ POSSIDIO, *Uita Agostini*. 29. 31

entre outros²¹¹. A Graça concedida ao homem pecador é uma ação cuja iniciativa parte da misericórdia do Criador.²¹² O homem não teria condições, por si mesmo, de se salvar. Assim, no final dos tempos, Deus reservaria uma cota para os eleitos, pois estariam antes mesmo do nascimento dos homens destinados, mediante a vontade de Deus, a serem salvos consoante a fé.

“São muitos os que ouvem a palavra da verdade, mas uns creem, outros a contradizem. Os primeiros querem crer, ao passo que outros os segundos não o querem.” Quem ignora este fato? Mas como naqueles a vontade é preparada pelo Senhor, o que não acontece com os segundos, é preciso distinguir o que vem da misericórdia e o que vem de sua justiça.(...) Eis a misericórdia e o juízo; misericórdia para a eleição que alcançou a justiça de Deus; juízo para os demais que ficaram cegos. No entanto, os que quiseram, acreditaram; os que não quiseram, não acreditaram. Portanto, a misericórdia e a justiça verificam nas próprias vontades. Pois esta eleição é obra da graça, não dos méritos.²¹³

Contudo, em Agostinho, a doutrina da predestinação recebe uma composição que, embora seja pacificada nos concílios pela Igreja, sofreu muitas reservas e até mesmo oposição de setores da cristandade. De acordo com Étienne, a predestinação justifica-se, em certo sentido, nas cartas de Paulo, pois está intimamente ligada à doutrina da Graça, uma vez que Deus quis preservar no homem a liberdade, ainda que comprometida com o pecado.²¹⁴ O homem pecador, no entanto, precisa justificar-se perante Deus para receber

²¹¹ BERARDINO, A. *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*. Instituto Patristicum Augustinianum. Roma-Salamanca: Ed. Sigueme, 1992, pp. 1829-1830, vol. II.

²¹² *De Don. Pers.* II, 3.

²¹³ *De Praed. Sanct.* VI, 11 (PL 44). Do original: “*Multi audiunt verbum veritatis: sed alii credunt, alii contradicunt. Volunt ergo isti credere, nolunt autem illi. Quis hoc ignoret? quis hoc neget? Sed cum aliis praeparetur, aliis non praeparetur voluntas a Domino, discernendum est utique quid veniat de misericordia eius, quid de iudicio. (...) Ecce misericordia et iudicium: misericordia in electionem quae consecuta est iustitiam Dei; iudicium vero in ceteros qui excaecati sunt; et tamen illi quia voluerunt, crediderunt; illi quia noluerunt, non crediderunt. Misericordia igitur et iudicium in ipsis voluntatibus facta sunt. Electio quippe ista gratiae est, non utique meritorum.*”

²¹⁴ ÉTIENNE, G. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Paulus: São Paulo, 2010, p. 311.

este ato de concessão divina. Evidentemente que se tal ação era impossível pelos méritos, restava a fé como alternativa. Ela é o combustível para provar perante o Criador a justa salvação. Assim, Agostinho atenta para a perseverança, pois ela é o meio mais explícito de expressão da fé por parte do crente pecador.

Naturalmente têm-se aí apenas elementos externos. Agostinho deixa claro que Deus age sobre a vontade de cada indivíduo.²¹⁵ O fato é que o tema da predestinação impõe-se com mais força em um cenário de morte. A igreja de Hipona, como de resto as igrejas africanas, marcadamente em situação de emergência, sofria iminente perigo. A fé era o que restava para o bispo de Hipona congregar os seus pares, a fim de resistir às ameaças dos povos vândalos.

Próspero de Aquitânia é quem divulga as mensagens de Agostinho no interior da Gália. Hilário de Lião também contribui com esta tarefa de transmitir os ensinamentos agostinianos no interior da Europa. Era forte e notório o momento de turbulência no interior da Igreja. A doutrina da predestinação passa a significar uma espécie de expectativa no horizonte dos fiéis africanos face às turbulências que estavam por ocorrer. Perseverar era o ensinamento que se escutava nos sermões do velho mestre de Hipona.

A doutrina da predestinação é um discurso que não foi sistematizado por Agostinho. Contudo, foi a saída que encontrou como resposta ao estado de natureza pecaminoso dos seres humanos. Ou seja, a Graça é o veículo que garantiria ao homem a salvação da sua alma da danação eterna. Ela é um discurso aparentemente encantador, no entanto, problemático, pois não estabelece claramente os critérios divinos para predestinar as criaturas à salvação.²¹⁶

²¹⁵ *De Praed. Sanct.* XXI, 42.

²¹⁶ O movimento protestante do século XVI também enfrentou tal problemática em razão da intensa subjetividade existente no aspecto discursivo da doutrina da salvação. Deus é quem escolhe quem será salvo, mediante a apresentação de credenciais, sendo estas, em sua maioria, não se apresentando claramente ao crente fiel.

Nesta vertente, o próprio Agostinho teve dificuldade em convencer, mesmo seus seguidores mais próximos, da doutrina em propagação. No entanto, o pecado, enquanto mal enraizado na natureza humana, jamais poderia ser restaurado no plano da *Ciuitas Terrena*, sendo Deus criador o único capaz de reparar o mal e, portanto, o pecado na alma humana. Logo, a predestinação serve como uma espécie de concessão divina oculta, pois ninguém saberá se será salvo, à medida que os méritos humanos não são provas da íntima fidelidade a Deus, à exceção da fé.

Para Agostinho, o mal moral entranhado nas criaturas deveria ser extirpado quando elas, salvas pelo Criador, estivessem no mundo celestial. Ali se têm a prova do desenraizamento do mal moral. Ademais, o mal físico também seria curado, pois os seres humanos receberiam um corpo glorioso, que não fosse mais passível do *privatio boni*, livre de doenças e do pecado original.

2.5. O maniqueísmo e a existência do mal

A juventude de Agostinho fora vivida intensamente e cheia de experiências amorosas.²¹⁷ O calor dos ventos que ocorriam eram significativos para deixá-lo cativo de experiências luxuriantes. Em suas *Confissões*, por exemplo, relata sua condição de lascívia, concupiscência em que se metera no calor dos ânimos de sua fase jovem.²¹⁸ Viveu experiências intensas, relacionando-se com diversas mulheres, e até mesmo teve a experiência de viver com uma concubina durante algum tempo da sua vida.²¹⁹

A fase do Agostinho jovem parece ser marcada por uma angústia que o deixou desorientado. A sua vida regrada por experiências típicas da juventude suscitou-lhe a incerteza do futuro e o pessimismo da vida. Tais angústias se traduziram em momentos de dor, de sofrimento e de solidão, conforme se segue:

²¹⁷ JACOBS, A. op. cit., p. 26.

²¹⁸ *Conf.* III, 1.

²¹⁹ JACOBS, A. op. cit., p. 27.

Mas por que falar de tudo isso? Não é este o momento para indagações de confessar-me a ti. Eu era infeliz, como infeliz é todo o espírito subjugado pelo amor às coisas mortais, cuja perda o dilacera, e então deixa perceber a extensão da infelicidade que já o oprimia antes de perdê-las. Assim me encontrava eu nessa ocasião, e chorava lágrimas amargas e me consolava na amargura.²²⁰

O relato autopenitente de Agostinho deixa transparecer uma pessoa frágil, indecisa e pequena. A sua angústia o consumia inteiramente, e a busca por respostas parece deixá-lo mais desorientado.²²¹ Em 371, parece que Agostinho encontrara o consolo para o seu tormento, pois se filiara ao Maniqueísmo²²², permanecendo em suas fileiras quase dez anos. Durante a sua permanência na seita, Agostinho aprendeu o rigor do ascetismo maniqueísta, a disciplina intelectual para os ensinamentos da “Sabedoria”, exposta nos livros de Mani, ensinados pelos líderes “iluminados”. Neste período, o jovem Agostinho sentia-se entusiasmado pelos conhecimentos apreendidos, apesar de sofrer a reprovação da mãe, Mônica, que era cristã, chegando até mesmo a

²²⁰ *Conf. IV, 11.*

²²¹ *Conf. I, 5.* Tal angústia se dava, sobretudo, na busca pela compreensão da origem do mal.

²²² O maniqueísmo foi uma seita criada por um asceta da Pérsia de nome Mani (*Mānī* em siríaco). Em sua doutrina têm-se três doutrinas importadas de outras religiões, quais sejam: o Judaísmo, o Budismo e o Cristianismo. Mani (216-276) foi executado em sua terra natal e seu corpo esquartejado. Aquela seita se expandiu para o interior da Pérsia, no Oriente e, sobretudo, no norte da África; foi perseguida pelo imperador Diocleciano, que não aceitava o seu radicalismo doutrinário como, por exemplo, não se sujeitar às leis do Estado; também perseguido pela Igreja católica, acusado de heresia. Várias comunidades maniqueístas foram constituídas, em sua maioria, por jovens, que sofriam mais atração pelo discurso da seita. A doutrina maniqueísta era duramente criticada pela Igreja, embora reivindicasse base da doutrina cristã pelo fato de ser uma doutrina de fundamento gnóstico. O maniqueísmo acreditava em duas realidades paralelas, justapostas, cada qual com o seu poder: de um lado, o bem, e de outro, o mal. A natureza e a humanidade também estariam constituídas de energia divina. No entanto, em um determinado momento, o lado do mal declarou guerra ao lado do bem e, assim, a guerra desestruturou a harmonia entre as duas forças. Tal desequilíbrio é o fator responsável pelas desavenças entre os seres humanos, uma vez que o mal contaminou o bem. Neste sentido, o corpo deve ser estritamente preservado de práticas que o degenerem. Os maniqueístas praticavam, assim, um asceticismo radical, como forma de evitar o mal. Estavam orientados a não consumirem bebida alcoólica, a não praticarem sexo, e mesmo a não realizar tarefas que dissessem respeito ao poder público, o Estado, pois todas são engenharias do lado mau. Cf. BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo*. op. cit., p. 162-192.

expulsá-lo de casa em razão do despontamento pela permanência do filho na seita.

Nos circuitos da seita, travava intensos debates com seus colegas e lia vorazmente os clássicos para a obtenção de mais conhecimento, especialmente na sua busca incessante pela descoberta da “verdade” sobre a origem do mal. Entre os colegas supramencionados, destaca-se Romaniano, proveniente de estratos aristocráticos, em Tagaste, e que se filiara também ao Maniqueísmo, sendo um dos responsáveis por impulsionar o jovem Agostinho a aderir ao movimento.

Na medida em que Agostinho lia os clássicos, sua ânsia em compreender a metafísica maniqueísta tornava-se mais intensa. Tinha grande interesse em debater com a maior autoridade maniqueísta naquele momento: Fausto²²³ de Mileve. E para sua decepção, Fausto não conseguiu responder com profundidade as suas dúvidas, causando-lhe grande frustração com o maniqueísmo²²⁴.

Decepcionado, parte para outra jornada, mudando-se para Milão, na Itália. Lá, conheceu Ambrósio, bispo de Milão²²⁵. O contato com este certamente influenciou-o para a conversão ao Cristianismo. Na sequência, Mônica viaja também para a Itália, realizando o encontro mais intenso de sua vida com o filho, cuja representação maior sublinha-se na conversão de Agostinho ao Cristianismo, sonho antigo da mãe, conforme narração nas *Confissões*, no Jardim:

(...) sucedeu, creio que por tua vontade e de modo misterioso como costumava fazer, que ela e eu nos encontrássemos sozinhos, apoiados a

²²³ A doutrina maniqueísta teve considerável penetração no norte da África convertendo muitas pessoas. A exemplo, Fausto de Mileve. Embora fosse de origem pagã, converteu-se ao maniqueísmo, abandonou a família, tornou-se bispo maniqueu e propagou no interior da Igreja – considerava o maniqueísmo a forma mais pura do cristianismo – aquela doutrina, considerada herética pela ortodoxia católica e pelo próprio Império Romano, que a acusava de perigosa pelo fato de negar a autoridade do Estado. Sofreu o exílio em uma ilha isolada no Mediterrâneo.

²²⁴ *Conf.* V, 6. 10.

²²⁵ *Conf.* VI, 3. 3.

uma janela, cuja vista dava para o jardim interno da casa onde morávamos (...). Falávamos a sós, muito suavemente, esquecendo o passado e avançando para o futuro. (...) e minha mãe me disse: “Meu filho, nada mais me atrai nesta vida; não sei o que estou ainda fazendo aqui, nem por que estou ainda aqui. Já se acabou toda esperança terrena. Por um só motivo eu desejo prolongar a vida nesta terra: ver-te católico antes de eu morrer. Deus me satisfaz amplamente, porque te vejo desprezar a felicidade terrena para servi-lo. Por isso, o que é que estou fazendo aqui?”²²⁶

Sua conversão ao Cristianismo o tornou mais próximo de sua mãe. Ao retornarem para Tagaste, uma tragédia cruza o caminho de Agostinho: sua mãe morre na cidade de Óstia²²⁷. Desespero e pranto transtornam sua alma – fato que transparece nas narrativas de sua autobiografia um ímpeto para lutar contra os sentimentos de dor e perplexidade. A conversão ao Cristianismo, em certa maneira, foi importante para se recompor dos momentos de dor. Agora, era necessário desconstruir os discursos os quais fizeram parte de sua vida, sobretudo, aqueles advindos do Maniqueísmo.

Coyle explica que o discurso moral dos maniqueístas, por exemplo, era perturbador para Agostinho como neoconvertido. Embora a moralidade tão exigida pela seita fosse, à primeira vista, uma prática que não divergia diretamente da doutrina ortodoxa da Igreja, causava muitos problemas para o clero e mesmo para o Império.²²⁸ A maneira como o pecado era interpretado pelo Maniqueísmo era frontalmente oposto à maneira como a ortodoxia pregava, tornando-se uma questão um tanto embaraçosa para os católicos. Agostinho, como convertido e revestido agora do discurso autorizado, era a pessoa, para a ortodoxia, mais qualificada para desconstruir os argumentos maniqueístas, especialmente pela sua experiência de ter pertencido àquela doutrina. Para os maniqueístas, o pecado era dotado de uma perspectiva natural, mas distinta da naturalidade pregada pelos pelagianos. Tratava-se de

²²⁶ *Conf. IX*, 10. 23-26.

²²⁷ *Conf. IX*, 11. 27.

²²⁸ COYLE, J. K. Mani, Manicheism. In. FITZGERALD, A. D. op. cit., p. 523.

uma naturalidade de ordem ontológica, pois, para o Maniqueísmo, o mal é uma substância constituída de existência própria, princípio não derivado de nenhuma outra fonte. Neste sentido, o pecado interpretado pelos maniqueístas distinguia-se da concepção atávica de Agostinho. Embora na Teologia agostiniana se admitisse a transmissão biológica do pecado, através das gerações humanas, o mesmo é constitutivo da vontade humana, em razão do pecado original de Adão no paraíso. Para os maniqueístas, a lógica era diferente, pois o mal era parte da matéria, tal qual, na mesma proporção, o bem era constituído; quer dizer, a interpretação do pecado maniqueísta é constituída em uma base de fundamento gnóstico. O mal, por ter substância própria, era parte da matéria. A gnose maniqueísta compreendia que em toda matéria havia partículas do bem misturadas com partículas do mal.

