

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Fabício Klain Cristofolletti

História e profecia como fundamento filosófico-religioso na pregação de  
Agostinho, presbítero de Hipona  
**(Versão Corrigida)**

São Paulo  
2015

Fabício Klain Cristofolotti

História e profecia como fundamento filosófico-religioso na pregação de  
Agostinho, presbítero de Hipona  
**(Versão Corrigida)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Lorenzo Mammi.  
A versão original encontra-se disponível na biblioteca da Faculdade.

“De acordo”, Lorenzo Mammi

São Paulo

2015

**Autor:** Fabrício Klain Cristofolletti

**Título:** História e profecia como fundamento filosófico-religioso na pregação de Agostinho, presbítero de Hipona

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

**Data de aprovação:**

**Banca examinadora**

Prof. Dr. Lorenzo Mammì (Universidade de São Paulo – USP)

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Floriano Jonas César (Universidade São Judas Tadeu)

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho (Universidade Federal de Juiz de Fora)

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira (USP)

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho (USP)

Assinatura: \_\_\_\_\_

À minha avó,  
Leonil Klain,  
e aos meus pais

## **Agradecimentos**

Ao Professor Lorenzo Mammi, pela orientação acadêmica durante o projeto, a pesquisa e a redação da tese. Agradeço todo o zelo, apoio e a confiança nesses anos de estudos de pós-graduação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela importante bolsa de três anos, assim como pela bolsa de um ano do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior, realizado em Paris na École Pratique des Hautes Études (EPHE), entre setembro de 2012 e agosto de 2013, sob a supervisão do Prof. Olivier Boulnois.

Au Prof. Olivier Boulnois, responsable pédagogique de mon séjour d'études à Paris dans la Section des Sciences Religieuses de l'EPHE, entre Septembre 2012 et Août 2013, j'exprime mes remerciements pour l'accueil dans le Laboratoire d'Études sur les Monothéismes et pour les conseils de recherche. Par rapport à ce séjour à Paris, je dois aussi remercier Christophe Valia-Kollery (EPHE), pour l'aide institutionnelle; Claudine Croyere, pour l'accueil dans la Bibliothèque de l'Institut d'Études Augustiniennes; et le Prof. Christophe Grellard (Université Paris I), pour les conseils académiques.

Aos Professores Moacyr Ayres Novaes Filho e José Carlos Estêvão, pelas importantes observações no exame de qualificação, pelas informações, por todo o estímulo acadêmico.

Aos demais professores do Centro de Estudos Patrísticos e Medievais (CEPAME), Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira, Luiz Marcos da Silva Filho, e aos colegas participantes. Dentre esses, meus agradecimentos a Arthur Klik de Lima, pelas informações institucionais e pela convivência em Paris; e a Daniel Fujisaka e Roberto Pignatari, pelo diálogo.

A Marlene de Lucena, da Comissão de Cooperação Internacional da Faculdade, ao diretor da Faculdade, Sérgio França Adorno de Abreu e às funcionárias do Departamento de Filosofia, Maria Helena, Mariê, Luciana e Geni.

Aos meus pais, à minha irmã Letícia, a José Augusto, à família Klain, à família Custódio, aos meus amigos William, Stefan, Amanda, Jeovana, Aliane, André, Schirley, Mara, Márcio, Alex, Rita, Dircéia, e à minha amada Marina Paraluppi Loureiro, obrigado por todo o apoio.

“Seul le constant recours au texte écrit  
peut empêcher de déraisonner...”

Victor Goldschmidt

*La religion de Platon, Préface*

CRISTOFOLETTI, F. K. *História e profecia como fundamento filosófico-religioso na pregação de Agostinho, presbítero de Hipona*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. 237 f.

## Resumo

Uma vez verificada certa dificuldade interpretativa quanto à proposta do *De uera religione* (vii, 13) de fundamentar a religião pela história e pela profecia, já que não se encontra nesse tratado uma lista bem definida e abrangente dos fatos e das profecias que, concatenados numa argumentação cerrada, formariam o fundamento da religião católica em oposição às heresias e aos cismas, a questão naturalmente consiste em saber se essa lacuna é suprida nos escritos subsequentes, ou seja, nos escritos do presbiterado de Agostinho. Seguindo a hipótese de que o fundamento histórico-profético da religião, a qual está intimamente unida à filosofia (*De uera religione*, v, 8), surge na pregação presbiteral, seja em sermões, seja em ensinamentos orais como as *Enarrationes in Psalmos 1-32*, pode-se descobrir que tal fundamentação aparece nos sermões que tratam do credo católico, o *Sermão 214* e o *De fide et symbolo*, mas também nas interpretações histórico-proféticas da *Enarratio in Psalmo 1* e da *Enarratio in Psalmo 7*. Quanto à contraparte moral dessa fundamentação da religião, isso pode ser visto no *Sermão 252*, já que ali a reflexão sobre os fatos e as profecias acerca de Cristo e da Igreja, bem como sobre as profecias escatológicas, são utilizadas para uma exortação moral: os fiéis devem se abster de todo interesse temporal e carnal na Igreja e buscar, por conseguinte, o que é eterno e espiritual, para que assim possam entrar no Reino dos Céus, que é mais excelso do que qualquer bem terreno.

Palavras-chave: História; Profecia; Religião; Pregação; Agostinho de Hipona

CRISTOFOLETTI, F. K. *History and Prophecy as Philosophical-Religious Foundation in the Preaching of Augustine, Presbyter of Hippo*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015. Doctoral thesis submitted to Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. 237 f.

### **Abstract**

Once verified certain interpretative difficulty in the proposal of *De uera religione* (vii, 13) to found religion on history and prophecy, since there is not in this treatise a clear and comprehensive list of facts and prophecies that, concatenated in a tight argumentation, could form the foundation of Catholic religion in opposition to the heresies and schisms, the natural question is whether this gap is supplied in subsequent writings, that is, in the writings of Augustine's priesthood. Following the hypothesis that the historical and prophetic foundation of religion, which is closely linked to philosophy (*De uera religione*, v, 8), appears in the priestly preaching, whether in sermons, whether in oral teachings as *Enarrationes in Psalmos 1-32*, this can be seen in the sermons dealing with the Catholic creed, *Sermon 214* and *De fide et symbolo*, but also in the historical and prophetic interpretations of *Enarratio in Psalmo 1* and *Enarratio in Psalmo 7*. Concerning the moral counterpart of the foundation of religion, we can see it in *Sermon 252*, because the meditation on eschatological prophecies and on facts and prophecies about Christ and the Church is used for a moral exhortation: the faithful must abstain from all temporal and carnal interest in the Church and seek, therefore, what is eternal and spiritual, so that they may enter the Kingdom of Heaven, that is higher than any earthly good.

Keywords: History; Prophecy; Religion; Preaching; Augustine of Hippo



CRISTOFOLETTI, F. K. *Histoire et prophétie comme fondement philosophique et religieux dans la prédication d'Augustin, prêtre d'Hippone*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015. Thèse de doctorat présentée au Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. 237 f.

## Résumé

Une fois vérifiée certaine difficulté interprétative quant au fondement de la religion par l'histoire et par la prophétie proposé dans le *De uera religione* (vii, 13), puisque il n'y a pas dans ce traité une liste bien définie et complète des faits et des prophéties qui, enchaînés dans une argumentation serrée, constitueraient le fondement de la religion catholique contre les hérésies et les schismes, la question est de savoir si cette lacune est suppléée dans les écrits subséquents, c'est à dire, dans les écrits de la prêtre d'Augustin. Suite à l'hypothèse que le fondement historique et prophétique de la religion, laquelle est étroitement lié à la philosophie (*De uera religione*, v, 8), apparaît dans la prédication de la prêtre, que ce soit dans les sermons ou les enseignements oraux comme les *Enarrationes in Psalmos 1-32*, on peut trouver qu'un tel fondement apparaît dans les sermons traitant du credo catholique, le *Sermon 214* et le *De fide et symbolo*, mais aussi dans les interprétations historiques et prophétiques de l'*Enarratio in Psalmo 1* et l'*Enarratio in Psalmo 7*. En ce qui concerne la contrepartie morale de ce fondement de la religion, cela peut être vu dans le *Sermon 252*, où la réflexion sur les faits et prophéties touchant le Christ et l'Église ainsi que sur les prophéties eschatologiques sont utilisées pour une exhortation morale : les fidèles doivent se abstenir de toute intérêt temporel et charnel dans l'Église et chercher, par conséquent, ce qui est éternel et spirituel, afin qu'ils puissent entrer dans le Royaume des Cieux, plus élevé que ne importe quel bien terrestre.