Por isso, cada vez que o indivíduo maniqueísta cometesse pecado, estaria retardando sua salvação. Quanto mais esforço fizesse para evitar o pecado, mais próximo estaria de livrar-se dele. Então, para Agostinho, a única forma de desconstruir a ideia do mal ontológico era negar sua ontologicidade, isto é, negar a existência do mal ontológico. A única fonte existente, da qual tudo se procede exclusivamente, é Deus. Logo, não era possível, para Agostinho, o mal existir como ser ontológico, uma vez que de Deus procede-se apenas coisas boas, pois Ele é o sumo bem.

Assim, Agostinho esforçou-se intelectualmente para desabilitar a doutrina de Mani²²⁹. A presunção maniqueísta, segundo Agostinho, em aceitar

²²⁹ Assim como em relação ao Donatismo e ao Pelagianismo, Agostinho elaborou argumentações para enfrentar as teses maniqueístas. A principal obra que expressa tal enfrentamento teológico à seita é *Contra Fausto*. Entre as várias considerações da obra, um dos momentos de contraponto às teses de Fausto fundamenta-se teologicamente no Antigo Testamento. Para os maniqueístas, o Velho Testamento não era um livro inspirado por Deus, pois ali se tinha o registro de somente costumes e hábitos humanos, e os personagens tinham comportamentos que atentavam contra Deus. Para Fausto, somente Moisés mereceria respeito por ser o patriarca que recebeu os Dez Mandamentos de Deus. Ele utilizou argumentos teológicos para demonstrar a Fausto que os livros da Velha Aliança também foram inspirados por Deus. Toda a narrativa do Velho Testamento convergia na vinda do Messias, Jesus Cristo, o autor da redenção humana dos pecados da humanidade. Apesar das críticas que Agostinho sofria de seus adversários, não resta dúvida que parte significativa de sua vida foi dedicada a combater o maniqueísmo. A desconstrução da referida seita também ficou presente direta ou indiretamente em grande parte de sua obra teológica, uma vez que foi o primeiro “[...] combate

o esforço humano individual, da mesma maneira como os pelagianos, em revidar o pecado, era negar a Teologia da Graça. Ademais, aceitar a existência do mal como substância cósmica era negar a unicidade de Deus, sua onipotência, como fonte única como princípio da existência do universo e tudo que há nele. Portanto, a lógica do pecado maniqueísta está associada a uma perspectiva de ordem natural, física, negando a interpretação do mal moral.

O ascetismo radical praticado pelos maniqueístas, embora fosse uma prática dos cristãos, desde muito tempo, não assegurava para os católicos como uma prática confiável, em razão de que tal prática era destituída da espiritualidade advinda da graça de Deus, o único. Tal desconfiança se dava porque os maniqueus estavam associados a um dualismo de duas substâncias coeternas: o bem e o mal. Assim, tais práticas eram consideradas para ortodoxia católica como heréticas, colocando em xeque a necessidade da própria Igreja como lastro de possibilidade de salvação para os cristãos. Admitir uma relação horizontal entre o bem e o mal era inaceitável para os católicos.

Apesar da conversão de Agostinho ao Cristianismo, tornando-se umas das principais vozes de combate ao Maniqueísmo, a sua passagem pela seita foi impactante na sua consciência. Segundo Bonner, mesmo após sua conversão ao Cristianismo, sua forma de raciocinar era permeada de resquícios do pensamento maniqueísta.²³⁰ O Maniqueísmo influenciou o pensamento de Agostinho, pelo que muitos de seus adversários o acusavam de ter por base teses maniqueístas. Para os seus detratores, seu pensamento não era original, mas estava contaminado por heresias.

As elucubrações teológicas de Agostinho apresentam, no conjunto, como as suas principais ideias se organizam sistematicamente. São reflexões pertinentes aos diversos momentos de vida do próprio autor. Seus textos e suas ideias foram construídas a partir das possibilidades históricas as quais entrecruzaram suas experiências de vida. Como veículo discursivo, elas se

do bispo de Hipona”. Cf. PUECH, H.-C. *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*. Madrid: Siruela, 2006, pp. 107-110.

²³⁰ BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo*. op. cit., p. 157.

expressavam, em geral, através de homilias, cartas, sermões e prédicas. Cabe ressaltar, porém, como tais ideias foram vigorosas para se sustentarem por tantos séculos após a morte de Agostinho. Em relação à Teologia do pecado, sem muitos pormenores, ela serviu de fundamento para as decisões realizadas pelo partido católico nos concílios e sínodos como forma de anatemizar quaisquer outras doutrinas indesejáveis à ortodoxia. Estabelecia, assim, as bases do poder da *Ecclesia*.

CAPÍTULO 3 – A IGREJA *DE* AGOSTINHO, *MATRIX* DO PODER E FORÇA *REDENTORA*

O presente capítulo trata da forma como Agostinho pensa a legitimação das relações de poder da Igreja. Para fazer valer sua força, esta se utilizava de anátemas para se impor àqueles que destoassem de sua doutrina. Os anátemas eram elaborados e consolidados em concílios – reuniões de bispos que aprovavam documentos estatutários da Igreja. Assim, o discurso agostiniano do pecado foi um mecanismo indispensável para dar sentido àqueles anátemas. Em razão das várias frentes episcopais que possivelmente poderiam rivalizar com o bispado de Roma, entre outros aspectos, a Teologia da História desenvolvida por Agostinho consistiu em dar sentido à historicidade da Igreja durante sua peregrinação terrestre na *Ciuitas Terrena* e, assim, consolidar o partido católico como o principal grupo no poder da ortodoxia. A referida Teologia foi fundamental para também chancelar externamente a Igreja em um período repleto de mudanças, especialmente com a crise do Império, face às invasões germânicas.

3.1. A organização da Igreja nos primeiros séculos do Cristianismo

Um dos temas importantes relacionados à Igreja do período pós-apostólico que nos chama muita atenção é a questão da formação da hierarquia católica, com longos estudos sobre a dimensão hierárquica do primado papal. A Igreja do século IV, muitas vezes, é descrita por certos estudos eclesiásticos modernos, sobretudo da tradição institucionalista francesa, como similar à Igreja medieval.²³¹

²³¹ É comum observar que em muitas análises atribui-se à Igreja do século IV características que não são constitutivas desse período, mesmo porque a noção de “Igreja” tal como conhecemos modernamente é passível de muitas discussões historiográficas quando se trata da Igreja na Antiguidade. No entanto, a tradição institucionalista francesa atribui-lhe, já nesse momento, uma dimensão triunfalista e detentora de plenos poderes frente aos chamados povos

Todavia, observa-se que a estrutura eclesiástica nesse período era desprovida de aparatos burocráticos e de hierarquia centrada na figura do “papa”. Segundo McBrien, a noção de *papa* não era tão clara, usava-se apenas a expressão “bispo de Roma” cuja consolidação como papa efetivou-se somente com Leão I, no século VI.²³² A ausência de centralismo na figura papal era preenchida por outro mecanismo hierárquico, fundamental para a organização política da Igreja. Essa hierarquia estava organizada nas redes episcopais, constituídas por vários estratos sociais e formadas por grupos de bispos em circunscrições geográficas determinadas e alinhadas por afinidades teológicas, ascéticas ou mesmo econômicas e políticas.

Nos estudos de Claudia Rapp destaca-se o aspecto da formação do episcopado, bem como a sua manutenção. A origem social dos bispos poderia ser proveniente tanto de estratos mais aristocratizados, bem como de estratos mais humildes, até mesmo de escravos.²³³ Rapp explica que a manutenção do episcopado estabelecia-se através de vínculos fraternais sólidos. Para suas redes sobreviverem materialmente, os bispos colaboravam para uma espécie de fundo de manutenção, bem como de formação de prelados.²³⁴ Antes deles se tornarem bispos, na grande maioria, tinham alguma renda pelo fato de estarem vinculados a algum ofício; eram artesãos, artífices, médicos, tecelões, etc. E com isso, doavam proventos financeiros para esse fundo mantido de modo colegiado. Ou seja, no século IV, os bispos passaram, provavelmente, por uma espécie de “profissionalização”, que possibilitou maior força entre o episcopado e granjeou mais influência nas ações do cotidiano entre os fiéis.²³⁵ Desse modo, à medida que esses bispos ingressavam no episcopado, eles

pagãos. Cf. BATIFFOL, P. *Cathedra Petri: Études d'histoire a nicenne de l'Église*. Paris, 1938; DRAGON, G.; GUILLEMANIN, B. *Les papes d'Avignon. 1309-1376*. Paris, 1998; RICHIÉ, P.; VAUCHEZ, A. (ed.) *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*. Paris, 1993; VAUCHÉ, A. (ed.) *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*. Paris, 1993.

²³² McBRIEN, R. *The Church: the evolution of Catholicism*. New York: Harper One, 2008, p. 99.

²³³ RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005, pp. 174-175.

²³⁴ Idem, p. 175.

²³⁵ Idem, p. 176.

formavam o corpo episcopal responsável pela atuação pública da Igreja, até mesmo com representação junto ao Estado romano.

A princípio não se exigia formação intelectual dos candidatos para o ingresso ao episcopado cujo principal requisito centrava-se nos aspectos de cunho moral. Com isso, o currículo para se tornar bispo sedimentava-se com maior ênfase na sua vida moral pregressa do que intelectual. A única exigência intelectual requisitada era que os bispos fossem pelo menos alfabetizados e pudessem compreender minimamente a leitura das Escrituras.²³⁶ No período de Constantino, porém, esse modelo mudou, pois passou a incorporar bispos, na maior parte das vezes de origem aristocrática, que tinham acesso às letras com mais profundidade. Havia alguns centros que possibilitavam uma formação mínima para os futuros bispos. Orígenes de Alexandria, por exemplo, recebia alunos que eram preparados na arte da retórica, dominavam o grego e o latim, e conhecia os filósofos gregos.²³⁷ Dessas escolas participavam presbíteros, leigos e até mulheres.²³⁸

A formação educacional no Império Romano Tardio, após as reformas de Diocleciano e Constantino, passou a ter maior presença entre os setores mais aristocratizados, que em diversas ocasiões recrutavam jovens para ocupar cargos públicos e nessas circunstâncias muitos deles se tornavam bispos. Assim, no universo episcopal, as diferenciações educacionais expressavam-se pela situação geográfica, isto é, os bispos de cidades maiores e urbanizadas tinham mais instrução do que os bispos de cidades menores e ruralizadas.²³⁹

A localidade geográfica também expressava a composição social do episcopado. Na Itália, a maioria dos bispos era oriunda da aristocracia, sendo uma parte do segmento *curiale*, setores médios municipais da aristocracia, e a outra parte proveniente do segmento *senatorial*. Entre os séculos III e IV, da fração aristocratizada, a maioria provinha dos curiais, pois o seu número era superior ao de senadores.

²³⁶ Idem, p. 179.

²³⁷ EUSÉBIO DE CESAREIA. *Historia Ecclesiastica*. VII, 18, 6-8.

²³⁸ EUSÉBIO DE CESAREIA. *Historia Ecclesiastica*. VI, 4, 3.

²³⁹ RAPP, C. op. cit., p. 181.

Com a decadência do Império, sobretudo no período da imigração dos povos germânicos, tanto na Gália como na Itália, a maioria do segmento senatorial, com o temor de perder seu *status quo*, ingressou na vida religiosa ocupando as sés episcopais. Havia um preceito canônico que permitia a ordenação de bispos sem histórico de vida religiosa pregressa. A respeito do acesso de famílias à dignidade de bispo, Rapp explica que esse fenômeno tornou-se mais frequente na Itália, e também no século V. Já na África, a maioria dos bispos não era proveniente dessa base aristocrática.²⁴⁰

Não obstante, outro fenômeno detectado nos estudos de Rapp é que muitos bispos, embora tivessem pretensões políticas ao ocupar o cargo episcopal devido ao prestígio social, percebe-se em alguns deles certo fervor pela prática cristã, mesmo que provenientes da aristocracia. Rapp cita dois exemplos: o primeiro é Ambrósio, bispo de Milão, cuja ascendência era nobre, seu pai era *praefectus curiales*. Ambrósio ingressou na vida religiosa, com enorme fervor cristão, embora a sua família não fosse de tradição cristã. E outro exemplo, Paulino, bispo de Nola, também era proveniente da aristocracia. No entanto, diferentemente de Ambrósio, Paulino renunciou a toda a sua riqueza e tornou-se asceta, sendo ordenado diácono e após dez anos de sacerdócio, tornou-se bispo de Nola.²⁴¹ Cabe frisar que os exemplos destacados não eram constantes, pois a maioria do episcopado sequer tinha qualquer prática ascética.

Para Rapp, o episcopado italiano era o mais afeito à tradição de *nobilitas*. A Igreja italiana tornou-se muito aristocratizada e buscava aumentar seu prestígio entre os fiéis. Nesse sentido, construiu aparatos financiados pelo Estado romano. O código de Teodósio possibilitou o estreitamento dessa relação de influência, e chegou a publicar decretos determinando que os servidores da máquina estatal romana fossem cristãos.²⁴²

²⁴⁰ Idem, p. 188-189.

²⁴¹ Idem, p. 190.

²⁴² Idem, p. 189.

Em 418, no Concílio de Cartago, uma determinação canônica altera o aspecto identitário dos bispos. Antes desse concílio, muitos bispos acumulavam funções públicas no Estado. Exerciam o múnus episcopal e, concomitantemente, eram agentes públicos do Império.²⁴³ Após o Concílio, os bispos determinaram que o ministério se exercesse de forma exclusiva, proibindo o acúmulo de funções.

Com isso, vários bispos tiveram que fazer a opção, ou de abandonar as funções públicas que exerciam, ou deixar o ministério episcopal. Os que não fizessem a opção eram sumariamente destituídos da dignidade de bispo e, até mesmo, excomungados da Igreja.²⁴⁴ Há casos de bispos que usaram sua influência nobre em Roma para conseguir junto ao imperador outra função pública a fim de que, ao abandonar o ministério episcopal, não ficassem desamparados e sem provisões ou renda, mantendo assim o padrão de vida aristocrática.

A formação do episcopado configurou a estrutura organizacional da Igreja, nas regiões de maior presença católica, ou seja, na África, na península Itálica e no Oriente helenizado. As redes de bispos, tal como estavam organizadas, demonstravam que a Igreja do século IV não era tão inorgânica quanto parecia, pelo menos no tocante ao corpo do episcopado.

Por isso, compreender essa configuração é parte indispensável para entender a montagem da formação do clero, sobretudo na Antiguidade Tardia, caracterizada como período de transição, face à crise romana ocidental, especialmente no momento das incursões germânicas.

3.1.1. Os concílios e as redes episcopais

Após o período dos pais pós-apostólicos, os católicos se empenharam por definir a doutrina cristã. E para definir doutrinas ou dogmas, os bispos

²⁴³ Idem, p. 206.