Mots-clés: Histoire; Prophétie; Religion; Prédication; Augustin d'Hippone

## Lista de figuras, quadros e esquemas

Esquema 1 – Motivo filosófico geral para a adesão ao cristianismo ( <i>uera rel.</i> , iii, 4).....	29
Figura 1 – Perfeita unidade entre filosofia e religião ( <i>uera rel.</i> , v, 8).....	33
Figura 2 – História e profecia como fundamento da religião a ser seguida ( <i>uera rel.</i> , vii, 13).....	39
Figura 3 – Compreensão parcial da crença na Trindade ( <i>uera rel.</i> , vii, 13).....	40
Figura 4 – Modo progressivo de compreensão de crenças religiosas.....	42
Figura 5 – O movimento de compreensão da natureza da vida humana por meio da história e da profecia.....	50
Figura 6 – Algumas compreensões religiosas por meio da crença histórica no pecado original.....	52
Esquema 2 – Compreensão de alguns fatos da história de Jesus Cristo.....	54-6
Figura 7 – Compreensão da divina providência pela cooperação da razão com a autoridade.....	59
Quadro 1 – Provável símbolo subentendido no <i>Sermão 214</i> .....	87-8
Quadro 2 – Comparação do <i>Antigo Credo Romano</i> com o credo do <i>De fide et symbolo</i> .....	113-4
Quadro 3 – <i>Salmo 1</i> segundo a <i>Enarratio in Psalmo 1</i> e tradução.....	136
Quadro 4 – Versão latina do <i>Salmo 7</i> utilizada por Agostinho e tradução.....	148-9
Esquema 3 – Primeiro bloco de interpretações possíveis para os v. 7-8 do <i>Salmo 7</i> ( <i>en. Ps.</i> , 7, 5-6).....	157-8
Esquema 4 – Segundo bloco de interpretações possíveis para os v. 7-8 do <i>Salmo 7</i> ( <i>en. Ps.</i> , 7, 7).....	159-160

## Abreviaturas

### Títulos dos livros da Bíblia

As abreviaturas seguem aquelas da: BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1976.

### Títulos das obras de Agostinho

As abreviaturas são aquelas adotadas em: MAYER, C. *Augustinus-Lexikon*. Basileia: Schwabe & Co.AG, 1996.

<i>Acad.</i>	<i>Contra Academicos</i>
<i>b. uita</i>	<i>De beata uita</i>
<i>ciu.</i>	<i>De ciuitate dei</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>diu. qu.</i>	<i>De diuersis quaestionibus octoginta tribus</i>
<i>doctr. Chr.</i>	<i>De doctrina christiana</i>
<i>en. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>f. et symb.</i>	<i>De fide et symbolo</i>
<i>Gn. adu. Man.</i>	<i>De Genesi aduersus Manichaeos</i>
<i>haer.</i>	<i>De haeresibus</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i>
<i>mag.</i>	<i>De magistro</i>
<i>mor.</i>	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum</i>
<i>ord.</i>	<i>De ordine</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationes</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones</i>
<i>sol.</i>	<i>Soliloquia</i>
<i>trin.</i>	<i>De trinitate</i>
<i>uera rel.</i>	<i>De uera religione</i>
<i>util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi</i>

## Lista de siglas

- CSEL      CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM. Viena:  
Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1868-.
- PL        PATROLOGIAE LATINAE CURSUS COMPLETUS. Paris: Jacques-Paul  
Migne, 1844-.

## Sumário

1. Introdução.....	13
1.1. <i>Apresentação da questão: história e profecia como fundamento filosófico-religioso segundo a proposta do De uera religione (vii, 13)</i> .....	17
1.2. <i>Formulação concisa da questão da tese</i> .....	81
1.3. <i>Hipótese</i> .....	82
2. História, profecia e credo no <i>Sermão 214</i> .....	83
2.1. <i>Data e local</i> .....	84
2.2. <i>Valor filosófico-religioso</i> .....	86
3. História e profecia no <i>De fide et symbolo</i> .....	111
3.1. <i>Data e local</i> .....	111
3.2. <i>Valor filosófico-religioso</i> .....	112
4. O modelo sintético de concatenação da história com a profecia: a <i>Enarratio in Psalmo 1</i>	133
4.1. <i>Data e local</i> .....	133
4.2. <i>Valor filosófico-religioso</i> .....	136
5. Uma concatenação pormenorizada dos fatos e profecias fundamentais: a <i>Enarratio in Psalmo 7</i>	147
5.1. <i>Data e local</i> .....	147
5.2. <i>Valor filosófico-religioso</i> .....	147
6. História, profecia e moral no <i>Sermão 252</i> .....	170
6.1. <i>Data e local</i> .....	170
6.2. <i>Valor filosófico, religioso e moral</i> .....	175
7. Conclusão.....	197
Referências.....	208

## 1 Introdução

Por volta do ano 1846, quando foram publicadas as primeiras edições do estudo historiográfico feito por Poujoulat<sup>1</sup> sobre Agostinho, já era possível perceber que duas teses do *De uera religione*<sup>2</sup> são essenciais ao pensamento agostiniano, a saber, que “não é uma coisa a filosofia, isto é, o estudo da sabedoria, e outra a religião”<sup>3</sup>, e que o “fundamento da religião a ser seguida é a história e a profecia”<sup>4</sup>. Quando Flottes publicou o seu capítulo dedicado às “Relações da filosofia com o cristianismo”<sup>5</sup> em 1861, ele deduziu do *De uera religione* a seguinte conclusão: “[...] só o cristianismo é, portanto, a verdadeira religião e a verdadeira filosofia.”<sup>6</sup> A isso Nourrisson acrescentou, no seu livro de 1866, a seguinte afirmação sobre o jovem Agostinho, convertido<sup>7</sup> alguns anos antes de escrever o *De uera religione*: “[...] vemos que ele, após ter atravessado todas as seitas, começa a querer pôr em acordo a religião com a filosofia e, em seguida, a assumir a tarefa de pôr em acordo a religião com a filosofia.”<sup>8</sup> Já se nota, portanto, que nesse contexto a palavra “filosofia” pode ser utilizada em dois sentidos, ou como a filosofia verdadeira e perfeita, nesse caso idêntica à religião cristã, ou como um pensamento filosófico imperfeito, mas que ainda pode ser conciliado com a verdadeira crença religiosa<sup>9</sup>, como era o caso do pensamento do jovem Agostinho. De fato, posto que Agostinho sofreu várias influências filosóficas, como ele

<sup>1</sup> POUJOULAT, J.-J.-F. *Histoire de saint Augustin*. 5<sup>ème</sup> ed. Tours: Alfred Mame et fils, 1846, especialmente páginas 172-3.

<sup>2</sup> Quanto à data da redação do *De uera religione*, Pieretti a enquadra aproximadamente depois do retorno à África em 388 e antes da ordenação sacerdotal em 391, conforme as *Retractationes* (I, x, 1 – xiv, 1), tendo sido finalizada em 390, data da *Epistola 15*, na qual Agostinho fala a Romaniano sobre o término do livro (PIERETTI, A. La vera filosofia come vera religione. In: DI PALMA, G. (Org.). *Deum et animam scire cupio*. Nápoles: Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, c2010, pp. 21-42, particularmente p. 21).

<sup>3</sup> “*non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem*” (*De uera religione*, v, 8). Todas as traduções do latim e de línguas estrangeiras para o português são de minha autoria e responsabilidade.

<sup>4</sup> “*religionis sectandae caput est historia et prophetia*” (*uera rel.*, vii, 13). Como ressalta Poujoulat (1846, p. 173), “O primeiro fundamento da religião católica é a história, é a profecia que descobre a conduta da Providência divina no curso dos tempos, para a salvação dos homens, a fim de lhes dar um novo nascimento e de os reestabeler na posse da vida perdida.”

<sup>5</sup> FLOTTE, J. B. M. Rapports de la Philosophie avec le Christianisme. In: ID. *Études sur saint Augustin: son génie, son âme, sa philosophie*. Montpellier, Paris: F. Seguin, Durand, 1861, esp. p. 198.

<sup>6</sup> ID., *ib.*, p. 203.

<sup>7</sup> A conversão ocorreu no final de agosto de 386 segundo Brown (BROWN, P. Tabela cronológica B. In: ID. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005[c1967]).

<sup>8</sup> NOURRISSON, J.-F. *La philosophie de saint Augustin*. Paris: Didier, 1866, t. 2, p. 282.

<sup>9</sup> Cf.: PIRSON, D. *Der Glaubensbegriff bei Augustin*. Erlangen: Universität Erlangen, 1953 (Dissertação); LÖHRER, M. P. *Der Glaubensbegriff des Hl. Augustinus in seinem ersten Schriften bis zu den “Confessiones”*. Einsiedeln, Zúrique: Benziger, 1955.

próprio relata várias vezes desde os seus primeiros escritos<sup>10</sup>, era natural que o seu objetivo fosse chegar à verdadeira filosofia conciliando o que os filósofos já haviam pensado de verdadeiro, sobretudo os platônicos, com a religião cristã<sup>11</sup>. Não se trata, porém, de discutir a complexa ideia agostiniana acerca da relação entre filosofia e religião para, em seguida, revisar o que os estudiosos já disseram a respeito. Felizmente, Catapano publicou em 2000 um guia bibliográfico que abarcou os estudos sobre a ideia agostiniana de filosofia desde o século XVII até 1998.<sup>12</sup> Contudo, o tema é tão amplo que, considerando apenas os estudos publicados entre 1999 e 2014, a sequência da revisão também seria volumosa.<sup>13</sup> Do ponto de

<sup>10</sup> Os três primeiros escritos (*Contra Academicos*, *De beata uita*, *De ordine*) e os *Soliloquia* foram diálogos compostos durante o retiro filosófico de Agostinho em Cassiciaco (*Confessiones*, IX, iv, 7), logo após o início das “férias vindimais” de 386 (*feriae uindemiales*; *conf.* IX, ii, 2), ou seja, o início de setembro, e o seu retorno a Milão na quaresma do ano seguinte (portanto, em março de 387), para receber o batismo que ocorria no tempo pascal, sendo que pouco depois havia falecido sua mãe Mônica, quando ele tinha 33 anos (*conf.* IX, xi, 28). Cf.: BROWN, P. Tabela cronológica B. In: ID., 2005[c1967].

<sup>11</sup> *Contra academicos*, III, xx, 43.

<sup>12</sup> CATAPANO, G. *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*. Padova: Il Poligrafo, c2000.

<sup>13</sup> Para citar apenas os livros que abordam a relação entre filosofia e religião de modo mais específico, vale conferir, em ordem cronológica: HARRISON, C. *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*. Oxford: Oxford University Press, 2000; SALINAS, I. F. *De la razón a la fe por la senda de San Agustín de Hipona*. Pamplona: E.U.N.S.A., 2000; CATAPANO, G. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal 'Contra Academicos' al 'De uera religione'*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001; DJUTH, M. 'Vera Philosophia' in Augustine's Thought after 396, *Augustiniana*, Haverlee, 2003, Augustinian Historical Institute, vol. 53, pp. 53-68; SANTI, G. *Agostino d'Ippona, filosofo*. Roma: Lateran University Press, 2003; ÁLVAREZ MIÑAMBRES, M. A. 'Vera religio in sola ecclesia catholica'. El concepto eclesiológico en la obra 'De vera religione' de San Agustín, *Revista agustiniana*, Madri, 2004b, Guadarrama, vol. 45, n. 136, pp. 51-83; BOCHET, I. De la lecture des philosophes à la lecture de l'Écriture. In: ID. *"Le firmament de l'écriture." L'herméneutique agustinienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, pp. 331-497; DOUCET, D. *Augustin: l'expérience du verbe*. Paris: Vrin, 2004; REINARES, T. A. *Filosofia de San Agustín: síntesis de su pensamiento*. Madri: Augustinus, 2004; CONYBEARE, C. *The Irrational Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 2006; JERHAGNON, L. *Augustin et la sagesse*. Paris: Desclée de Brouwer, 2006; REMY, G. *Augustin converti: Dialogues philosophiques et mystères de la foi, Augustiniana*, Haverlee, 2007, Augustinian Historical Institute, vol. 57, fasc. 3-4, pp. 281-320; STUDER, B. 'Veritas Dei' in der Theologie des heiligen Augustinus, *Augustinianum*, Roma, 2006, Istituto Patristico Augustinianum, vol. 46, pp. 411-455; DOBELL, B. *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; BLAZQUEZ, N. *Filosofia de san Agustín*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012. Contudo, também seria preciso conferir, entre outros livros: FLASCH, K. (ed.). *Augustinus*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000; STUMP, E.; KRETZMANN, N. (ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; MATTEWS, G. B. *Augustine*. Oxford: Blackwell, 2005; TESELLE, E. *Augustine*. Nashville: Abingdon Press, 2006; DRECCOL, V. H. (ed.). *Augustin Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007; MATTHEWS, G. B. Augustine on Reading Scripture as Doing Philosophy, *Augustinian Studies*, Villanova, 2008, Villanova University, vol. 39, n. 2, pp. 145-162; WETZEL, J. *Augustine: a Guide for the Perplexed*. Londres: Continuum, 2010; PACIONI, V. *Augustine of Hippo, his philosophy in a historical and contemporary perspective*. Herefordshire: Gracewing, 2010; VAN FLETEREN, F. Augustine and Philosophy, *Augustinian Studies*, Villanova, 2010, Villanova University, vol. 41, n. 1, pp. 255-274; FERRARI, L. C. La pasión del joven Agustín por la filosofía, *Mayéutica*, Marcilla, 2012, P. P. Agustinos Recoletos, vol. 38, pp. 77-102; ROJAS, G. S. *Intellige ut credas. Crede ut intelligas*. Reflexiones sobre la fe y la teología en San Agustín de Hipona, *Revista Teológica Limense*, Lima, 2012, Facultad de Teología Pontificaria y Civil, vol. 46, n. 1, pp. 5-22; VAN RIEL, G. La sagesse chez Augustin: de la philosophie à l'Écriture. In: BOCHET, I. (ed.). *Augustin, philosophe et prédicateur*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes,

vista, porém, dos livros e dissertações que abordam a ideia agostiniana de providência divina, deve-se notar que a ênfase não está na história e na profecia como fundamento filosófico-religioso, mas na oposição entre a bondade de Deus e o mal, incluindo considerações sobre o maniqueísmo, bem com sobre a liberdade divina, o livre-arbítrio humano e o pelagianismo<sup>14</sup>, ou com ênfase no tema dos bens temporais<sup>15</sup>, ou na comparação com a ideia plotiniana de providência<sup>16</sup>. No livro de Wieland sobre a ideia agostiniana de revelação, porém, encontra-se um capítulo que trata da “Revelação sobre o caminho da crença bíblico-ecclesial”<sup>17</sup>, inclusive em seu aspecto histórico-profético. Não se trata, é verdade, de algo incomum nos abundantes estudos sobre o *De uera religione*, os quais geralmente mencionam a postulação agostiniana da história e da profecia como fundamento filosófico-religioso.<sup>18</sup> No entanto, tudo indica que

---

2012, pp. 389-405; BEDUHN, J. D. ‘Not to depart from Christ’: Augustine between ‘Manichean’ and ‘Catholic’ Christianity, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, Pretoria, 2013, Universiteit van Pretoria, vol. 69, n. 1, acessível em: <http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/view/1355> (acesso em: 02/01/2015).