²⁴⁴ Idem, p. 207.

reuniam-se em assembleias: sínodos ou concílios.²⁴⁵ Os primeiros concílios debateram, sem grandes elaborações, qual deveria ser a compreensão da teologia do pecado. No Concílio de Jerusalém, o pecado foi pouco debatido, embora fizesse parte da pauta de discussão. Bellito menciona que o Concílio de Nicéia, em 325, também pouco se debateu sobre a doutrina do pecado, pois o foco era a controvérsia ariana.²⁴⁶

Conforme já assinalamos no primeiro capítulo, na Igreja dos primeiros séculos da era cristã, destacaram-se vários movimentos internos em disputa, para demarcar qual era o detentor do controle da ortodoxia. Essas disputas criaram uma série de grupos e partidos, cada qual com seus correligionários, quais sejam, bispos e presbíteros, tendo aqueles na dianteira, que em diversos momentos entraram em conflito. Além disso, a Igreja da Itália tinha sensibilidades distintas da Igreja africana e, por conseguinte, da Igreja no Oriente.

Dessa maneira, as redes episcopais se tornaram expressão de força, que em várias situações chocavam-se com a autoridade do bispo de Roma, o *papa*, a quem caberia liderar a Igreja; aliás, uma liderança que não tinha muita definição quanto ao alcance de seu poder.

Por isso, as redes episcopais eram as “principais peças desse xadrez”, chamado Igreja católica, nos primeiros séculos do Cristianismo. As relações dessas redes episcopais era o resultado de diversas esferas da vida social, mantendo influência sobre a vida política. Em virtude de uma série de disputas e controvérsias das mais variadas ordens, os bispos reuniam-se de tempos em tempos também por meio dos concílios para dirimir conflitos. Os concílios, dessa forma, tornaram-se uma experiência significativa na formação da Igreja do século IV.

²⁴⁵ Para maiores informações sobre os concílios, cf. MACMULLEN, R. *Voting about God in Early Church Councils*. New Haven: Yale University Press, 2006. Em sua análise sobre os concílios, procura examinar as relações da Igreja católica e a incursão de elementos pagãos no seu interior.

²⁴⁶ BELLITTO, C. *The General Councils: a History of the Twenty-One Church Councils from Nicaea to Vatican II*. New York: Paulist Press, 2002, pp. 34-38.

Agostinho não estava alheio a esse foro de disputas. A tradição cristã o “institucionalizou” como porta-voz do partido hegemônico da Igreja, isto é, dos católicos. Nesse sentido, os concílios também eram espaços privilegiados para ecoar os discursos como força da Igreja. A título de exemplo, em maio 431, o papa Celestino I, na linha de seus predecessores, considerou Agostinho como um dos grandes “mestres da Igreja”, importante para preservar “a verdade” para o povo cristão:

Esse homem de santa memória, que é Agostinho, em razão de sua vida e de seus méritos, nós sempre o tivemos em nossa comunhão e jamais o boato de uma suspeita desonesta o prejudicou. Nós recordamos que possuía tal ciência que *meus predecessores sempre o consideraram um dos melhores mestres*.²⁴⁷ [grifos meus]

Ou seja, os católicos reconheceram publicamente Agostinho como um dos grandes defensores da ortodoxia. As formulações de Agostinho, especificamente na questão do pecado, sobre o qual consiste nosso estudo, foram legitimadas nesses fóruns. Mesmo depois da sua morte, Agostinho foi lembrado como um dos elaboradores da doutrina católica. Novamente, a título de exemplo, uma carta do papa Hormisdas de 13 de agosto de 520, às vésperas do Concílio de Orange, comenta sobre a doutrina do *livre arbítrio* e da *Graça*, quase um século após a morte de Agostinho:

Sobre o livre arbítrio e a graça de Deus, observava-lhe ele, ainda que se possa reconhecer tranquilamente o que a Igreja romana, ou seja,

²⁴⁷ CELESTINO I, *Epistola et Decreta XXI*, 2 (PL 50, 530). Do original: “*Augustinum sancte recordationis uirum pro uita sua atque meritis in nostra communionem semper habuimus, nec umquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor aspexit: quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam ante a meis semper decessoribus haberetur.*” Os predecessores os quais são mencionados por Celestino I, referem a Inocêncio I em diálogo com Agostinho durante os Concílios de Cartago e Milevo nas querelas com o pelagianismo.

católica, segue e guarda, com base nos diversos livros do bem-aventurado Agostinho [...].²⁴⁸

Assim, mesmo com a existência canônica da *Sé de Pedro*, simbolizada na figura do papa, frequentemente fazendo referência a Agostinho, a propagação dos dogmas católicos era mobilizada pelas redes episcopais, mediante a legitimação da colegialidade nos sínodos e concílios. Igualmente, nota-se que o cumprimento das doutrinas, teses e decretos eclesiásticos aprovadas nos concílios, constituía-se como “a vontade de Deus”. A não aceitação das doutrinas aprovadas nos concílios era *gravissimum peccatum*.

Essa é uma questão muito importante a ser destacada, pois, seguramente, o anátema foi um dos mecanismos que, com efeito, mais estimulou o cumprimento dos cânones da Igreja em toda a cristandade; mesmo que outras redes episcopais não concordassem com a oficialização de alguma tese ou decreto, o discurso do pecado, objetivamente, foi, entre outras coisas, um dos principais mecanismos para dar sentido aos efeitos de poder entre os pares da Igreja, bem como entre a sociedade civil.²⁴⁹

Por isso, obter o controle da ortodoxia era fundamental para obter também maior influência nos espaços colegiados, especialmente nos sínodos e concílios. Dessa maneira, a quem mais interessava o discurso do pecado? Sem dúvida, ao partido católico, pois era ele o detentor político da ortodoxia. Silenciar as vozes dissonantes era o meio de “pacificar” os conflitos existentes no interior da Igreja desse momento.

Por outro lado, o discurso do pecado também era ressignificado pelos setores contrários aos católicos. As distintas formulações da doutrina do pecado eram apropriadas por esses segmentos. Conforme demonstramos no primeiro

²⁴⁸ HORMISDAS, *Carta 70*, 5 ao bispo Possídio (PL 63, 493A).

²⁴⁹ O termo sociedade civil aqui se aplica às comunidades organizadas no tecido social mediterrânico do século IV, crescentes no período tardo-antigo. O Império Romano estava passando por uma nova configuração em razão da crescente cristianização, da atuação pública dos bispos junto ao Estado romano bem como da inserção dos povos germânicos. Cf. OLIVEIRA, W. *A Antiguidade Tardia*. São Paulo: Ática, 1990, p. 11.

capítulo, a Igreja donatista, que acreditava na plena pureza dos sacerdotes como meio de validação dos sacramentos por eles administrados, e os pelagianos que divergiam da ideia do pecado original.

Evidentemente, que a própria Igreja ainda viria construir instrumentos que validassem o poder, até mesmo frente ao Estado romano, uma vez que este interferia nos assuntos eclesiásticos. As dificuldades da Igreja, em determinadas situações, encontradas do século IV de fazer valer o poder, em uníssono, é uma das questões mais problemáticas por ela enfrentada. Mesmo porque o próprio grupo hegemônico da ortodoxia não tinha visivelmente a dimensão de uma Igreja constituída de aparato burocrático, que funcionasse como uma rede abrangente de poder.

Para tanto, nos discursos de Agostinho percebe-se a manifestação de um ideal tipo de *catolicidade* da *Ecclesia*. A expansão do Cristianismo, quer seja através de templos e monastérios, quer seja por meio da constituição das redes episcopais, era um dado novo no século IV e início do V. Essa expansão católica, sobretudo no interior da África, mesmo com a iminente invasão dos vândalos, e também com a expansão pelo interior da Gália e da península Ibérica, era sinal de consolidação do projeto católico.

Dessa maneira, Agostinho foi um importante quadro da Igreja de Hipona. Após a conversão, dedicou sua vida no projeto de institucionalização da Igreja. E os concílios foram eventos acompanhados por ele, participando indiretamente de alguns e pessoalmente de outros sendo, às vezes, voz decisiva nas votações do colegiado.

Por essa razão, a organização das redes episcopais é um caminho interessante para pensar como a Igreja católica ganhava força nos séculos IV e V. A falta de centralismo, já apontado, deu condições para o terreno de atuação das redes episcopais. A Gália foi primeiro lugar onde se experimentou o aumento do poder dos bispos. Tal empreitada deveu-se à ocupação dos francos que haviam removido o poder do Império naquela região. Assim, os bispos passaram a controlar as principais cidades gaulesas. Igualmente, essa

experiência se repetia na Germânia. No caso da África, também floresceram as redes episcopais. No entanto, era um terreno mais complexo em razão das diversas divisões no interior do episcopado, especialmente, por causa dos donatistas que tinham maior influência na região.

Por isso, os vários concílios realizados na África foram o meio pelo qual as redes episcopais hegemônicas conseguiam somar força. E ao destacar as lideranças dessas mobilizações, coloca-se o bispo de Hipona no proscênio; foi o principal interlocutor de “combate” às incursões ditas heréticas e cismáticas. Consagrado bispo em 391 por Valério, ganhava prestígio entre os seus pares, e mantinha coesa a rede de bispos com quem tinha proximidade, como Aurélio de Cartago, Evódio, Alípio, Possídio.

Ademais, os discursos de Agostinho, às vezes mescla de asceticismo e práticas pagãs, pareciam servir ao enquadramento da doutrina de pecado que a Igreja precisava; isto é, o indivíduo pecador tem sempre a certeza de que Deus é a misericórdia para redimir seus pecados.²⁵⁰ Isso não quer dizer que o discurso agostiniano fosse conivente com a prática pecaminosa, pois, para ele, o cristão autêntico deveria seguir as prescrições do Evangelho. Mas percebe-se que a Igreja, como mediadora da Graça, tornava-se mais vívida com o discurso de Agostinho, pois em sua representação ele forjava uma face eclesial redentora. No entanto, como difundir essa representação entre a própria Igreja, se não houvesse um foro comum que legitimasse o discurso de Agostinho? Assim, por meio dos concílios e sínodos, a ética do pecado em Agostinho foi o trunfo doutrinário da Igreja, como força de mediação e, porque não, silenciamento, das “doutrinas indesejáveis”.

Posto isso, examinaremos agora, detidamente, a teologia da história de Agostinho. Nela, compreenderemos o sentido que ele atribui à *sua* Igreja. Na *De Ciuitate Dei*, Agostinho desenha o quadro que explicitará o poder real da

²⁵⁰ Peter Brown explica que Agostinho na sua fase senil, expressa uma perspectiva de misericórdia ao estabelecer que ninguém pudesse condenar ninguém somente o Pai. Evanesce daí, uma representação caritativa de Agostinho, muito distinta de sua fase juvenil em que transparece, por meio de seus sermões e cartas, um Agostinho rigidamente institucionalista. Para maiores detalhes, cf. BROWN, P. op. cit., p. 398.

Igreja e a forma de restaurar a criatura do pecado, herdada da perda do paraíso. A teologia da história é uma forma agostiniana de realçar o horizonte de expectativa cristão rumo ao que ele chama de *Ciuitas Dei*.

3.2. Agostinho e a *De Ciuitate Dei* como legitimação do poder da *Ecclesia*

Para compreender o núcleo da teologia de Agostinho e os fundamentos da doutrina do pecado, parte significativa de seu pensamento está localizada na sua obra mais conhecida, *De Ciuitate Dei* [A Cidade de Deus]. Nela, observa-se a sua perspectiva escatológica do pecado. Sua narrativa da história é descrita sob viés teleológico, cujo horizonte de historicidade opera de modo linear, e sua teleologia é fechada, pois o fim último da humanidade será a vida eterna nos Céus.

Na passagem do século IV para o V, Agostinho tinha grande trânsito no interior da Igreja africana, com ampla ligação com as autoridades civis do Império, com quem mantinha audiências frequentes.²⁵¹ Além dessas relações públicas e dos ofícios pastorais, escrevia textos para dialogar com sua rede bispos – seus amigos – como Nebrídio, Navígio, Alípio, Possídio.²⁵² Em 410, Agostinho estava muito doente e na convalescença dedicou-se à escrita da *Cidade de Deus*²⁵³.

Vale recordar que nessa data Alarico, rei dos vândalos, ocupou a África, alterando o curso do cotidiano da Igreja africana, inspirando um “imaginário de terror”.²⁵⁴ Foi nesse cenário Agostinho redigiu a *Cidade de Deus*, consumindo bastante seu tempo. Mas houve, ao longo de sua escrita, muitas

²⁵¹ Idem, p. 239

²⁵² Idem, p. 243.

²⁵³ Sublinha Brown que “*A Cidade de Deus*, longe de ser um livro sobre uma fuga do mundo, é um texto cujo tema recorrente é ‘aquilo que nos diz respeito nesta vida mortal’; é um livro sobre ser extramundano no mundo”. Idem, p. 401.

²⁵⁴ WARD-PERKINS, B. *The Fall of Rome: And the End of Civilization*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 17.

interrupções, sendo concluída após treze anos. Esta obra representa a marca do seu pensamento.²⁵⁵

3.2.1. *As duas Cidades como metáfora da prática cristã*

A teologia de Agostinho certamente tornou-se parte constitutiva do discurso eclesiástico de seu tempo. Pelos séculos já consumados, a doutrina “católica” tornava-se também herdeira da tradição do Cristianismo dos Pais Apostólicos. O século V, salienta Brown, foi um século marcado por vasta contingência de eventos que marcaram decisivamente a passagem da Antiguidade a um novo momento em razão da incursão dos povos germânicos no norte da África.²⁵⁶

Entrementes, era urgente para os católicos fechar a discussão doutrinária o quanto antes como forma de impedir o surgimento de novas correntes ou seitas para disputar o controle da ortodoxia, uma vez que a Igreja passou a ter maior influência nas regiões do Mediterrâneo Ocidental e no Oriente helenizado. Assim, para a consecução dessa formatação doutrinária, Agostinho cumpriu papel proeminente, na esteira dos eventos belicosos que arrastavam o Império. A sua teologia, por meio de seu elenco de obras – com

²⁵⁵ A *De Ciuitate Dei* foi a obra de maior envergadura de Agostinho, pois nela está contida uma série de reflexões em diferentes segmentos, numa estilística bem romanizada e que demarca as fronteiras, com mais precisão, do seu pensamento. Aqui queremos explorar o sentido da teologia da história de Agostinho como modo de demonstrar as principais características que ele considerará sobre o papel da Igreja nesta transição histórica que marcava a invasão dos povos germânicos no interior do Império Ocidental estabelecendo novas configurações no Mediterrâneo.