- <sup>14</sup> BERSOT, E. *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la providence*. Paris: Joubert, 1843; JOLIVET, R. Providence. In: ID. *Le problème du mal chez saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1930; RASCOL, A. La providence selon s. Augustin. In: VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, E. *Dictionnaire de Théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1948, t. XIII, col. 961-984; GADDI, C. Provvidenza e storia. In: SETTIMANA Agostiniana Pavese. *Provvidenza e storia: atti...*, Pavia, 16-20 aprile 1972. Pavia: M. Ponzio, 1974; PRINI, P. Autobiografia e storia del mondo nel pensiero di S. Agostino. In: SETTIMANA Agostiniana Pavese, 1974; TRAPÉ, A. Libertà e grazia nella storia in S. Agostino. In: SETTIMANA Agostiniana Pavese, 1974; BOUTON-TOUBOULIC, A.-I. *L'ordre caché: la notion d'ordre chez Saint Augustin*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2004. Não foi possível consultar a seguinte tese: LEOTTA, M. *Il problema della Provvidenza nel pensiero di S. Agostino*. Catania: Università di Catania, Istituto di letteratura cristiana antica, 1945.
- <sup>15</sup> GALEANI, P. *Provvidenza e beni temporali secondo Sant' Agostino*. Roma: Tip. della Pia Società San Paolo, Albano Laz., 1952.
- <sup>16</sup> SCHOLL, N. *Providentia. Untersuchungen zur Vorhersehungslehre bei Plotin und Augustin*. Friburgo em Brisgóvia: Philosophische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität, 1960 (Dissertação); PARMA, C. *Pronoia und Providentia: der Forschungsbegriff Plotins und Augustins*. Leiden: Brill, 1971.
- <sup>17</sup> WIELAND, W. Offenbarung auf dem Weg des biblisch-kirchlichen Glaubens. In: ID. *Offenbarung bei Augustinus*. Mainz: Grünewald, 1978, pp. 184-262.
- <sup>18</sup> STOLBERG-STOLBERG, F. L. G. zu. Beilagen und Anmerkungen. In: AUGUSTINUS. *Zwo Schriften des heiligen Augustinus: Von der wahren Religion und Von den Sitten der Katholischen Kirche*. Munique, Leipzig: Schwäbeler, 1803; SPINOZA REDIVIVUS, AUGUSTINUS REDIVIVUS. Einführung. In: ID. *Philosophia militans: urtext von Augustins Schrift "De vera religione" als anhang zum Gleichlaut von Glauben und Wissen nebst einer Einführung*. Halle: Weltphilosophischer Verlag, 1920; DÖRRIES, H. Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins "De vera religione", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlin, 1924, De Gruyter, vol. 23, pp. 64-102; MAZZONI, G. Introduzione. In: AGOSTINO. *Le confessioni; e, Della vera religione*. Florença: G. Barbèra, 1927; BASSI, D. Introduzione. In: AGOSTINO. *De magistro; De vera religione*. Florença: Testi cristiani, 1930; CARASSALI, S. Studi. In: AGOSTINO. *La vera religione*. Turim: L. Druetto, 1930; ALVARO, F. Introduzione. In: AGOSTINO. *La vera religione*. Siena: Ezio Cantagalli, 1931; THEILER, W. Porphyrios und Augustin, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, Halle, 1933, M. Niemeyer, 10. Jahr, Heft 1; MARZIOLI, C. Introduzione. In: AGOSTINO. *De vera religione*. Florença: Monnier, 1935; CAPÁNAGA, V. Introducción. In: SAN AGUSTÍN. *Obras de San Agustin: en edicion bilingue. Tomo IV, Obras apologeticas*. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1948; BURLEIGH, H. S. Introduction. In: AUGUSTINE. *Earlier Writings*. Filadélfia: The Westminster Press, 1953; CAPASSO, G. Introduzione. In: AGOSTINO. *La vera religione e il maestro*. Roma: Edizioni Paoline, 1953; VECCHI, A. Il concetto di



não há nenhum livro ou dissertação que aponte certa dificuldade interpretativa quanto à ordem das razões do *De uera religione*, sobretudo em torno daquele célebre parágrafo 13, de modo a exigir uma pesquisa sobre a fundamentação histórico-profética da religião nos escritos subsequentes, ou seja, nos escritos do presbiterado. Qual seria essa dificuldade? Trata-se, justamente, da questão da tese.

---

filosofia e il problema del corso storico nel 'De uera religione' di S. Agostino. In: ACTES *du XIème Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 Août 1953)*. Amsterdã-Louvain: North-Holland, 1953, pp. 282-291; VAZ, H. C. De L. Um esboço de filosofia religiosa: o "De Vera Religione" de Santo Agostinho, *Verbum*, Rio de Janeiro, 1955, vol. 12, pp. 349-360; HOFFMANN, E. *Die Anfänge der augustinischen Geschichtstheologie in 'De vera religione'. Ein Kommentar zu den Paragraphen 48-51*. Heidelberg: Universität Heildelberg, 1960 (Dissertação); THIMME, W. Einleitung. In: AUGUSTINUS. *Theologische Frühschriften. De libero arbitrio; De vera religione*. Zúrique: Artemis, 1962; REINER, B. Spuren von Porphyrios "De regressu animae" bei Augustin "De vera religione", *Museum Helveticum*, Basileia, 1963, Schwabe, vol. 20, n. 4; KÖNIG, E. *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 1970; VAN FLETEREN, F. E. Augustine's "De vera religione". A new Approach, *Augustinianum*, Roma, 1976, Istituto Patristico Augustinianum, vol. 16, pp. 475-497; DESCH, W. Aufbau und Gliederung von Augustinus Schrift "De vera religione", *Vigiliae Christianae*, Amsterdã, 1980, North-Holland, vol., 34, n. 3, pp. 263-277; MADEC, G. Si Plato viveret... (Augustin, De Vera Religione, 3.3). In: BONNAMOUR, J. et al. (org.). *Les cahiers de Fontenay. Néoplatonisme: Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Paris: E.N.S., 1981, pp. 231-247; MADEC, G. Introduction. In: AUGUSTIN. *Oeuvres de saint Augustin, 8. La foi chrétienne*. Paris: Desclée De Brouwer, 1982; LORENZ, W. *Zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum. Eine Studie zu Augustins Schrift De vera religione und seinen Confessiones*. Leipzig: Universität Leipzig, 1983 (Dissertação); CAMISASCA, M. Verità e felicità. La ragionevolezza della fede. Introduzione alla lettura del "De vera religione" di S. Agostino, *Per la filosofia*, Milão, 1985, vol. 2, n. 4, pp. 61-69; SCANNURA, C. G. The Problem of True Religion in Augustine's De Vera Religione, *Augustinian Panorama*, Valletta (Malta), 1985, Augustinian Institute for Patristic Studies, vol. 2, pp. 25-43; PORRO, P. Introduzione. In: AGOSTINO. *La vera religione*. Bari: Adriatica Editrice, 1986; CAMISASCA, M.; RAIMONDI, M. *Auctoritas e ratio nel "De vera religione" di S. Agostino*. In: ATTI del "Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione". Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1987, pp. 60-79 (I. La "dispensazione" della Provvidenza – *Actio, ratio, dilectio*), pp. 539-552 (II. I presupposti logico-teoretici); GRASSI, O. Introduzione. In: AGOSTINO. *Il filosofo e la fede. Soliloqui. La vera religione. L'utilità del credere. La fede nelle cose che non si vedono*. Milão: Rusconi, 1989; GASBARRO, N. La religio di Agostino. Per una lettura storico-comparativa del "De vera religione", *Studi e materiali di storia delle religioni*, L'Aquila, 1991, Japadre, vol. 57, n.1-2, pp. 43-129; PIERETTI, A. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *La vera religione*. Roma: Città Nuova, c1992; LÖSSL, J. Augustinus: Exeget oder Philosoph? Schriftgebrauch und biblische Hermeneutik in 'De vera religione', *Wissenschaft und Weisheit*, Möchengladbach, 1993, Kühlen, vol. 56, pp. 97-114; LÖSSL, J. 'Religio', 'Philosophia' und 'Pulchritudo': Ihr Zusammenhang nach Augustinus, 'De Vera Religione', *Vigiliae Christianae*, Amsterdã, 1993, North-Holland, vol. 47, pp. 363-373; VAN FLETEREN, F. Background and Commentary on Augustine's *De uera religione*. In: SETTIMANA Agostiniana Pavese. "De utilitate credendi", "De vera religione", "De fide rerum quae non videntur" di Agostino d'Ippona. *Commento di O. Grassi, F. Van Fleteren, V. Pacioni, G. Balido, N. Cipriani*. Roma: Città Nuova; Augustinus, c1994 (Lectio Augustini); PIERETTI, A. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *La vera religione, VI/1*. Roma: Città Nuova, c1995; LÖSSL, J. Autorität durch Authentizität, Augustins Lehre von den Lebensaltern in 'de uera religione', *Wissenschaft und Weisheit*, Möchengladbach, 1996, Kühlen, vol. 59, pp. 3-18; BOCHET, I. "Non aliam esse philosophiam (...) et aliam religionem" (Augustin, *De uer. rel.* 5, 8). In: POUDERON, B.; DORÉ, J. (org.). *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris: Beauchesne, c1998, p. 333-353; MADEC, G. Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin. In: ID. *Chez Augustin*. Paris: Études Augustiniennes,