²⁵⁶ Para Brown, a Antiguidade Clássica não entra em uma fase de decadência no século V, conforme a tradição da Escola Germanista, a qual atribui ao “Baixo Império” fase de decadência e perda dos valores civilizatórios. Ele aponta para um período de rearranjo de novas identidades constituídas, sobretudo, pelos povos germânicos os quais incursionaram ao longo do Mediterrâneo Ocidental. Cf. BROWN, P. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972; Marrou também concorda com a forma de pensar a Antiguidade de Brown. Nela, Marrou destaca uma espécie de “renascimento”, demarcando desta forma uma historicidade muito própria entre os séculos V e X. Ele esclarece que, embora o conceito de Antiguidade Tardia não seja consenso entre os historiadores da Antiguidade, nesse período esboça-se a emergência de um processo específico da Antiguidade pós-Clássica. Cf. MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Ed. Boccard, 1949.

destaque para *De Ciuitate Dei* –, sedimentou as bases do que se compreendeu naquele período como a doutrina do pecado.

A *Cidade de Deus* é uma obra apologética, considerada o maior tratado de Agostinho em oposição aos chamados pagãos.²⁵⁷ Ele a escreveu como defesa contra ameaças à Igreja e a toda cristandade, pois os “pagãos” acusavam os cristãos de serem os responsáveis pela situação de flagelo vivida no Império. Ao redigi-la, dedicou-a Marcelino monge e servo da Igreja de Hipona. Ao longo da narrativa, utiliza linguagem típica da tradição romana cuja educação havia recebido em Milão.²⁵⁸ O velho bispo de Hipona impõe sua eloquência como forma de demonstrar a força de sua pena e o desejo de defender Cristo, por meio da sua Igreja.²⁵⁹

A linguagem metafórica foi o recurso estilístico para a redação da *Cidade de Deus*. Sem dúvida, esta obra foi acolhida pela maioria dos setores da Igreja africana, e entronizou-se no rol dos principais discursos autorizados de defesa da Igreja de seu tempo. Por isso, as duas cidades que surgem ao longo de toda a obra são o fio condutor do seu raciocínio:

Dividi a humanidade em dois grandes grupos: um, dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedade de homens. Uma delas está predestinada a reinar eternamente como Deus; a outra, a sofrer eterno suplício como o diabo.²⁶⁰

²⁵⁷ VAN OORT, J. *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*. Leiden-New York-Copenhagen-Cologne: Brill, 1991, p. 93.

²⁵⁸ WILLS, G. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999, pp. 62-69.

²⁵⁹ Idem, p. 89.

²⁶⁰ *De Ciu. Dei* XV, 1. 2. 1 (PL 41, 437). Do original: “*Quod in duo genera distribuimus; unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum uiuunt. Quas etiam mystice appellamus ciuitates duas, hoc est duas societas hominum: quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera aeter num supplicium subire cum diabolo*”. A palavra *ciuitas*, no trecho aqui mencionado de *A Cidade de Deus* foi deliberadamente pesquisada por vários historiadores quanto ao seu real sentido. Scholz, por exemplo, explica que a tradução latina para as línguas europeias, como *city*, em inglês, *city*, no francês ou mesmo *Staat*, no alemão carregam em si certo anacronismo o que resulta em dificuldade quanto à precisão semântica do vocábulo; pior ainda, quando traduziu-se para

Essa divisão demarca os campos de ação nos quais deveriam posicionar-se os cristãos. Essa seria, segundo Agostinho, a forma de como eles deveriam enxergar a Igreja naquele tempo: de um lado, os pecadores arrependidos que procuram a Cristo, na sua Igreja e, de outro lado, os pecadores que não se arrependem e continuam no mundo mortal, liderado pelas forças diabólicas, fora da Igreja. Esse dualismo consiste no mecanismo discursivo pelo qual se estabeleceu a teologia escatológica e teleológica agostiniana. A filosofia neoplatônica dualista influenciou sobremaneira a arquitetura de *A Cidade de Deus*. De um lado está a “Cidade dos Santos”, que será destinada às criaturas fiéis à vontade de Deus, a *uita aeterna*; do outro, a “Cidade Terrena”, onde se cometem atrocidades, porque é a cidade que se louva, a Cidade do “amor próprio”. Segue o exórdio mais conhecido da obra de Agostinho que representa, em parte, a síntese da *Cidade de Deus*:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Glorifica-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória de Deus, testemunha de sua consciência.²⁶¹

Essa é uma das passagens mais clássicas do pensamento agostiniano. Ela estabelece as linhas de condução da teologia católica. A expressão “*ciuitas*” é muito usada ao longo de *A Cidade de Deus*. A escolha da palavra “cidade” foi uma estratégia linguística, cujo sentido não se refere à circunscrição

alemão com o sentido de *Estado*, uma vez que a *ciuitas* de Agostinho está carregada de historicidade aplicando-se, com o devido cuidado, não a uma demarcação territorial, mas a um ajuntamento de pessoas, à ideia de “comunidade” [*Gemeinschaft*], aquela que será constituída dos “Justos de Deus”, cf. SCHOLZ, H. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte: Ein Kommentar zu Augustins De Ciuitate Dei*. Leipzig: Hinrichs, 1911, pp. 84-86; Iguualmente, BAYNES, N. H. *The Political Ideas of St. Augustine's De Ciuitate Dei*. London: Historical Association, 1936, p. 6.

²⁶¹ *De Ciu. Dei* XIV, 28 (PL 41, 435) Do original: “*Facerunt itaque ciuitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui. (...) Deinque illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaeritab hominibus gloriam: huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria.*”

geográfica, tal como na grandeza física de Roma, a “dominadora do Mundo Antigo”, ou de qualquer outra cidade. Essa estratégia linguística se deve à elaboração de uma teologia da história,²⁶² de ordem universal:

Estendida pela terra toda e nos mais diversos lugares, ligada pela comunhão da mesma natureza, a sociedade dos mortais divide-se com frequência contra si mesma e a parte que domina oprime a outra. Deve-se isso a que cada qual busca a própria utilidade e a própria cupidez e a que o bem que apetezem não é suficiente para ninguém nem para todos, por não ser o bem autêntico. [...] Mas entre todos os impérios da terra em que a utilidade ou cupidez terrenas dividiram a sociedade [...] pelo poder e ancestralidade [...].²⁶³

Em Agostinho, a questão do universal é um elemento indispensável de sua teologia, para pensar a situação dos cristãos com relação à obra da salvação. Sua premissa parte de uma questão particular para o geral. Ou seja, o universalismo do Cristianismo advém da promessa que Deus-Yahweh fizera ao “povo escolhido” os judeus. As maravilhas da vida eterna e do reino celestial

²⁶² O projeto agostiniano se insere nos projetos utópicos das metanarrativas, características do século XIX. O papel da cristandade não se resume a cumprir sua missão no mundo terreno, mas em um mundo cósmico, celestial. Neste sentido, a expressão teologia da história de Agostinho está associada, então, à ideia de uma sociedade perfeita após a passagem de uma grande tribulação. O que difere a teologia da história de Agostinho em relação aos projetos revolucionários descritos nas metanarrativas do século XIX, é que na tradição cristã, o percurso já está fechado, portanto, dado; a história passa a cumprir um itinerário já estabelecido. Por isso, a teologia da história de Agostinho, na verdade, é uma meta-história, à medida que abarca uma visão totalizante da temporalidade histórica, desprovendo-se das experiências singulares e situando-se em grande marcos estruturais. Cf. LOWITH, K. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1958. A título de exemplo, ao longo dos livros XV até o XVIII, Agostinho descreve os impérios construídos ao longo da Antiguidade, iniciando-se desde os tempos de Noé até Roma, passando pelos impérios orientais, até à Grécia. Ele compara as idades do mundo com as idades do corpo humano. Há um interessante estudo a esse respeito, que não será aqui desenvolvido, mas analisa essa expressão metafórica do tempo associado com as idades do ser humano, desde a fase de criança até a velhice. Cf. LUNEAU, A. *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église: La doctrine des âges du monde*. Paris: Beauchesne, 1964.

²⁶³ *De Civ. Dei* XVIII, 2. 1 (PL 41, 580). Do original: “*Societas igitur usque quaque mortalium difusa per terras et in locorum quantis libet diuersitatibus, uniustamem eiusdem que naturae quadam communionem deuinctas, utilitates et cupiditates suas quibus que sectantibus, dum id quod appetitur, autnemini, aut non omnibus sufficit, quia non est idipsum, aduersum se ipsam plerumque diuiditur, et pars partem, quae praeualet (...) Sed inter plurima regna terrarum, in quae terrenae utilitatis uel cupiditatis est diuisa societas (...) duo regna cernimos longe caeteris prouenis seclariora (...).*”

na *Ciuitas Dei* – “um novo céu e uma nova terra”, conforme em Ap. 21:1 – foram primeiramente anunciados a eles. Porém, para Agostinho, a salvação não era exclusiva para os judeus, mas alcançavam a todos que cressem nas promessas do Criador, e por isso, os não-judeus também se incluem nas suas promessas desde que cumpram a sua vontade.

Essa perspectiva dualista na teologia de Agostinho, universalismo-particularismo, é uma representação da catolicidade de que se reveste a Igreja. Uma forma de estrutura que é, senão, a sua cosmovisão neoplatônica de pensar o universo. Partindo dessa ideia, Agostinho quer convencer que, face ao processo de crise pelo qual passava o Império Ocidental, os cristãos eram considerados o “povo eleito” para participar das promessas do Deus-verdadeiro, pois eles estavam passando pela “grande tribulação”.²⁶⁴ O termo “os cristãos” aplica-se evidentemente apenas àqueles que se submetessem à ortodoxia. Agostinho não só dialoga apologeticamente com os ditos pagãos, como também assinala a perspectiva ortodoxa frente aos movimentos heréticos espalhados no interior da *Ecclesia*.²⁶⁵

As metáforas expressas em *A Cidade de Deus*, apoiadas na retórica romana, propalam a dimensão finalista de Agostinho de como compreender a história. Na realidade, elas querem apontar a permanência da ação do pecado imbricado à natureza humana. As metáforas sugerem um ideal-tipo de figuras, as quais cumpririam seus destinos fatalmente estabelecidos pela presciência de Deus. Para Chabannes, Agostinho assinala que há somente *um* Deus verdadeiro e por isso a humanidade está sujeita às suas leis e, inevitavelmente, à sua vontade.²⁶⁶ “Ele é, em vez disso, o Deus dos deuses pios e santos, os quais se deleitam em homenagear o Deus único, ao invés de

²⁶⁴ *De Exc. Urb. Rom.* I, 1 (PL 40) “*Et ad dexteram Dei collocati sunt, nec aliquam in hoc mundo tribulationem (...).*”

²⁶⁵ *De Ciu. Dei* XVIII, 2. 1.

²⁶⁶ CHABANNES, J. *Saint Augustine*. New York: Doubleday, 1962, p. 16.

receber a homenagem de muitos, e louvar a Deus ao invés de serem louvados no lugar de Deus.”²⁶⁷

O recurso das metáforas foi amplamente explorado em toda *A Cidade de Deus*, porque Agostinho advertia não só os pagãos, mas todos que se opunham à tradição da ortodoxia. Cabe frisar que ao longo dos treze anos da escrita da obra, a vida do próprio bispo de Hipona foi pela história. Talvez Agostinho tivesse consciência da importância de seu papel como bispo da Igreja em Hipona, uma vez que seu episcopado era referência para as redes episcopais na África e de seu lugar de fala indicava os passos a serem dados para atingir seus interlocutores. A variedade de textos produzidos indicava a possibilidade de interlocução com diversos segmentos de seu tempo. Ao término de suas obras, Agostinho ainda mantinha firme seu báculo para novos enfrentamentos, mesmo nos anos finais de sua vida, já doente, em sua residência em Hipona. Em sua teologia da história sintetizava a humanidade.

3.2.2. O pecado expresso nos arquétipos bíblicos

Agostinho estava muito envolvido com a discussão sobre o judaísmo e as promessas que Deus fizera aos judeus. Para ele, desde o momento da criação, Deus parece resumir sua ação entre os homens, por meio do povo judeu. A primazia desse povo na salvação, é uma questão exaustivamente sublinhada. Neste sentido, o Antigo Testamento foi muito explorado para a escrita de *A cidade de Deus*. Agostinho utilizou diversas figuras do Antigo Testamento para construir suas metáforas, com destaque para o livro do Gênesis, ao longo dos livros XV-XVIII de *A Cidade de Deus*, onde se apresenta o comportamento daqueles que estão situados tanto na *Ciuitas Terrena*, quanto na *Ciuitas Dei*.

Entre essas figuras metafóricas, Agostinho destaca bastante a imagem de Caim e Abel. Eles são os primeiros filhos daqueles que já haviam quebrado

²⁶⁷ *De Ciu. Dei* XI, 1. 1 (PL 41, 317). Do original: “*Sed deorum piorum atque sanctorum, qui potius se ipsos uni sub dere quam multos sibi, potiusque Deum colere quam pro Deo coli delectantur.*”

o pacto no paraíso, introduzindo o pecado no mundo, e que deram início à *humanidade*: “O primeiro filho dos dois primeiros pais do gênero humano foi Caim, pertencente à cidade dos homens, e o segundo, Abel, pertencente à Cidade de Deus.”²⁶⁸

A lógica discursiva agostiniana, ao destacar Caim e Abel, constrói a expressão arquetípica do comportamento humano: aquele que faz a vontade de Deus merece a eternidade e o que é manchado pelo pecado, pertence à cidade dos homens. Observa-se também que Agostinho extrai de Caim e Abel a metáfora das duas Cidades. Para ele, a ação de Caim remete a um ato de violência, pois ao matar seu irmão, Abel, ofendeu a Deus.²⁶⁹ O ato fratricida de Caim foi perpetrado por causa do pecado da concupiscência. Assim, para Agostinho, Caim expressa a representação da cupidez, da ambição, típica da prática dos humanos na *Ciuitas Terrena*. A cidade terrena, do “amor-próprio”, é a cidade cuja tendência está focada em olhar somente para si própria, para o seu poder:

Típico da cidade terrena é render culto a Deus e aos deuses para como seu auxílio conseguir vitórias e assim gozar da paz terrena, não por amor ao bem, mas por ânsia de domínio. Os bons usam do mundo para gozarem de Deus; os maus, ao contrário, querem usar de Deus para gozarem do mundo. Falo de quem pelo menos crê que Deus existe e cuida das coisas humanas, pois outros há muito piores, que nem nisso creem.²⁷⁰

²⁶⁸ *De Ciu. Dei* XV, 1. 2 (PL 41, 437). Do original: “*Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum ciuitatem; posterior Abel, ad ciuitatem Dei.*” A imagem de Caim e Abel é também a prefiguração que Agostinho faz em relação a Roma, evocando as imagens míticas de Rômulo e Remo.

²⁶⁹ *De Ciu. Dei*. XV, 7.2.