1.1 Apresentação da questão: história e profecia como fundamento filosófico-religioso segundo a proposta do *De uera religione* (vii, 13)

*A questão formal*

Formalmente, a questão da tese é determinada pela inexistência de um livro ou dissertação acerca da realização nos escritos do presbiterado de Agostinho (391-396)<sup>19</sup>, sobretudo nos sermões litúrgicos e nos ensinamentos orais<sup>20</sup>, da proposta no *De uera religione* (vii, 13) de fundamentar a religião pela história e pela profecia. Cronologicamente, porém, antes da tomada de consciência dessa lacuna no estado da arte, o que surgiu de início e predeterminou a questão formal da tese foi uma indagação referente ao *De uera religione* cuja exposição é necessária para o entendimento da tese.

*A questão inicial*

Inicialmente, a questão se refere à “ordem das razões”<sup>21</sup> do *De uera religione*. De fato, justamente na parte em que se fundamenta, por meio da história e da profecia, a religião católica como “a religião a ser seguida” (*sectanda religio; uera rel.*, vii, 13), pode ocorrer ao

---

1998; ANYANWU, S. O. *The Credibility of the Christian Religion: Augustine on the True Religion*. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität, 1999 (Tese de Doutorado em Teologia); ÁLVAREZ MIÑAMBRES, 2004b; FIEDROWICZ, M. Introduction. In: AUGUSTINE. *On Christian Belief. True Religion (De uera religione)*, tr. E. Hill; *The Advantage of Believing (De utilitate credendi)*, tr. R. Kearney; *Faith and the Creed (De fide et symbolo)*, tr. M. G. Campbell; *Faith in the Unseen (De fide rerum invisibilium)*, tr. M. G. Campbell; *Demonic Divination (De divinatione daemonum)*, tr. E. Hill; *Faith and Works (De fide et operibus)*, tr. R. Kearney; *Enchiridion (Enchiridion de fide et spe et caritate)*, tr. B. Harbert. New York: New City Press, c2005; LÖSSL, J. Einleitung. In: AUGUSTINUS. *De vera religione. Die wahre Religion. zweisprachige Ausgabe*. Padenborn: F. Schöningh, 2007; PIERETTI, c2010.

<sup>19</sup> Costuma-se dividir a obra escrita de Agostinho em quatro fases que, segundo as datas indicadas por Brown, teriam a seguinte disposição temporal: catecumenato (da conversão em agosto de 386 ao batismo em 24/04/387), laicato (24/04/387 até a ordenação sacerdotal em 391), presbiterado (391 até ordenação episcopal em 395) e bispado (395 – morte em 430 d.C.) (BROWN, P. Tabela cronológica B. In: ID., 2005[c1967]). Contudo, a data da ordenação episcopal foi corrigida para o verão de 396 por Trout, com base na correspondência de Paulino de Nola (TROUT, D. E. The dates of the ordination of Paulinus of Bordeaux and his departure for Nola, *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, 1991, *Études Augustiniennes*, vol. 37, pp. 237-260, esp. p. 260).

<sup>20</sup> Tais como os primeiros 32 comentários de Agostinho sobre os *Salmos (Enarrationes in Psalmos)*, pois esses não possuem o formato de sermão litúrgico como a maioria das *enarrationes*, mas foram ditados em forma de breves exposições, cf.: LA BONNARDIÈRE, A.-M. Les trente-deux premières *Enarrationes in Psalmos* dictées par saint Augustin, *Annuaire de l'École Patrique des Hautes Études (Section Sciences Religieuses)*, 1971-1972, Paris, 1972, EPHE, vol. 87, p. 319-324.

<sup>21</sup> Trata-se do conceito presente em: GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: ID. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970, p. 139-147, especialmente p. 140.

leitor uma dificuldade interpretativa. Para explicar, porém, onde está o problema, é necessário primeiro ter em mente o movimento geral das principais razões do *De uera religione*, por mais que, a depender do critério escolhido, a estruturação da obra possa variar<sup>22</sup>. Do ponto de vista apologético<sup>23</sup>, porém, o tratado poderia ser dividido em onze principais razões (o que não invalida, porém, as estruturações feitas com outros critérios):

1. Há incoerência nos filósofos politeístas entre filosofia e religião (i, 1 – ii, 2)
2. Aperfeiçoa-se a filosofia de Sócrates e de Platão pelo cristianismo (iii, 3 – iii, 5)
  - a) pelos conceitos de um Deus único inteligível e de um homem divino que seja o mediador universal
  - b) pela credibilidade de certos livros e sinais quanto à divindade de Jesus de Nazaré
  - c) pela confirmação da crença na divindade de Jesus Cristo por meio da crença na presente expansão mundial do cristianismo
  - d) pela mudança de algumas palavras e pensamentos
3. Deve-se aderir ao cristianismo principalmente pela crença em sua presente expansão mundial (iii, 5 – iv, 7)
4. É perfeita nos católicos a coerência e a unidade entre filosofia e religião (v, 8 – vi, 11)
5. Fundamenta-se, por meio da história e da profecia, a religião católica como a religião a ser seguida (vii, 12-13)
6. É possível compreender as crenças da religião progressivamente (vii, 13 – viii, 14)
7. Não é refutada a religião católica pelas heresias (viii, 15 – x, 18)
8. Defende-se a religião católica pela cooperação da razão com a autoridade (x, 19 – xxviii, 51)
  - a) Compreendem-se diversas crenças da religião quanto à natureza: uma disciplina natural (xi, 21 – xvi, 32)
  - b) É possível compreender e ensinar as crenças da religião de modo evidente ou por similitude (xvii, 33-34)
  - c) Compreendem-se diversas crenças da religião quanto à divina providência: a criação, a pena temporal do pecado, a encarnação de Deus, o Juízo Final, a ressurreição, o Reino dos Céus e a pena eterna no Inferno (xviii, 35 – xxviii, 51)

<sup>22</sup> Para um resumo de diversas tentativas de estruturação, embora concordem sobre o tema da verdadeira religião entre os parágrafos 1 e 20, cf.: LÖSSL, J. The One (*unum*) – A Guiding Concept in *De uera religione*: An Outline of the Text the History of Its Interpretation, *Revue des études augustiniennes*, Paris, 1994, *Études Augustiniennes*, vol. 40, pp. 79-103. Lössl reproduz as estruturações de Dörries e Theiler, baseadas na relação entre platonismo e cristianismo; a de Du Roy, centrada nas várias intenções redacionais (uma antimaniqueia, outra antiporfiriana e, por fim, uma cristológica-moral: Cristo supera os três principais vícios); a de Van Fleteren, ancorada na ideia de ascensão; e a de Desch, centrada no ciclo criação divina – retorno a Deus. Lössl também propõe uma estruturação que visa conciliar as anteriores pela ideia de Uno, primeiro como origem/princípio, depois como vida, ser e verdade e, por fim, como meta (pp. 94-97, 100). Posteriormente, Bochet também separou a introdução sobre a verdadeira religião (i, 1 – x, 20) da ordem cíclica do tratado do ciclo ontologia-soteriologia visto por Desch, mas de modo a mostrar que Cristo é o salvador que realiza as três partes da filosofia (física, lógica e moral) e que, portanto, vence as três tentações (as três concupiscências: da carne, dos olhos e a ambição mundana) e os três vícios (volúpia, curiosidade, soberba), cf.: BOCHET, 2004, p. 335. Por fim, Doucet também estruturou o *De uera religione* de modo que, após a introdução sobre a verdadeira religião, a ordem segue a triplíce divisão da filosofia, a qual se acha realizada em Cristo (DOUCET, 2004, pp. 51-55). Fiedrowicz (c2005, p. 19) segue Bochet.

<sup>23</sup> Sobre a apologética agostiniana, cf.: DESPINEY, C. *Le chemin de la foi d'après saint Augustin*. Vézelay: Magasin du "Pèlerin de Vézelay", 1930; STOSZKO, J. *L'apologétique de saint Augustin*. Strasbourg: Sostrali, 1932; TESELLE, E. *Augustine's Strategy as an Apologist*. Villanova: Villanova University, 1974.

9. Compreendem-se somente pela razão muitas crenças da religião quanto à divina providência: a utilidade da gradação dos entes e das potências, bem como dos diversos tipos de virtude e até de vício (xxix, 52 – xlix, 97)
10. É possível compreender as crenças da religião pela cooperação da razão com a autoridade aplicada à interpretação das palavras e da história da *Escritura* (l, 98 – liv, 106)
  - a) Compreendem-se algumas crenças pela interpretação figurada: o Juízo Final, o Inferno e o Reino dos Céus (lii, 101 – liv, 106)
11. Deve-se cultivar o Deus único, que é Trindade de uma única substância (lv, 107-113[*fim*])

Levando-se em consideração apenas o modo de argumentar, as onze razões do tratado podem ser agrupadas em três gêneros: a refutação<sup>24</sup> das religiões (1<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup>, 7<sup>a</sup>), a confirmação<sup>25</sup> pela credibilidade<sup>26</sup> maior, segundo a cooperação da razão com a autoridade (2<sup>a</sup>; 3<sup>a</sup>, 5<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup>, 7<sup>a</sup>, 8<sup>a</sup>, 10<sup>a</sup>, 11<sup>a</sup>) e a confirmação por meio da pura razão (9<sup>a</sup>). Nesse sentido, é interessante observar que o primeiro modo, tal como aparece no *De uera religione*, já foi objeto de estudo<sup>27</sup>, assim como o segundo<sup>28</sup> e o terceiro<sup>29</sup>. Contudo, na quinta razão do tratado, na fundamentação da religião pela história e pela profecia, surge uma dificuldade interpretativa que parece não ter sido exposta nem explorada. Para mostrá-la, porém, é necessário refazer rapidamente o caminho das quatro razões anteriores.

<sup>24</sup> Com “refutação” quer-se traduzir uma técnica da retórica: *refutatio* (Quintiliano, c. 30 – c. 90 a.C., *Institutio oratoria*, III, ix, 1), *reprehensio* (Cícero, 106-43 a.C., *De inuentione*, I, xix), que é parte da “argumentação” (*πίστις*, *argumentatio*; Marciano Capella, séc. IV, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, xlix) “negativa, demonstrando a invalidez da posição opositora” (*negative, demonstrating the invalidity of the opposing position*) (LAUSBERG, H. *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*. Leiden: Brill, 2002, p. 204, n. 430).

<sup>25</sup> Trata-se da outra parte da *argumentatio*, a *probatio* (*Institutio oratoria*, III, ix, 1), *confirmatio* (*De inuentione*, I, xix), “positiva, demonstrando a credibilidade da própria posição de alguém” (*demonstrating the credibility of one's own position*) (ID., *ibidem*, loco citato).

<sup>26</sup> “Credibilidade” foi o único termo da língua portuguesa encontrado para indicar a qualidade que torna algo crível (*credibile*), a qualidade que revela que algo deva ser acreditado (*credendum sit*).

<sup>27</sup> GASBARRO, N. Per una lettura storico-comparativa del “De vera religione”, *Studi e materiali di storia delle religioni*, Roma, Università di Roma, vol. 57, n. 1-2, 1991, pp. 43-129. Nesse longo artigo, a autora analisa a relação entre as religiões mencionadas no tratado. Além disso, o *De uera religione* é um dos escritos examinados em: BOLIS, G. *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*. Roma: Istituto Patristico “Augustinianum”, 2001 (Tese em Teologia).

<sup>28</sup> VIGNATI, A. *Auctoritas e ratio nel pensiero agostiniano: dal 'Contra academicos' al 'De vera religione'*. Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1978 (Dissertação); MADEC, 1981; HADOT, P. La présentation du platonisme par Augustin, *Kerygma und Logos (Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag)*, Göttingen, 1979, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 272-279; KENNEY, J. P. Pagan Monotheism and Augustine's Early Works, *Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, Leuven, Peeters, 2010, vol. XLIX, pp. 147-159.

<sup>29</sup> KALLIS, A. Der Aufweis des Daseins Gottes nach Augustins « De vera religione », *Theologia*, Atenas, 1963, Iera Sunodos tēs Ekklēsias tēs Ellados, vol. 34, pp. 616-623; ÁLVAREZ MIÑAMBRES, M. A. Unidad y unicidad de Dios en *De vera religione* de san Agustín, *Religión y Cultura*, Madrid, 2004a, Monasterio de El Escorial, vol. 50, n. 230-231, pp. 653-686. BALIDO, G. Annichilamento della morte e essenza della vita in un passo del “De vera religione”. In: ID.. *Strutture logico-formali e analisi linguistiche di testi agostiniani*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1998, pp. 39-50. LORENZ, 1983; DÖRRIE, 1924; THEILER, 1933.

*A primeira razão da argumentação do De uera religione*

A demonstração da incoerência entre filosofia e religião nos filósofos antigos parte do fato de que aqueles que cultuam vários deuses “chamam de filósofos” (*philosophos uocant*)<sup>30</sup> os seus “sábios” (*sapientes; uera rel., i, 1*). De fato, os pagãos procuraram conciliar a sua religião com a autoridade de certos filósofos antigos; contudo, adverte o autor, tais filósofos nunca conseguiram oferecer uma doutrina que fosse perfeitamente coerente com a religião pagã. Embora todos esses filósofos seguissem a mesma religião, cada um defendia uma tese diferente com relação aos deuses. E essa incoerência “aparece de modo claro e suficiente” (*certe satis apparet*) que não é necessário sequer examinar a posição de cada um desses filósofos. Tampouco é necessário revelar “quem deles pensou de modo mais verdadeiro” (*quis eorum senserit uerius; uera rel., i, 1*). Para Agostinho, a consequência de que essas filosofias não são muito críveis é evidente, o que enfraquece, por conseguinte, a credibilidade do politeísmo.

*A segunda razão da argumentação do De uera religione*

A reflexão acerca de dois filósofos antigos, Sócrates e Platão, pode revelar, porém, algumas questões religiosas importantes, cujas respostas, embora tenham sido vislumbradas pelos dois, só são encontradas por completo no cristianismo.

Agostinho parte de um relato que já aparece em Tertuliano e em Lactâncio: Sócrates costumava jurar sobre qualquer coisa que estivesse à sua frente.<sup>31</sup> Que a aparência, porém, não engane: para Agostinho, não se tratava de uma superstição a mais, pois a intenção de Sócrates não era adorar qualquer coisa, mas fazer uma crítica, ainda que parcial, à religião grega, pois queria mostrar que as coisas e os seres da natureza são mais divinos e mais dignos de louvor

---

<sup>30</sup> O fato de os politeístas considerarem sábios os filósofos é certamente utilizado por Agostinho também como uma ironia, pois ele concebia como abissal a diferença entre o filósofo e o sábio, como já se lia no *Contra Academicos*: “o primeiro ama, o segundo possui a disciplina da sabedoria” (*iste amat, ille autem habet sapientiae disciplinam; Acad. III, iii, 5*).