²⁷⁰ *De Ciu. Dei*. XV, 7. 1 (PL 41, 444). Do original: “*Et hoc est proprium terrenae ciuitatis, Deus uel deos colere, quibus adiuuantibus regnet in uictoriis et pace terrena, non charitate consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo: Mali autem contra, ut fruuntur mundo, uti uolunt Deo, qui tamen eum uel esse, uel res humanas curare iam credunt. Sunt enim multo deteriores, qui nec hoc quidem credunt.*”

Para Agostinho, Caim também é a prefiguração da Cidade Terrena, pois o seu sacrifício não agradou aos olhos de Deus.²⁷¹ Agostinho chama a atenção para a perspectiva arquetípica de Caim, à medida que nela está expressa a representação do pecado cometido pelos homens da *Ciuitas Terrena*. Essa representação está associada à tentativa de reconhecimento do homem diante de Deus, o “ser-criatura” diante do “ser-criador”; i.e., o sacrifício de Caim é a tendência do homem ambicioso, dominador do mundo de praticar atos que não agradam a Deus e ao mesmo tempo busca obter seu reconhecimento. Por outro lado, ao explorar a figura de Abel, Agostinho expõe a outra face do ser humano, como metáfora da *Ciuitas Dei*, onde está preparada a morada para os filhos fiéis e obedientes. Assim, é a expressão arquetípica daquele que faz a vontade de Deus, que resiste ao ato pecaminoso da ambição e da inveja, voltando seu “ser-criatura” para o “ser-criador”, na esperança do cumprimento da promessa divina da *Ciuitas Dei*, da vida eterna. Essa representação arquetípica de Abel construiu uma perspectiva de modelo de comportamento esperado pela Igreja como um dos requisitos para alcançar a salvação.

O desenho dualista agostiniano de Abel e Caim dispõe de argumentos discursivos como prova do poder autêntico de Deus, face aos deuses romanos: “escolhe desde já teu caminho, a fim de poderes ter a glória verdadeira, não em ti, mas em Deus”.²⁷² Assim, o Deus de Agostinho é aquele que se desprende de si, e que quer suas criaturas ajam da mesma forma. Como exemplo, a oferta de Caim não tinha reta intenção, uma vez que estava carregada de ambição, cujo interesse era apenas o reconhecimento de Deus sobre seu poder.²⁷³ Para

²⁷¹ Em Gn 4:5 relata o sacrifício de Caim e Abel a Deus e a reprovação de Deus quanto ao tipo de sacrifício realizado por Caim e a aprovação ao de Abel. Como consequência, Caim por inveja provocou a morte do irmão Abel. Como punição, Deus não abençoou a terra a qual Caim cultivava e tudo por ele feito seria amaldiçoado. A meditação de Agostinho nesta narrativa mítica do Gênesis é a tentativa teológica de explicar o comportamento humano face o pecado da concupiscência. Essa representação cara para a Igreja para o seu *corpus* doutrinário do pecado é um discurso persuasivo utilizado como resultado daqueles que não obedecem a Deus os quais apenas volta para si, para a *Ciuitas Terrena*. *De Ciu. Dei* XV, 7. 1 (PL 41, 444).

²⁷² *De Ciu. Dei* II, 29. 1-2 (PL 41, 77).

²⁷³ Agostinho tenta explicar porque Deus não considerou a oferenda de Caim, uma vez que o livro do Gênesis não deixa isso claro. A discriminação de Deus em face de Caim é descrita por meio de hipóteses, embora Agostinho não tenha certeza de qual é de fato o significado da ação de Deus. O Gn narra que Caim ficou triste com a resposta de Deus, e mesmo assim Deus não o perdoou. Para não deixar flancos abertos na sua explicação, recorre ao apóstolo João, que diz

Agostinho, o comportamento de Caim é típico do soberbo, do ambicioso, e sua oferta não foi realizada com coração puro, como a oferta de seu irmão Abel. A oferta só é aprovada por Deus se for realizada com reta intenção.²⁷⁴ Portanto, Caim é o fundador da cidade constituída da ambição, resultante do pecado da concupiscência. Em consequência disso, a *Ciuitas Terrena* será dilacerada por divisões internas e os reinos se debaterão em litígios pela ambição do poder, gerando discórdias, conflitos e guerras.²⁷⁵

Essa metáfora da *Ciuitas Terrena* é correlacionada com a narrativa do mito da criação de Roma. Referindo-se a Rômulo e Remo, Agostinho compara-os com as figuras do mito da criação judaica, Caim e Abel. Ele aponta que em ambas as narrativas míticas, tanto Rômulo como Caim são os autores da construção da cidade terrena.²⁷⁶ Eles fundamentam a expressão do poder cuja essência não é a do bem, mas do mal, criadoras de raízes que se espalham por toda orbe. Raízes que sustentam toda a ordem do mundo humano, que não terá paz, mas apenas guerras, divisões:

A cidade terrena, que não será eterna, pois, condenada ao último suplício, já não será cidade, tem cá na terra seu bem e em sua possessão goza-se que tais coisas podem oferecer. E porque semelhante bem não é tal quem dele gosta exclua as angústias, por isso essa cidade se divide contra si mesma, pleiteando, batalhando, lutando e buscando vitórias mortíferas ou pelo menos mortais. Porque, seja qual for a parte da cidade que se levante em guerra contra a outra, pretende ser vencedora, embora cativa dos vícios. Se vence e se ensoberbece mais soberbamente, sua vitória é mortífera; se, todavia, pensando a condição e as consequências comuns, é maior sua aflição pelas desgraças que podem sobrevir que seu orgulho pelas vantagens

que a oferenda de Caim era dotada do mal. Agostinho assevera que a oferenda não foi aceita porque Caim a dividiu mal, dando a Deus aquilo que daria a si, com má vontade sem reto coração. Cf. *De Ciu. Dei* XV, 7. 3 (PL 41, 445).

²⁷⁴ *Conf.* XIII, 26. 39.

²⁷⁵ *De Ciu. Dei* XV, 5.2.

²⁷⁶ *De Ciu. Dei* XV, 5.1.

que traga, a vitória é apenas mortal. Porque nem sempre pode dominar, subsistindo, aqueles que pôde submeter, vencendo.²⁷⁷

Gerard O'Daly afirma que, na leitura de Agostinho, o fratricídio de Caim, pelo fato de não ter seu sacrifício aceito por Deus, reforçou, para além dos seus pais Adão e Eva, o pecado no mundo terreno.²⁷⁸ Ele explica que essa imagem está vinculada à passagem bíblica de 1 Cor 15:46 em que o primeiro homem é o terrestre, mortal e constituído do pecado e o segundo homem, depois da vinda de Cristo, é o psíquico, espiritual.²⁷⁹ Caim é o símbolo da humanidade manchada pelo pecado na *Ciuitas Terrena*.²⁸⁰ Já Abel é a parte da humanidade renascida pelo sacrifício de Cristo. Nesse sentido, Caim é para Agostinho, a representação da massa,²⁸¹ que significa toda a humanidade manchada pelo pecado original, enraizada na cidade terrena, a qual, sozinha, não poderá salvar a sua alma.²⁸²

Daí em diante, as gerações advindas de Caim, descritas em *A Cidade de Deus* de forma sequencial de acordo com Gn 4:17ss, atingirão seu primeiro ápice com Noé, por meio do dilúvio. Aqui, Agostinho inicia a sua explicação das *Idades do Mundo*.²⁸³ Ele parte da premissa de que Deus deveria regenerar a humanidade porque esta estava manchada pelo pecado original. Porém, além do pecado original dos primeiros pais, também estava sustentada pela maldade das gerações originadas de Caim, o criador da cidade Terrena.²⁸⁴ Para o bispo de Hipona, o pecado ganha realce com Caim, pois – ao contrário de seu pai

²⁷⁷ *De Ciu. Dei* XV, 4.1.

²⁷⁸ O'DALY, G. *Augustine's City of God: a Readers's Guide*. Oxford University Press, 1999, p. 161.

²⁷⁹ Id. *Ibid.*

²⁸⁰ Id. *Ibid.*

²⁸¹ Essa massa é descrita pelo apóstolo Paulo correspondente à passagem bíblica de Rm 9:21, a qual o oleiro pode fazer sua obra a partir da massa, e separá-la em vasos de barro, onde haverá vasos constituídos da parte boa da massa, e a haverá vasos em que serão depositadas a parte ruim da massa. Agostinho insiste nesta passagem com alusão às duas cidades e contrapõe a visão de Orígenes em que o oleiro faz sua obra com a mesma massa e por isso todos são iguais. Cf. O'DALY, G. op. cit., p. 161; igualmente FREDRIKSEN, P. op. cit., p. 108.

²⁸² O'DALY, G. op. cit., p. 161.

²⁸³ Cf. supra, nota 262, p. 114.

²⁸⁴ *De Ciu. Dei* XV, 17, 18, 21, 22, 23, 24 e 25.

Adão, preso à terra pelo trabalho, “colhendo os frutos do seu suor²⁸⁵” – projeta-se como a imagem criadora de algo mais: o poder.

Ao explorar a figura de Caim como metáfora da *Ciuitas Terrena*, Agostinho a utiliza como forma de expressar caqueticamente seu discurso apologético.²⁸⁶ Já, Abel, prefigura a catequese agostiniana daquele que se entrega a Deus, como prova de sua obediência. Portanto, uma chave de leitura interessante para pensar essa relação do ser-criatura com o ser-criador em Agostinho, i.e. a obediência. Ela é a expressão típica do comportamento do cristão que se quer afastar do pecado. Para Agostinho, o bom cristão deve inclinar seu ser de criatura para o criador, sem questionar a divindade. “Não discuto contigo, porque ‘se te lembrares de nossos pecados, Senhor, quem suportará teu olhar?’”²⁸⁷

O tema da obediência é, por sinal, muito presente em *A Cidade de Deus*. Para compreendermos esse tema, Agostinho discorre sobre as gerações descritas no livro do Gênesis, desde Adão e Eva, passando por Caim e Abel, até chegar a Noé. Com atenção maior voltada para este último, descrito como a expressão da primeira obediência ao criador, contrapõe ao comportamento do primeiro casal, marcado pela desobediência.

Na análise das gerações, Agostinho utiliza as expressões *procursus* e *excursus* para explicar o ritmo das temporalidades em sua teologia da história. As gerações que se seguiram a partir dos primeiros pais designam, como metáforas, o curso dessas temporalidades. Uma geração caracteriza a temporalidade contínua e progressiva [*procursus*]. Essa ação progressiva é o curso temporal da *Ciuitas Dei*, a qual Agostinho chama de “cidade peregrina na Terra”,²⁸⁸ cujo transcurso será passageiro, pois seu destino é o mundo vindouro. A outra geração caracteriza o curso retrospectivo [*excursus*], preso a este mundo, arraigado à Terra. Esse é movimento desencadeado pela *Ciuitas*

²⁸⁵ Gn 3:19.

²⁸⁶ VAN OORT, J. op. cit., p.193ss.

²⁸⁷ *Conf.* I, 1. 6.

²⁸⁸ *De Ciu. Dei* XV, 15.

Terrena, que não chegará ao Juízo Final. Ela não será salva; sua escatologia reside na danação infernal.

Nesse sentido, é interessante como Agostinho elabora esses ritmos de temporalidade, utilizando os quadros geracionais descritos no livro do Gênesis. Embora os primeiros humanos sejam o casal Adão e Eva, Agostinho parte das árvores genealógicas de Caim e de seu irmão Set, substituto de Abel, assassinado por Caim. Ele explica que Caim significa “posse”.²⁸⁹ Por sua vez, o filho de Caim, Enoc, significa “dedicação”.²⁹⁰ Dessa forma, Agostinho explica porque a configuração da *Ciuitas Terrena*, fixada à Terra, é presa, voltada para si mesma. O seu curso é retrospectivo, sem esperança no futuro. Ela é, pois, a cidade da *mortalidade*.²⁹¹ Do outro tronco da linhagem, Set significa “ressurreição”,²⁹² sendo então a prefiguração de Cristo. Dessa maneira, a geração de Set é a expressão da cidade peregrina, que não está presa ao mundo, mas é a cidade dos justos de Deus que alcançarão a salvação. Essa cidade tem o curso temporal contínuo porque está associada à expectativa da vinda gloriosa de Cristo; por isso, chamada de cidade da *esperança*.²⁹³

Ademais, a partir do Livro XV, Agostinho discorre, também por meio das gerações nas narrativas do Gênesis, sobre as alegorias relacionadas à prefiguração de Cristo e da Igreja. Nelas, analisa o simbolismo numérico, típico da tradição judaica, estabelecendo uma relação simbólica do número de gerações iniciadas em Caim e Set, até Noé. Elas representam a perspectiva teleológica da história em Agostinho; entre Caim, a linhagem do fundador da cidade terrena, e Noé há 11 gerações, sendo a última de uma mulher, Noema, filha de Lamec. Para ele, 11 é o número do pecado, pois extrapola o número 10, o decálogo, isto é, “os 10 Mandamentos de Deus”, resultando portanto como ponto final, a chegada à cidade terrena, do mundo de pecado.²⁹⁴ Por coincidência, a geração termina em uma mulher, prefigurando, dessa maneira,

²⁸⁹ *De Ciu. Dei* XV, 16.

²⁹⁰ *De Ciu. Dei* XV, 16.

²⁹¹ *De Ciu. Dei* XV, 21.

²⁹² *De Ciu. Dei* XV, 16.

²⁹³ *De Ciu. Dei* XV, 21.

²⁹⁴ *De Ciu. Dei* XV, 20.

a autora inicial da entrada do pecado no mundo. Agostinho destaca que o significado de Noema é, curiosamente, “voluptuosidade”.²⁹⁵ Já entre Set e Noé há 7 gerações, o número da perfeição; o ponto de chegada é a Arca da Aliança, construída por Noé, remetendo-se à Jerusalém Celeste, que prefigura a Igreja de Cristo.²⁹⁶

Todavia, Agostinho demonstra preocupação quanto à narrativa do Gênesis com relação às gerações citadas no Gn 4 e 5. Ele constatou que na narrativa genealógica relatada em Mt 1:1-16 não há precisão, uma vez que os primogênitos foram omitidos pelo que conclui que tal omissão se deve a que Mateus não se importou com a primogenitura, mas com o fluxo geracional que permitiu descrever a genealogia iniciada em Abraão até chegar a Davi e, deste, a Jesus.²⁹⁷ Igualmente, o mesmo raciocínio se aplica para Gn 4. Agostinho conjectura que no livro do Gênesis o autor também possa ter omitido os primogênitos a fim de que o fluxo geracional chegasse com precisão até Noé.²⁹⁸ Esses fluxos geracionais, alegoricamente narrados, para Agostinho, estão em conexão entre os filhos da promessa e o seu Criador. O fluxo segue somente em razão de os herdeiros da geração de Set, símbolo da Cidade de Deus, serem os filhos cujo comportamento está intimamente ligado à ideia da obediência. Ela é vista como a expectativa da chegada à *Ciuitas Dei*.

Assim, a obediência como discurso está representada também em várias passagens do Antigo Testamento, as quais certamente influenciaram o bispo de Hipona.²⁹⁹ Ela significa, em Agostinho, a postura moral das criaturas, as

²⁹⁵ Aqui Agostinho vincula a dimensão teológica da mulher à condição daquela que introduziu o pecado no mundo. Noema é colocada como a continuadora da ação maléfica de Eva; é a dimensão da volúpia sexual, pois Agostinho aponta que na cidade Terrena a beleza corpórea da mulher seduz o homem ao amor frívolo carnal, desviando do amor autêntico que é Deus, o amor eterno. “Os filhos de Deus ficaram presos pelo amor às filhas dos homens e, para casarem com elas, sujeitaram-se aos costumes da sociedade terrena e abandonaram a piedade que guardavam na sociedade santa”. *De Ciu. Dei* XV, 22.

²⁹⁶ *De Ciu. Dei* XV, 20.

²⁹⁷ Agostinho salienta que a omissão da primogenitura está também associada a ideia da puberdade tardia. Isto equivale a interpretar que os filhos de Abel tiveram filhos em idades bem avançadas.

²⁹⁸ Salientando que Noé é herdeiro da geração de Set. Gn 5:1-30.

²⁹⁹ Nota-se uma série de narrativas no Gênesis bem como em outros textos do Antigo Testamento dessa relação direta do criador com a criatura, em que Deus prova a fé dos filhos bons da Terra através da ação da obediência. Por exemplo, como em Noé que construiu a arca

quais se juntam, para obedecer ao Criador. E quando essas criaturas não fazem a vontade de Deus, sofrem alguma admoestação como vimos na narrativa: “A ira de Deus não é nele turbação do ânimo, mas o juízo pelo qual castiga o pecado.”³⁰⁰

Narrativas como essa, constitutivas do gênero literário judaico, foram incorporadas à lógica discursiva agostiniana. Desse modo, essa ideia é recorrente em *A Cidade de Deus*. No seu cap. 16, por exemplo, Agostinho lança luz sobre a figura de Noé como, entre vários personagens, o sujeito cuja relação com o divino é marcada pela ação da obediência face ao iminente dilúvio que submergirá a Terra. A narrativa do dilúvio é apropriada por Agostinho para designar uma nova fase da história humana a qual deveria iniciar com o objetivo de que toda a humanidade, impregnada pelo pecado dos primeiros pais, fosse regenerada mediante a construção de uma nova ordem. Os sujeitos da história humana, nesta lógica discursiva, estão a serviço da entidade divina. A figura de Noé é a expressão mediadora da vontade divina. Ele recebe a orientação de que a humanidade deve ser regenerada e o meio utilizado para a regeneração do mundo é a violência provocada pelo dilúvio que afogará todos os que não foram escolhidos se para protegerem na Arca, a qual, para Agostinho, prefigura a Igreja:

O mandar de Deus a Noé, homem justo e, segundo a fidedigna expressão da Escritura, perfeito em sua geração (não com a perfeição que a imortalidade os cidadãos da Cidade de Deus há de igualar os anjos de Deus, é verdade, mas com a perfeição de que são capazes nesta peregrinação), que construa uma arca para nela escapar à devastação do dilúvio com os seus, com a mulher, filhos, noras e os animais que por ordem de Deus também fez entrar na arca, é, sem

para sua geração não ser destruída pelo dilúvio (Gn 6:14-16); em na ordem dada a Abraão para sacrificar seu filho como prova de fé (Gn 22:1-2); em Moisés no recebimento da Tábua dos 10 Mandamentos (Ex 19:9-13); em Naamã ao obter a cura da lepra (2 Rs 5:9-14); aos três jovens que se recusam a adorar o deus de Nabucodonosor e morreram na fornalha (Dn 3:12-23); em Jó que se submeteu a todo sofrimento atormentado pelo diabo (Jó 1:1-22).

³⁰⁰ *De Ciu. Dei* XV, 25 (PL 41, 472). Do original: “*Tra Dei non perturbatio animi eius est, sed iudicium quo irrogatur poena peccato*”.

dúvida, figura da Cidade de Deus peregrina neste mundo, quer dizer, da Igreja, que se salva pelo lenho de que pendeu o mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus.³⁰¹

A Igreja está metaforicamente associada à Arca. Portanto, como a arca representou a proteção aos escolhidos contra o dilúvio, a Igreja representa a nova arca que protegerá os escolhidos contra o novo dilaceramento do mundo no dia do *Armagedon*. Com a segunda vinda gloriosa de Cristo, salvar-se-ão todos aqueles que se mantiveram obedientes à Igreja. Essa prefiguração teológica que associa a arca à Igreja mostra como Agostinho se valeu do Antigo Testamento e de suas alegorias, para construir um discurso cujo teor está fundamentado no Novo Testamento, em razão de ser a Igreja a propagadora da mensagem de Cristo. Para Agostinho, a arca será construída por Cristo, muitos serão avisados, embora poucos ouçam o chamado. É um aviso que o velho bispo dava com frequência em seus sermões na sua diocese, por acreditar que essas figuras alegóricas eram recursos bastante persuasivos.

Nessa perspectiva, Agostinho salienta que não se trata apenas de alegorias, mas a interpretação do real projeto de Deus para a humanidade. Ou seja, as alegorias não são apenas metáforas vãs, mas é a própria história da humanidade em jogo. É uma interpretação preenchida por camadas discursivas:

Ninguém deve, todavia, pensar que tais coisas foram escritas à toa, que aqui se deve buscar unicamente a verdade histórica, sem nenhuma significação alegórica, ou que, pelo contrário, negando a historicidade, se diga serem puras alegorias, que, sejam quais forem,

³⁰¹ *De Civ. Dei* XV, 26 (PL 41, 472). Do original: “*Iam uero quod Noe homini iusto, et sicut de illo Scriptura ueridica loquitur, in sua generatione perfectio. (non utique sicut perficiend sunt ciues ciuitatis Dei in illa immortalitate, qua aequabuntur Angelis Dei, sed sicut esse possunt in hac peregrinatione perfecti), imperat Deus, ut arcam faciat, in qua cum suis, id est, uxore, filiis, et nuribus, et cum animalibus, quae ad illum ex Dei praecepto in arca ingressa sunt, liberaretur a diluuii uastitate; procul dubio figura est peregrinantis in hoc saeculo ciuitatis Dei, hoc est Ecclesiae, quae fit salua per lignum, in quo pependit Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.*”

não contêm nenhuma profecia da Igreja. Quem, de juízo perfeito, sustentará haverem sido, sem finco concreto, escritos livros, durante milhares de anos conservados com tanta religiosidade e tão esmerada ordem de sucessão, ou dever-se considerar neles o histórico apenas?³⁰²

Posto isso, percebemos que Agostinho construiu todas essas narrativas em *A Cidade de Deus* como forma de vincular a Antiga Aliança à Nova. Ou seja, a legitimidade da Igreja para Agostinho advém da vontade divina, desde as primeiras gerações da humanidade, com destaque para a de Set até Cristo. Por isso, essa estratégia discursiva de Agostinho foi indispensável para a Igreja granjear mais legitimidade frente ao Império já erodido. Para ele, o tempo da Cidade Terrena estava marcado pela tormenta do pecado, das guerras, da maldade. Essa tormenta tinha como causa as hostes pagãs que avançavam no interior do Império, bem como na África, onde ele residia.

O discurso de Agostinho serviu para legitimar a Igreja como a organização de salvaguarda da tradição cristã no mundo. Seu discurso também é reflexo de sua historicidade; presenciava as profundas mudanças que ocorriam na sua experiência temporal. Recorramos, novamente à *A Cidade de Deus*, para demonstrarmos a legitimidade do poder (*potestas*) da Igreja, enquanto meio de atuação política.

3.2.3. *Ciuitas Dei e a “Igreja de Cristo”*

Para analisar o discurso de Agostinho sobre a Igreja temos que observar a composição argumentativa das duas Cidades, quanto ao seu arranjo. Do ponto de vista alegórico, conforme analisamos, existe a relação da Cidade de

³⁰² *De Ciu. Dei* XV, 27 (PL 41, 472). Do original: “*Non tamen quisquam putare debet, aut frustra haec esse conscripta, aut tantummodo rereum gestarum ueritatem sine ullis allegoricis significationibus hic esse quaerendam; aut e contrario haec omnino gesta non esse, sed sola esse uerborum figuras; aut quidquid illud est, nequaquam ad prophetiam Ecclesiae pertinere. Quis enim nisi mente peruersus, inaniter scriptos esse contendat libros per annorum millia tanta religione et tam ordinate successionis obseruantia custoditos, aut solas res gestas illic incluendas?*”

Deus com a Igreja, a fim de que se legitime como canal de salvação dos pecados da humanidade. Contudo, percebemos que o arranjo da forma como Agostinho o fez não configura um dualismo simples.

Observa-se na dinâmica da *Ciuitas Terrena* e da *Ciuitas Dei* bastante sutileza, um dualismo complexo, apesar de esquemático. A complexidade manifestada nesse dualismo relaciona-se à literalidade discursiva. Os estudos que se debruçam sobre essa discussão propõem diferentes análises, com diferentes resultados. Os estudos incidem sobre a especificidade à qual se refere Agostinho quanto à terminologia de ambas as cidades, uma vez que podem ser interpretadas como estruturas políticas, equiparando-as ao Estado e à Igreja, respectivamente, à *Ciuitas Terrena* e à *Ciuitas Dei*; ou podem ser interpretadas como apenas comportamentos humanos experienciados na Terra na expectativa da vinda gloriosa de Cristo, portanto, uma interpretação escatológica.

O historiador Johannes Van Oort explica que *A Cidade de Deus* é marcada pelo excessivo uso da antítese como figura de linguagem para expor a lógica discursiva das duas cidades. A linha de raciocínio de Agostinho está sedimentada em duas dimensões que se contraditam a todo o momento. Por exemplo, quando ele faz a crítica aos pagãos, utiliza o pronome “eles”, e quando faz a defesa dos cristãos utiliza o pronome “nós”.³⁰³ Além desse exemplo, Van Oort extraiu uma sequência de antíteses que esclarecem quanto à natureza das duas cidades:

Cidade de Deus	Cidade do Demônio
Cidade celestial	Cidade terrena
Cidade eterna	Cidade temporal
Cidade dos fiéis	Cidade dos infiéis

³⁰³ VAN OORT, J. op. cit., p. 115.

Cidade moral	Cidade imoral
Cidade santa	Cidade perversa ³⁰⁴

Ademais, quanto às características das duas cidades:

Geração sobrenatural	Geração natural
Eternidade	Temporalidade
Eternidade	Efemeridade
Humildade	Orgulho
Obediência	Desobediência
Amor a Deus	Amor próprio
Adoração ao Deus verdadeiro	Adoração de ídolos
Vivência conforme o espírito	Vivência conforme a carne ³⁰⁵

Para Van Oort, portanto, esse caráter antitético da obra exprime a perspectiva idealística de Agostinho, sendo uma espécie de metanarrativa de sua teologia da história, que será percorrida pela humanidade. Por conseguinte, Van Ort esclarece que o aspecto progressivo da temporalidade histórica de Agostinho é alegórico.³⁰⁶

Todavia, Scholz centra seu argumento na perspectiva escatológica da Cidade de Deus. Para ele, as duas cidades não são expressões meramente alegóricas como parecem. Essas duas cidades são entidades, que expressam a ideia de estruturas de poder, qual seja, Igreja e Estado, e que a caminhada da Igreja, neste mundo terreno, está direcionada teleologicamente ao Juízo

³⁰⁴ Idem, p. 116.

³⁰⁵ Id. Ibid.

³⁰⁶ Id. Ibid.

Final.³⁰⁷ Scholz esclarece que a linguagem de Agostinho é de fato composta de metáforas e alegorias, porém, estas constituem um estilo persuasivo para convencer seus interlocutores.³⁰⁸

Há controvérsias quanto à expressão metafórica, porque algumas explicações apontam no sentido de que, para Agostinho, a Igreja seria na verdade a Cidade de Deus. Journet, por exemplo, é categórico ao afirmar essa interrelação dos conceitos nesse sentido: “[...] a Igreja é a Cidade de Deus – sob seu duplo aspecto, primeiro peregrino depois glorioso, a Igreja e a Cidade de Deus coincidem. [...] Tal é o pensamento de Agostinho”.³⁰⁹ Concordamos parcialmente com tal afirmação, porque as fontes, como tentamos até agora demonstrar, não deixam claro que a Cidade de Deus é a Igreja, sobretudo, no sentido da Igreja hierárquica. Por outra via, Marrou tem uma perspectiva que vai ao encontro dessa dimensão alegórica, e por sua vez metafísica da Igreja:

Ela é, sem dúvida, a Igreja dos predestinados e dos Santos, cujo fim escatológico Agostinho contempla pela fé e em esperança. Mas esse conceito não se esgota na pura Igreja escatológica, ela, se realizada, empiricamente, na História, pelo instrumento querido de Deus, da Igreja, hierárquica e sacramental, fundada por Cristo.³¹⁰

Gilson concorda com Marrou ao expor que as duas cidades se justapõem como entidades que se complementam, uma espécie de expressão mística da Igreja hierárquica:

Mas, a despeito de uma vida aparentemente comum, os dois povos que coabitam a mesma cidade terrestre jamais se misturam verdadeiramente. Os cidadãos da cidade celeste vivem com os outros,

³⁰⁷ SCHOLZ, H. op. cit., p. 70.

³⁰⁸ Id. Ibid.

³⁰⁹ JOURNET, C. Cit: RAMOS, F. M. T. *A ideia de Estado na doutrina ético-político de S. Agostinho: um estudo do epistolário comparado com a De Ciuitate Dei*. São Paulo: Loyola, 1984, p. 256.

³¹⁰ MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin...* op. cit., pp. 343-344.

mas não como os outros; ainda que exteriormente realizem os mesmos atos, realizam-nos com um espírito diferente. Para aqueles que vivem a vida do homem velho, os bens da cidade terrestre são fins dos quais eles fruem; para os que, nessa cidade, levam a vida do homem novo, nascido da Graça, os mesmos bens são apenas meios que eles usam reportando-os a seu verdadeiro fim.³¹¹

Com efeito, essas argumentações expressam o debate sobre o estilo que Agostinho utilizou para a estruturação de sua interpretação da história.³¹² Contudo, não devemos esquecer que *A Cidade de Deus* é uma obra escrita no decorrer de mais de uma década e que diversas situações influenciaram o velho bispo ao longo da sua escrita. Duchow, por exemplo, explica que a obra pode ter sofrido influência da doutrina maniqueísta, porque a ideia das duas cidades foi construída a partir da obra de Ticônio, o donatista, tão combatido pelos seus pares.³¹³ Isso leva a concluir, que apesar de convertido ao Cristianismo, a Teologia de Agostinho estaria fundamentada em elementos do maniqueísmo, devido ao longo tempo de sua filiação à seita. Van Oort, porém, diverge dessa ideia por acreditar que não há elementos suficientes nas fontes que possam de fato comprovar essa influência maniqueísta.³¹⁴ Para ele, uma das principais preocupações de Agostinho face ao maniqueísmo era desabilitar o mal enquanto um *ser* e, portanto, chegando radicalmente afirmar que o “mal enquanto uma entidade não existe”.³¹⁵ Ademais, Agostinho no Livro XVIII explora as profecias que anunciam Cristo e a sua Igreja, sempre em linguagem alegórica:

Escuta ó filha, considera, presta ouvido atento e esquece teu povo e a casa de teu pai. E o Rei mais se enamorará de tua beleza, porque é o

³¹¹ GILSON, E. op. cit., p. 344.