<sup>31</sup> Tertuliano, *Apologeticus aduersus gentes pro christianis*, xiv; Lactâncio, *Institutiones diuinae*, III, xx. Para Bochet, a fonte agostiniana desse relato é Lactâncio, cf. BOCHET, I. “Non aliam esse philosophiam (...) et aliam religionem” (Augustin, *De uer. rel.* 5, 8). In: POUDERON, B.; DORÉ, J. (org.). *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris: Beauchesne, 1998c, p. 333-353; BOCHET, 2004, pp. 331 et seq..

do que os objetos religiosos produzidos pelos homens.<sup>32</sup> Todavia, de imediato surge a dúvida: o que faz Agostinho pensar que os objetos dos templos pagãos fossem para Sócrates menos dignos do que uma pedra? Embora pareça possível reconstituir a história da transmissão desse relato sobre Sócrates, seguindo a iniciativa de Isabelle Bochet<sup>33</sup>, e investigar por que há diferenças entre as interpretações de Tertuliano, Lactâncio e Agostinho, deve-se perceber que este último usa a palavra *credo* (*uera rel.*, ii, 2) para evidenciar que sua interpretação é pessoal, tornando secundária, portanto, a análise das fontes antigas. Em segundo lugar, é mais importante atentar para o objetivo de Agostinho com esse *exemplum uerosimile*<sup>34</sup>. O foco não deve estar em sua eventual validade histórica, mas na possibilidade apresentada: algum filósofo da época de Sócrates poderia chegar à conclusão de que os objetos religiosos confeccionados pelos homens não são mais dignos de honras religiosas do que uma pedra. A mera possibilidade desse exemplo já indica, portanto, que os politeístas plausivelmente incorrem no erro da superstição (*superstitio*). Ademais, um filósofo daqueles tempos poderia ir além, como fizeram Timeu e Sócrates num diálogo de Platão que Agostinho conhecia genericamente através de Cícero<sup>35</sup>, e conceber a ideia de um “deus supremo” (*summus deus*)

<sup>32</sup> “Creio que ele compreendia que quaisquer obras da natureza, as quais são geradas com o governo da divina providência, são muito melhores do que as obras de quaisquer homens e, por isso, mais dignas de honras divinas do que aquelas que são cultuadas nos templos.” (*uera rel.*, ii, 2). “*Credo, intellegebat qualiacumque opera naturae, quae administrante diuina prouidentia gignerentur, multo quam hominum et quorumlibet opificum esse meliora, et ideo dininis honoribus digniora, quam ea quae in templis colebantur.*” (SANT’AGOSTINO. *La vera religione*. Roma: Città Nuova, c1995, p. 18).

<sup>33</sup> Bochet (1998c, p. 342, 348) se limita à comparação entre Lactâncio e Agostinho, notando que ambos frisam a incoerência entre o pensamento e a ação de Sócrates em matéria de religião, mas sem deixar de perceber que a interpretação de Agostinho acerca do relato é positiva, como se Sócrates quisesse livrar os homens da superstição, enquanto que Lactâncio entende que o gesto de Sócrates visava ou zombar da religião ou venerar os animais, de modo que Sócrates seria digno de aplauso apenas se ele tivesse encontrado uma religião melhor.

<sup>34</sup> “Exemplo verossímil”: trata-se de uma espécie de *exemplum/παραδείγμα*. O *exemplum* é um *argumentum* ou “prova” (*probatio*) que consiste numa “recordação de um feito” (*rei gestae commemoratio*) transposto “do exterior para a causa” (*extrinsecus in causam*), conforme os termos de Quintiliano (*Institutio oratoria*, V, xi, 6), cf. LAUSBERG, 2002, p. 196, n. 410. Mas aquela espécie é apenas verossímil porque “é verdadeira para a vida e plausível” (*it is true for life and plausible*), como diz Lausberg (*ib.*, p. 198, n. 414) apoiando-se na antiga e anônima *Rhetorica ad Herennium* (I, xiii), onde se diz que a narração, que também é uma recordação, pode ser um *argumentum* ancorado numa “ação ficta que, no entanto, poderia ter acontecido” (RETÓRICA a Herênio. São Paulo: Hedra, 2005, p. 65; tradução de A. P. C. Faria e A. Seabra). “[...] *ficta res, quae tamen fieri potuit* [...]” (ID., *ib.*, p. 64).

<sup>35</sup> No *Timeu*, Sócrates parece concordar com a ideia de Timeu quanto a um “demiurgo” (δemiουργός; *Τίμαιος*, 29d), “criador e pai disso tudo” (ποιητήν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός) (vi, 28b-29a), inclusive do mundo ou cosmos (29a), embora este também seja um “deus” (θεός), dotado de “corpo” (σῶμα) e “alma” (ψυχή; viii, 34b). Na época da redação do *De uera religione*, Agostinho provavelmente conhecia essas teses do *Τίμαιος* pelo *De natura deorum* de Cícero (xii, 30-31). Segundo Courcelle, faltava a Agostinho um conhecimento básico do *Τίμαιος*, pois ainda que conhecesse a tradução ciceroniana, ele cita poucas passagens (COURCELLE, P. *Les lettres grécques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*. Paris: Ed. de Boccard, 1948, p. 23). Além disso, essas citações são tardias (*Τίμαιος*, 40a-b é citado no *De ciuitate dei*, XIII, xvi, 1; e *Τίμαιος*, 45 é citado no *De Genesi ad litteram*, VII, x, 15), cf.: CARVALHO, M. S. de.

que seja superior até mesmo ao mundo sensível, motivo que leva Agostinho a sustentar que Sócrates também “[...] admoestava de sua torpeza aqueles que opinavam que o mundo visível fosse o supremo deus [...]”<sup>36</sup> Quanto ao relato de que Sócrates criticava não só teoricamente, mas também moralmente aqueles que assim opinavam, trata-se de algo ainda a ser pesquisado. Contudo, o que importa não é tanto o valor histórico dessa consequência ética inferida por Agostinho, mas o seu intuito: persuadir acerca da inferioridade do mundo sensível em relação a um deus supremo. Torna-se evidente, portanto, a finalidade dessa reflexão sobre Sócrates: as duas posições filosóficas que lhe foram imputadas servem para indicar a credibilidade de dois pontos essenciais da doutrina cristã: a rejeição aos ídolos e a superioridade do sumo Deus em relação ao mundo sensível, as quais são desenvolvidas nos parágrafos 18, 57 e 97.<sup>37</sup>

Além disso, Agostinho entende que esse posicionamento filosófico de Sócrates possibilitou uma mudança importante para aqueles que passaram a execrar (*exsecrare*) o culto aos ídolos e ao mundo sensível, pois assim puderam “buscar o Deus único” (*unum Deum quaerere; uera rel.*, ii, 2). Para Agostinho, essa mudança pode ser vista em Platão, pois a respeito do único Deus, “[...] que está sozinho acima das nossas mentes e pelo qual toda alma e todo este mundo foi criado, depois escreveu Platão, de modo mais suave para se ler do que vigoroso para persuadir.”<sup>38</sup> Essa frase pode surpreender, pois contradiz claramente o *Τίμαιος*<sup>39</sup>, onde não se fala de um Deus único, mas de um deus supremo, o demiurgo, que

---

Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430) (Nos 1600 anos das “Confissões”), *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra, 2000, pp. 289-307, esp. p. 293, n. 15.

<sup>36</sup> *uera rel.*, ii, 2. “[...] *illos qui mundum istum uisibilem, summum deum esse opinabantur, admonebat turpitudinis suae [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 18).

<sup>37</sup> No parágrafo 18, Agostinho apresenta Deus como aquele “que, se não permanecesse imutável, nenhuma natureza mutável restaria” (*qui nisi permaneret incommutabilis, nulla mutabilis natura remaneret*). Por essa razão, Deus não é um corpo, que “é mutável com os tempos e com os lugares” (*et temporibus et locis esse mutabile*). Nos parágrafos 57 e 97, que estão dentro da seção em que o autor busca compreender algumas crenças da religião apenas por meio da razão, ele pretende tornar racional a tese de que o sumo Deus é superior ao mundo sensível argumentando que a alma racional, quando apreende “a formosura e o movimento dos corpos” (*species motusque corporum*), percebe que não os julga “segundo ela mesma” (*secundum se ipsam*), embora “reconheça estar acima” (*agnoscat praestare*), mas segundo uma natureza superior, “segundo a qual julga e sobre a qual de nenhum modo pode julgar” (*secundum quam iudicat et de qua iudicare nullo modo potest*), isto é, segundo a *incommutabilis natura, Deus, prima uita et prima essentia* (*uera rel.*, xxxi, 57), a própria “eternidade” (*eternitas*) que “[...] do modo mais verdadeiro pôde dizer à mente humana “Eu sou aquele que sou” [*Êxodo*, 3:14], e que do modo mais verdadeiro pôde dizer “Enviou-me aquele que é” [*ib.*].” (*uera rel.*, xlix, 97) “[...] *uerissime dicere potuit humanae menti, Ego sum qui sum; Et de illa uerissime dici potuit, Misit me qui est.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 138).