³¹² Para maiores referências sobre a discussão a respeito da Igreja na Cidade de Deus podem ser vistas em GILSON, E. *Evolução da Cidade de Deus*. São Paulo: Herder, 1965.

³¹³ DUCHROW, U. *Christenheit und Weltverantwortung: Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*. Stuttgart, 1970, p. 229.

³¹⁴ VAN OORT, J. op. cit., p. 113.

³¹⁵ Idem, p. 114.

Senhor teu Deus, a quem todos hão de adorar. As filhas de Tiro virão com donativos e apresentar-te-ão humildes súplicas todos os poderosos do povo. No interior está a principal glória ou luzimento da filha do Rei; cobre-a vestido com vários adornos e recamado de franjas de ouro. *Serão apresentadas ao rei as virgens que hão de formar o séquito dela; à tua presença serão trazidas suas companheiras. Conduzidas serão com festas e regozijo; ao templo ou palácio do Rei serão levadas. Em lugar de seus pais, nascer-te-ão filhos, que constituirás príncipes sobre a terra e conservarão por todas as gerações a memória de teu nome. Eis por que os povos te cantarão louvores eternamente pelos séculos dos séculos.*³¹⁶ [grifos meus]

Não se trata de “mulheres comuns”, mas referências à Igreja. Essa interpretação é a confirmação de que ela já estava presente desde os tempos anteriores à Nova Aliança. As referências às características femininas, como pureza e virgindade, são expressões para designar o oposto da primeira referência feminina, Eva, autora do primeiro pecado. A Igreja também é apresentada como uma *mulher casta* preparada para o “noivo”. Além disso, o uso das metáforas “príncipes”, “palácio”, “esposa do Rei”, expressões mencionadas pelo profeta Isaías, seriam também evidências antigas da Igreja como “partícipe do poder”.³¹⁷

Essa imagem profética empregada por Agostinho, a partir dos textos dos profetas³¹⁸, é um recurso persuasivo muito interessante para estabelecer a legitimidade divina da Igreja, relacionando-a às alegorias das diversas gerações da Antiga Aliança, desde os primeiros filhos da criação. Por esta

³¹⁶ *De Ciu. Dei XVII, 16. 2 (PL 41, 549). Do original: “Audi, filia, et uide et inclina aurem tuam, et obliuiscere populum tuum et domum patris tui; quoniam concupiuit rex speciem tuam, quia ipse est Deus tuus. Et adorabunt eum filiae Tyri in muneribus; uultum tuum deprecabuntur diuites plebis. Omnis gloria eius filiae regis intrinsecus, in fimbriis aureis circumamicta uarietate. Afferuntur regi uirgines post eam, proximae eius afferentur tibi. Afferentur in laetitia et exultatione; adducentur in templum regis. Pro patribus tuis nati sunt tibi filii; constitues eos principes super omnem terram. Memores erunt nominis tui in omni generatione et generatione. Propterea populi confitebuntur tibi in aeternum et in saeculum saeculi.”*

³¹⁷ *De Ciu. Dei XVIII, 29.2*

³¹⁸ Além da profecia de Isaías para interpretar o anúncio profético da Igreja, Agostinho explora outros profetas tais como Miqueias, Joel e Jonas. Cf. *De Ciu. Dei XVIII, 30*; profecias de Daniel e Ezequiel, *De Ciu. Dei XVIII, 34*.

razão, para ele, a Igreja estava em gestação há séculos. Essa ilustração remete à ideia, de viés platônico, da Igreja preexistente por toda a eternidade, que precisava se materializar desde a origem da criação humana. A partir do momento em que o pecado entrou no mundo, Agostinho salienta a necessidade da presença da Igreja, que embora tenha sido estabelecida por Cristo, já estava fecundada o princípio da humanidade.

Agora, cabe saber qual Igreja Agostinho se referia. Nos textos proféticos ela não aparece claramente, como tampouco em *A Cidade de Deus*, fica evidente o tipo de Igreja que ele tanto menciona. O discurso para referir-se à Igreja está fundamentado em uma *linguagem espiritual*.³¹⁹ A “Igreja espiritual” de Agostinho, metafisicamente, é a imagem que legitima a Igreja hierárquica enquanto “poder visível de Cristo” na *Ciuitas Terrena*. A Igreja da *Ciuitas Terrena* também é constituída de homens e mulheres pecadoras, pelo que, o pecado também está dentro da *Ecclesia*, isto é, da Igreja hierárquica.

Em última análise, a *imagem* da Igreja é, essencialmente, espiritual. Ela não é constituída de humanos da *Ciuitas Terrena*, transmissores do pecado original. Ela é “casta”, “pura” e “virgem” constituída dos “eleitos”. Isso equivale a afirmar que na lógica discursiva de Agostinho há um *arquétipo de Igreja*, que a todo o momento é prefigurado por ele em *A Cidade de Deus*. E esse arquétipo está contrastado entre as duas cidades terrestres Jerusalém (*Ciuitas Dei*) e Babilônia (*Ciuitas Terrena*). Para Agostinho, explica Van Ort, Babilônia significa “confusão”, pois os homens ao cometerem o pecado de tentar se aproximar de Deus por meio da Torre de Babel, foram punidos com o castigo de não se compreenderem mutuamente; começaram a falar em línguas distintas, gerando o caos.³²⁰ E Jerusalém é a cidade daqueles que estão na expectativa da

³¹⁹ Por certo, é possível verificar que Agostinho também compara a Igreja com a cidade de Sião, dando-lhe um caráter mais concreto, uma vez que a cidade de Jerusalém, indubitavelmente, está associada a uma dimensão espiritual, ou seja, a *Ciuitas Dei*. De qualquer forma, cidade de Sião é a cidade dos Santos como aparece em Ap. Aqui não deixa claro o caráter de Sião, qual era a composição desta cidade, seus agentes e seu destino na trajetória escatológica rumo ao Juízo Final. Cf. VAN OORT, J. op. cit., p. 122. *De Ciu. Dei* XIX, 11.

³²⁰ VAN OORT, J. op. cit., p. 121.

vinda gloriosa de Cristo; é a cidade peregrina que não tem seu sentido fixado no mundo terreno, destinada à morada eterna.³²¹

Esse conjunto de elaborações venceu nos fóruns de debates de que Agostinho participou, frente aos seus adversários. O partido católico tomou essas formulações como as respostas para desarmar os grupos ameaçadores da ortodoxia. Por essa razão, sem esquecer as elaborações dos teólogos predecessores de Agostinho, a Igreja incorporou as ideias agostinianas à sua doutrina, no século IV. Com isso, assinalamos que Agostinho tinha inequívoca clareza de seu discurso como meio intelectual para dar sentido à importância política da Igreja hierárquica. O dualismo das duas cidades, formulado por ele, possibilitava a qualquer espírito, dotado minimamente das ferramentas intelectuais da tradição clássica, enfrentar qualquer discurso supostamente herético. O binômio *Ciuitas Terrena-Ciuitas Dei*, de Agostinho, pode-se dizer, *grosso modo*, que se tornou um modelo para explicar a historicidade do mundo cristão, por meio da sua teologia da história. Assim, toda explicação histórica de Agostinho, concernente à Igreja, se enquadra numa lógica totalizante. Por conseguinte, apesar da Igreja hierárquica não ser para Agostinho sinônimo da *Ciuitas Dei* no mundo humano, mas ao contrário, parte do “mundo dos pecadores”, regida por “homens pecadores” – por isso representada na dupla faceta de “santa”/“pecadora” – ainda assim ela se credenciava como a *única* instituição legítima no mundo Antigo, como sinal visível da Graça, pela qual o homem escolheria o “verdadeiro caminho” a fim salvar-se do pecado. Pode-se dizer, do ponto de vista discursivo, que o destaque aqui não é a estrutura física, mas o sentido que Agostinho quis atribuir à *Igreja*. É desse modo que o discurso do pecado agostiniano deve ser entendido em *A Cidade de Deus*. Nela, seja como linguagem alegórica, seja como perspectiva histórica, independentemente da discussão do dualismo, progressivo ou retrospectivo, deve-se sublinhar a dimensão de historicidade de Agostinho quanto à sua explicação da Igreja como elemento constitutivo de poder, e dessa forma, autoridade para ser de fato, o único canal de “redenção na história humana”.

³²¹ Idem, p. 122.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo teve por objetivo desvelar o discurso do pecado em Agostinho, entre os séculos IV e início do V, ambientado na África, apontando-o como veículo legitimador do poder da hierarquia do episcopado. A Teologia agostiniana, fortemente influenciada pela filosofia neoplatônica, inseriu o credo católico do *peccatum originale* na História. A própria doutrina do pecado padecia de vários entraves teológicos, à época, para se consolidar como “doutrina eterna” do magistério dos papas. Foi o discurso do pecado de Agostinho que possibilitou que as propostas doutrinárias opostas à hegemonia do partido católico, que marcaram os debates teológicos, fossem consideradas heréticas.

Neste sentido, inicialmente, procuramos apresentar as querelas nas quais Agostinho se envolveu, como detentor do “discurso autorizado” da ortodoxia – também em processo de legitimação –, debatendo e desconstruindo os discursos cristãos “não autorizados” espalhados pelo mundo mediterrâneo, principalmente na África. Assim, foi possível destacar o Donatismo e o Pelagianismo.

O Donatismo, a princípio, não foi considerado um movimento herético, mas cismático, cuja interpretação da Teologia do pecado divergia frontalmente da ortodoxia. Tal movimento se destacava como “porta-voz” da “verdadeira doutrina” católica, à luz dos textos e fundamentações de Cipriano. Para os donatistas, como demonstramos, não era aceitável que clérigos considerados *traditores* ministrassem sacramentos e falassem em nome de Cristo e da Igreja. Agostinho fez um esforço para desmobilizar as investidas do Donatismo, sedimentando o discurso da “unidade da Igreja”, recorrendo a punições severas, como, por exemplo, a excomunhão, mas sem deixar de lado o pragmatismo que mantinha a porta aberta para reinserir a parte dividida da Igreja no seio da ortodoxia. O bispo de Hipona faz uso da teologia da Graça para atingir o movimento “purista” do Donatismo, que defendia somente o

estado de pureza dos sacerdotes como garantia da validade dos sacramentos. Agostinho tinha consciência que a questão da pureza dos ministros enfraqueceria drasticamente a autoridade moral da Igreja, uma vez que o purismo por excelência não era possível e, ao mesmo tempo, tornaria a Igreja notadamente ascética, longe da sociedade, porque não poderia se vincular com “práticas pecaminosas”. Ao mesmo tempo, o próprio Donatismo, depois da morte do bispo Donato, padecia da falta de liderança e enfrentava muitas divisões internas, quais sejam: os maximianistas, os primianistas, os parmenianos etc. No cálculo político de Agostinho, dividir a Igreja era dividir a cristandade frente ao Estado romano. E ao mesmo tempo, o próprio Estado romano, por meio do imperador Constantino, tinha clareza que dividir a Igreja era enfraquecer também o Estado romano. Assim, além das investidas teológico-discursivas de Agostinho, que nortearam os sínodos e concílios na expulsão dos “cismáticos”, também houve participação direta do Estado romano, que desejava conter qualquer ameaça que viesse desestabilizar o Império. Tal ação se aplicava, sobretudo, a uma facção donatista, conhecida como *Circumcelliones*, constituída por grupos de camponeses pobres, fanáticos, com práticas violentas – como eram descritos à época, que causaram muitas insurreições e assassinatos. No percurso do debate e da produção de textos teológicos apresentados, vale destacar as historicidades do próprio Agostinho que, de um jovem que se deleitava com os prazeres da carne, tornou-se o “fervoroso” bispo “combatente” da Igreja. A experiência de enfrentamento ao cisma donatista credenciou-o para debater com outro movimento classificado como herético: o Pelagianismo.

Diferentemente do Donatismo, o Pelagianismo não foi um movimento constituído por membros da alta hierarquia da Igreja. Seu líder, Pelágio, era um monge asceta, destituído de qualquer cargo eclesiástico, formulador de uma teologia moral do pecado, cuja fundamentação se assentava em uma lógica “meritocrática”. Pelágio viveu parte de sua vida na Itália e outra parte na África, onde granjeou grande número de seguidores e de admiradores. Em seus textos, defendia que o ser humano poderia viver sem pecado, mediante

esforço individual, através de um asceticismo radical. De acordo com ele, até mesmo o batismo poderia ser dispensado, por ser apenas simbólico. Para o bispo de Hipona, o Pelagianismo desafiava a ortodoxia, uma vez que a negação da necessidade direta da Teologia da Graça poderia criar um embaraço para a cristandade. O fator primordial da morte de Cristo na Cruz foi a redenção dos pecados da humanidade, cuja depositária era a Igreja. Negar a Teologia da Graça era negar a necessidade da redenção e, por conseguinte, destituir a Igreja de sua identidade genuinamente cristã. O Pelagianismo, se fosse o projeto vencedor, tornaria sem sentido toda a estrutura eclesiástica da Igreja. Caracterizá-lo como heresia e condená-lo era tarefa urgente a ser realizada, conforme preconizava o bispo de Hipona. Negligenciar o Pelagianismo, ao que parece, era negligenciar a própria existência da Cristandade por meio da Igreja. A pena de Agostinho novamente foi utilizada a serviço do projeto da ortodoxia, portanto, do poder, deslegitimando os discursos pelagianos como autenticamente “pecaminosos”. E o aspecto interessante é que diante de tudo isso, parte do episcopado se sentiu atraído pelo Pelagianismo, sobretudo, como forma de resistência a Roma, em duplo sentido: o bispado e o império.

Na sequência, procuramos demonstrar as bases teológicas do discurso do pecado de Agostinho. E ali a tradição “pagã” helenística foi crucial para a formação do discurso agostiniano. Não foi nosso objetivo adensar a interpretação teológico-filosófica da doutrina do pecado, com suas premissas, métodos, exórdios etc., mas demonstrar que ao longo da formatação do próprio discurso do pecado, o bispo de Hipona foi moldado por suas historicidades, determinantes na elaboração da sua doutrina, desde a influência dos neoplatônicos, dos maniqueus, até do próprio Cristianismo, por meio de Ambrósio, seu preceptor e que o introduziu na Teologia Paulina. Ademais, a inexorabilidade do pecado certamente está imbuída desta lógica: a necessidade da Igreja. Mesmo ela, diz Agostinho, sendo notavelmente constituída de homens e mulheres pecadores, é a “barca de Pedro” que conduzirá o homem, no estágio terreno, para a vida definitiva, na “cidade de Deus”. Assim, o discurso de Agostinho é portador – e aí está a novidade em relação aos demais Padres

da Igreja – da “Teologia da História”. Aqui, o dualismo de Agostinho sintetiza toda a experiência histórica humana e prepara a humanidade para um horizonte de expectativa, ou seja, o homem cuja historicidade, enraizado no tempo histórico lento, manchado pela “impureza do pecado”, para a historicidade do homem que aguarda ansiosamente a vida eterna. Era preciso, pois, legitimar o papel histórico da própria Igreja.

Finalmente, sublinhamos a relação direta das articulações episcopais, com ênfase na África, tendo como principal articulador o próprio Agostinho, expressão deste projeto maior de poder, sob os auspícios de Roma, com base na *De Civitate Dei*. Legitimar a Igreja, mesmo de rebentos pecadores que falavam em nome dela, foi o principal esforço do bispo de Hipona. Para ele, era preciso demonstrar, portanto, na “Cidade de Deus”, a existência de uma tradição que atesta a prefiguração da Igreja desde o Jardim do Éden até os finais dos tempos. Assim, nela se expressa detidamente toda a Teologia da História de Agostinho, em perspectiva teleológica, utilizando uma linguagem sistematicamente metafórica e uma estilística retórica latina. Para Agostinho, a “Cidade de Deus” não é tão somente um diálogo interno com a Igreja, mas, especialmente, como ele mesmo aponta no início da obra, um “fôlego de esperança”, frente à iminente investida dos vândalos que estavam por ocupar a África, bem como uma resposta aos “pagãos” que acusavam os cristãos de erodir o império. A pena do velho bispo parece “demover pedras” ao dar sentimento de identidade cristã, admoestando, em sua diocese, à “vigilância constante” para a “chegada do noivo”. Neste sentido, os fiéis incorporaram práticas sociais que certamente alteraram o curso da identidade romana quase que por completo para a Igreja.

Enfim, analisar um “personagem grande” como Agostinho é sempre motivo para cautela, porque são muitas as leituras e releituras, tornando-o desafiante e instigante. O presente empenho seguramente teve como esforço destacar a dimensão de historicidade de um “Agostinho político”, adstrito a um “Agostinho antropológico”, utilizando-se de um discurso moral, mas constituído das circunstâncias que compuseram a Igreja cristã de seu tempo. Portanto, as

linhas aqui expressas não tiveram pretensão de fechar a questão. Os resultados são parciais, porque embora tenhamos apresentado a dimensão discursiva a partir das historicidades de Agostinho que deram sentido à Igreja, diante de tantos conflitos e discursos, abrem-se, ao mesmo tempo, outras possibilidades de investigação como o confronto, por exemplo, do aparato discursivo de Agostinho sobre o pecado e poder, ora aqui apresentado, com outras experiências dessa natureza no Mediterrâneo Tardo-Antigo.

5. REFERÊNCIAS

5.1. Fontes

5.1.1. Obras de Santo Agostinho

SAN AGUSTÍN. *Obras completas de San Agustín. Cartas (1º)*. Texto latino Ed. por Miguel Fuertes Lanero. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. bilingue. Madri: Editorial Catolica/BAC, 1986. (Tomo VIII)

_____. *Obras completas de San Agustín. Replica a Juliano (obra inacabada). Escritos antipelagianos (5º)*. Texto latino Ed. por Miguel Fuertes Lanero. Trad. Luis de Arias. Ed. Bilingue. Madrid: Editorial Catolica/BAC, 1988. (Tomo XXXVII)

_____. *Obras completas de San Agustín. Sermones (4º)*. Texto latino Ed. por Miguel Fuertes Lanero. Trad. Pio de Luis. Ed. Bilingue. Madri: Editorial Catolica/BAC, 1983. (Tomo XXIV)

_____. *Obras completas de San Agustín. Sermones (6º)*. Texto latino Ed. por Miguel Fuertes Lanero. Trad. Pio de Luis. Ed. Bilingue. Madri: Editorial Catolica/BAC, 1985. (Tomo XXVI)

SANT'AGOSTINO. *Opere di Sant'Agostino. Contra epistulam Parmeniani libri tres. Polemica con i donatisti*. Roma: Città Nuova Editrice, 1998. (Vol. XV/1)

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus parte I*. Trad. Oscar Paes Leme. 13ª Ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2011. (Coleção Pensamento Humano)

_____. *A Cidade de Deus (Contra os Pagãos) parte II*. Trad. Oscar Paes Leme. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *A Doutrina Cristã*. Trad. Nair Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *A Graça I*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística Vol. 12)

_____. *A Graça II*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Patrística Vol. 13)

_____. *A Natureza do Bem*. Trad. Carlos Ancêde Nougé. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *A Santa Virgindade*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Patrística Vol. 16)

_____. *A Verdadeira Religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *Comentários aos Salmos – Salmos 01-50*. Trad. Monjas Beneditinas. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística Vol. 9/1)

_____. *Comentários aos Salmos – Salmos 51-100*. Trad. Monjas Beneditinas. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística Vol. 9/2)

_____. *Comentários aos Salmos – Salmos 101-150*. Trad. Monjas Beneditinas. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística Vol. 9/3)

_____. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 4ª Ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Patrística Vol. 4)

_____. *Dos Bens do Matrimônio*. Trad. Ir. Vicente Rabanal. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Patrística Vol. 16)

_____. *O Livre Arbítrio*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. 6ª ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Patrística Vol. 8)

5.1.2. Outros autores

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

CIPRIANO. *Obras de San Cipriano: tratados y cartas*. Ed. por Julio Campos. Madri: Editorial Católica, 1964.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Patrística Vol. 15).

IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. Tradução: Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística Vol. 4)

OPTATO. *Traité Contre les Donatistes*. Ed. Por Mireille Labrousse. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. (Vol. II)

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 1997.

5.2. Bibliografia Geral

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. Trad. Monjas beneditinas. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2010.

ARENDDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BERARDINO, Angelo. (dir.). *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*. Instituto Patristicum Augustinianum. Roma-Salamanca: Ed. Sigueme, 1992. (Vol. 2)

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13 – 18)*. Bauru: EDUSC, 2003. (Vol. 1)

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge and Kegan Paul. London, 1975.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno. Cosmos e história*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *A história das crenças e das ideias religiosas: de Maomé à Idade das Reformas*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. (Vol. 3)

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (orgs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2002. (Vol. 2)

_____. *Pecado*. In. ENCICLOPEDIA EINAUDI. Mithos/Logos. Sagrado/Profano. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

LOWITH, Karl. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1958.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2006.

LEEuw, Gerard van der. *Phänomenologie der Religion*. Mohr: Tübingen, 1956.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

OLIVEIRA, Waldir. *A Antiguidade Tardia*. São Paulo: Ática, 1990.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Trad. Walter O. Schlupp. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

5.3. Bibliografia Específica

ADAMS, Robert Merrihew (org.). *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

ALFLATT, Malcolm. The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine. *REAug* 20, 1974.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *L'Augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*. 2^a. ed. Paris: Vrin, 1972.

BABCOCK, William Smith. Augustine on Sin and Moral Agency. *JRE* 16, n° 1, 1988.

BATIFFOL, Pierre. *Cathedra Petri. Études d'histoire anicenne de l'Église*. Paris, 1938.

BAYNES, Norman Hepburn. *The Political Ideas of St. Augustine's De Ciuitate Dei*. London: Historical Association, 1936.

BEATRICE, Pier Franco. *The transmission of Sin: Augustine and the pre-Augustinian Source*. New York: Oxford University Press, 2013.

BELLITTO, Christopher. *The General Councils: a History of the Twenty-One Church Councils from Nicaea to Vatican II*. New York: Paulist Press, 2002.

BOMME, Robert. *La Doctrine du péché dans les écoles théologique de la première moitié du XIIe siècle*. Louvain e Gembloux, 1958.

BONNER, Gerald. *Saint Augustine of Hippo: life and controversies*. Norwich: The Canterbury Press, 1986.

BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. Univesity of California Press, 2000.

_____. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972.

_____. *Santo Agostinho: Uma Biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6^a ed. São Paulo: Record, 2011.

BURNS JR., Partout. Augustine on the Origin and Progress of Evil. *JRE* 16, n° 1, 1988.

_____. *Cyprian the Bishop*. New York: Routledge, 2002.

BURY, John Bagnell. *History of the later roman empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian*. New York: Dover, 1958. (Vol. 1)

CHABANNES, Jacques. *Saint Augustine*. New York: Doubleday, 1962.

CHADWICK, Henry. *Augustine: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

CLARK, Elizabeth. *St. Augustine on marriage and sexuality*. Washington: The Catholic University of America Press, 1996.

CORBAIN, Alan; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *Histoire de la virilité: De l'antiquité aux lumières, L'invention de la virilité*. Paris : Éditions de Seuil, 2011. (Tome I)

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do Mal na polêmica anti-maniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAMP, 2002.

DANIÉLOU, Jean. *Les Origines du Christianisme latin. Histoire des Doctrines Chrétiennes Avant Nicée*. Paris, 1978. (Vol. 3)

DELHAYE, Philippe (org.). *Théologie du péché*. Paris, Tournai, Nova York e Roma, 1960. (Tomo I)

DONNELLY, Dorothy. *The City of God: A Collection of Critical Essays*. New York: Peter Lang Publishing Inc, 1995.

DRAGON, Gilbert; GUILLEMANIN, Bernard. *Les papes d'Avignon. 1309-1376*. Paris, 1998.

DUCHROW, Ulrich. *Christenheit und Weltverantwortung: Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*. Stuttgart, 1970.

ESLER, Philip. Francis. *The Early Christian World*. London: Routledge, 2000. (Vol. 2)

GILSON, Étienne. *Evolução da Cidade de Deus*. São Paulo: Herder, 1965.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Abbud. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

EVANS, Gillian Rosemary. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995.

FERGUSON, John. *Pelagius: a historical and theological study*. Cambridge: Heffer, 1946.

FERRIER, Francis. *O problema do Mal: pedra de escândalo*. São Paulo: Paulinas, 1967.

FITZGERALD, Allan Daniels. *Augustine through the ages: an Encyclopedia*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.

FORSYTH, Neil. *The Old enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton University Press, 1987.

FREDRIKSEN, Paula. *Sin: The Early History of an Idea*. Princeton: University Press, 2012.

FREND, William Hugh Clifford. *Saint and Sinners in the Early Church*. London: Darton, Longman and Todd, 1985.

_____. *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

GROSS, Julius. *Geschichte des Erbsündedogmas: ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*. Munique e Bâle, 1960-1972.(Tome I-IV)

HAMMAN, Adalbert Gauthier. *Santo Agostinho e seu tempo*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989. (Coleção Patrística)

HEIM, Manfred. *Einführung in die Kirchengeschichte*. München: C. H. Beek, 2000.

HEYKING, John von. *Augustine and Politics as Longing in the World*. Columbia: University of Missouri Press, 2001.

JACOBS, Alan. *Original sin: a cultural history*. New York: Harper Collins, 2009.

JOLIVET, Regis. *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, Paris: Grabriel Beauchesne et Ses Fils Éditeurs, 1936.

LANDGRAF, Artur Michael. *Dogmengeschichte der Fröscholastik*. 4ª Teil. Die Lehre von der Sünde. Regensburg, 1955-1956.

LARRIMORE, Mark Joseph. *The problem of evil: A Reader*. Blackwell, 2001.

LENZENWEGER, Josef et ali. *História da Igreja Católica*. Trad. Fredericus Stein. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

LEPARGNEUR, Hubert. *O problema do mal*. In: Grande Sinal, jan/fev. 1975.

LYONNET, Stanilas. *L'homme devant Dieu : Mélanges offerts au père Henri de Lubac*. Paris : Aubier, 1963. (Vol. 1)

LUNEAU, Auguste. *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église – La doctrine des âges du monde*. Paris: Beauchesne, 1964.

MARTÍNEZ, Agustín. *San Agustín: ideario: selección y estudio*. 2ªed. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946.

MACMULLEN, Ramsay. *Voting about God in Early Church Concils*. New Haven: Yale University Press, 2006.

McBRIEN, Richard. *The Church: the evolution of Catholicism*. New York: Harper One, 2008.

MARKUS, Robert Austin. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: University Press, 1990.

MARROU, Henri-Irinée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Boccard, 1938.

_____. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

MILES, Margaret. *Desire and Delight: A New Reading of Augustine's Confessions*. New York: Crossroad, 1992.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000. (Tomo I)

_____. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000. (Tomo II)

O'CONNELL SJ, Robert. *Imagination and Metaphysics in St. Augustine*. Milwaukee: Marquette University Press, 1986.

O'DALY, Gerard. *Augustine's City of God: a Readers's Guide*. Oxford University Press, 1999.

O'DONOVAN, Oliver. *The Problem of Self-Love in St. Augustine*. New Haven: Yale University Press, 1988.

PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and Serpent*. New York: Random House, 1988.

PELIKAN, Jaroslav Jan. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago: University of Chicago Press, 1971. (Vol. 1)

PLINVAL, Georges de. *Pélage: Ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire*. Lausanne: Payot, 1943.

PORTMANN, John. *History of Sin: its evolution to today and beyond*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

PUECH, Henri-Charles. *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*. Madrid: Siruela, 2006.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A idéia de Estado na doutrina ético-político de Santo Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o De Ciuitate Dei*. São Paulo: Loyola, 1984.

RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.

RICHÉ, Pierre ; VAUCHEZ, André (org.) *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*. Paris, 1993.

RICOUER, Paul. *Le péché originel: un étude des signification*. Paris: 23, 1960.

_____. *Philosophie de la volonté. Tome II: 1.Finitude et Culpabilité 2. La Symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1988.

ROLAND-GOSSELIN, Bernard. *La morale de saint Augustin*. Paris, Marciel Rivière Éditeur, 1925.

ROLPH, Ashley. *St. Augustine: Women, Sexuality and Sin*. Disponível em: http://msrolph.com/files/Augustine_and_Women_Seminar_Paper.pdf. Acesso em 11 de agosto de 2013.

ROTELLE, John. *St Augustine. Sermons, I* (The Works of Saint Augustine. A translation for the 21st century, III.) Brooklyn, NY: New City Press/Augustine Heritage Institute, 1990.

SCHOLZ, Henrich. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte: Ein Kommentar zu Augustins De Ciuitate Dei*. Leipzig: Hinrichs, 1911.

THOMSON, Oliver. *A história do pecado*. Lisboa: Guerra e Paz, 2010.

TILLEY, Maureen. *The Bible in Christian North Africa: The Donatist World*. Minneapolis: MN, 1997.

VAN OORT, Johannes. *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*. Leiden-New York-Copenhagen-Cologne: Brill, 1991.

VANNESTE, Alfred. *Le dogme du péché original*. Louvain-Paris: Éditions Nauwelaerts, 1971.

VAUCHÉ, André (org.). *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*. Paris, 1993.

WARD-PERKINS, Bryan. *The Fall of Rome: And the End of Civilization*. New York: Oxford University Press, 2000.

WEAVER, David. From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis. In: *St. Vladimir's Theological Quarterly*. New York, 1983. (Vol. 27)

WETZEL, James. *Augustine and Limits of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

WILLS, Garry. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London: SPCK, 1950.

_____. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

ZAMPIERI, Gilmar. *O mal: um desafio ao pensar*. In: *Cadernos da Estef*. n°. 25, 2000.