<sup>38</sup> *uera rel.*, ii, 2, grifo nosso. “[...] *quem solum supra mentes nostras esse, et a quo omnem animam et totum istum mundum fabricatum. Postea suauius ad legendum, quam potentius ad persuadendum scripsit Plato.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 18).

<sup>39</sup> Essa contradição parece não ter sido explorada ainda, tampouco por Madec (1981) ou Lössl (1994).

criou o deus que é o mundo e o “gênero dos deuses”<sup>40</sup>, bem como os *δαίμονας* (“demônios”) que, por serem filhos dos deuses, também são superiores às mentes dos homens<sup>41</sup>. Contudo, a visão agostiniana a respeito de Platão provavelmente se serve de uma passagem do diálogo *De natura deorum* de Cícero (xii, 30-31), onde o personagem epicureu Veleio critica a “inconstância” (*inconstantia*) de Platão pelo fato de que o *Τίμαιος* e as suas *Νόμοι* indicam, por um lado, que o deus “pai deste mundo” (*pater huius mundi*) não deve ser nomeado nem inquirido, mas, por outro lado, nesses mesmos textos se lê que o mundo é chamado de deus, assim como o céu, a terra, algumas almas etc; além disso, Sócrates é retratado por Platão dizendo “[...] algumas vezes que há um único [Deus], mas depois que há vários deuses [...]”<sup>42</sup>, o que se verifica também na descrição de Sócrates feita por Xenofonte. Por conseguinte, é provável que Agostinho tenha interpretado aquela alternância nos textos de Platão como um esforço de conceber teoricamente um Deus único, esforço que não teria sido concluído, porém, com uma tese persuasiva.<sup>43</sup> Esse vislumbre de Platão já serve, no entanto, para que Agostinho revele a fragilidade da crença em vários deuses, e, por outro lado, a credibilidade da ideia de um Deus único, que é essencial para o cristianismo e será, por isso, justificada nos parágrafos 46, 80 e 81<sup>44</sup>.

Contudo, apesar do lampejo de Platão, ele incorreu na mesma incoerência dos outros filósofos antigos, pois cultuava vários deuses e ídolos, o que até mesmo Sócrates, aliás, fazia (*uera rel.*, ii, 2). Depois de Sócrates, os atenienses continuaram adorando vários deuses e ídolos, mas se fizeram isso “por temor ou por alguma consciência daqueles tempos” (*timore an aliqua cognitione temporum*), Agostinho se abstém de julgar. Seja como for, a filosofia de Platão contradiz as suas próprias condutas religiosas.

Mas Platão é importante, ademais, por demonstrar uma série de teses que são comuns ao cristianismo. Agostinho as enumera através de um *argumentum a fictione*<sup>45</sup> que serve de

<sup>40</sup> “θεῶν γένος” (*Τίμαιος*, xii, 39e), traduzido por Cícero com “*diuinum*” (*Timaeus*, x, 35).

<sup>41</sup> *Τίμαιος*, xiii, 40d-e.

<sup>42</sup> Cícero, *De natura deorum*, I, xii, 31. “[...] *modo unum tum autem plures deos* [...]” (CICERO, 1967, p. 34).

<sup>43</sup> É essa tentativa platônica de pensar um Deus único, em desacordo com as demais filosofias antigas, que fez Agostinho dizer, já no primeiro parágrafo do *De uera religione*, que da incoerência dos filósofos antigos “se depreende de modo mais evidente o erro” (*euidentiuss error deprehenditur*) daqueles que cultuam vários deuses.

<sup>44</sup> Para o parágrafo 46, cf. *infra*. Quanto aos parágrafos 80-81, o argumento é de que a razão humana, por ser capaz de perceber nas coisas a sua “ordenada proporção” (*ordinata conuenientia*), pode também apreender “a própria medida da ordem” (*ipse ordinis modus*), o “uno primário” (*unum principale*), o “Pai” (*pater*).

<sup>45</sup> “Argumento de ficção” (καθ’ ὑπόθεσιν), que consiste em “proponer algo que, se for verdadeiro, ou resolve a questão ou auxilia, e depois tornar isto, sobre o qual se questiona, similar àquele” (*proponere aliquid, quod, si uerum sit, aut soluat quaestionem aut adiuet; deinde id, de quo quaeritur, facere illi simile*; Quintiliano, *Institutio oratoria*, V, x, 95), e que, acrescenta Lausberg (2002, p. 198, n. 414), pode ser incluído no



*exemplum uerosimile*, que consiste na imaginação de uma conversa sua com Platão, “se Platão estivesse vivo” (*si Plato uiuerat*), ou de uma conversa entre Platão e um de seus discípulos. São nove teses, fundamentalmente, das quais Platão “persuadiria” (*persuaderetur*) o seu interlocutor (*uera rel.*, iii, 3):

1. A verdade só se vê com a mente purificada.
2. A alma torna-se feliz e perfeita quando adere à verdade.
3. Os prazeres e as falsas imagens provocam opiniões e erros.
4. O intelecto (*animus*) precisa ser curado.
5. O intelecto curado pode intuir a forma imutável dos entes.
6. O intelecto curado pode intuir a beleza sempre semelhante a si mesma, inteligível, eterna, una, idêntica, verdadeira e suprema.
7. Os entes, na medida que existem, foram criados por um deus eterno por meio de sua verdade.
8. Só as almas racionais e intelectuais podem contemplar a eternidade e merecer a vida eterna.
9. O erro também provém do amor e da dor pelas coisas efêmeras e dos costumes da vida temporal.

Embora seja possível investigar, como fez Georges de Plinval<sup>46</sup>, as passagens de Platão que originaram cada uma dessas afirmações e que Agostinho poderia ter conhecido de alguma forma, ou pesquisar as citações e paráfrases platônicas que se encontram nos escritos de Cícero que Agostinho leu, ou analisar referências platônicas presentes nos diálogos agostinianos<sup>47</sup>, bem como no *De immortalitate animae*<sup>48</sup> e no *De quantitate animae*<sup>49</sup>, importa antes notar ali a intenção maior de Agostinho: trata-se de indicar que aquelas posições de Platão gradualmente conduzem a um possível elo definitivo com o cristianismo, aumentando a credibilidade deste. Isso se torna claro pela sequência do texto, onde o autor sustenta que um discípulo de Platão poderia perguntar ao mestre se seria digno de honra divina um homem que

---

*exemplum uerosimile*. Quintiliano ilustra sua definição com uma passagem do *Pro Caecina* (55) de Cícero, cf. *Institutio oratoria*, V, x, 98.

<sup>46</sup> De Plinval diz que o parágrafo 3 do *De uera religione* fornece uma síntese do “método de ascese e de dialética” (*Méthode d'ascèse et de dialectique*) do *Fédon* (63e-68b), pelo qual a alma se afasta do que é sensível, dos prazeres e das dores para alcançar a verdade, a qual pode ser contemplada eternamente depois da morte do corpo (DE PLINVAL, G. *Anticipations de la Pensée Augustinienne dans l'Oeuvre de Platon, Augustinianum*, Roma, 1961, Collegium Internationale Augustinianum, vol. I, fasc. 2, pp. 310-326, esp. p. 313, nota 6). Além disso, De Plinval mostra que teses semelhantes aparecem na *República*, no *Fédro* e no *Banquete*, em trechos que talvez teriam sido comentados ou até parafraseados por Cícero no *Hortensius*, *De legibus* e *De consolatione*, certamente conhecidos por Agostinho, mas dos quais restam apenas fragmentos.

<sup>47</sup> Cf. BOYER, C. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1920; HENRY, P. *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, s. Augustin et Macrobe*. Louvain: Spicilegium Sacrum Iovaniense, 1934; SCIACCA, M. F. *Saint Augustin et le neoplatonisme*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1956; HOLTE, R. *Beatitudo et Sagesse: Saint Augustine et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Vrin, 1962.

<sup>48</sup> O *De immortalitate animae* foi escrito no retorno a Milão, portanto entre 387 e 388 (*retr.*, I, v, 1). Em 387 segundo Brown (Tabela cronológica B, 2005[c1967]).

<sup>49</sup> O *De quantitate animae* foi escrito em Roma, após o batismo em Milão, e antes da volta à África, portanto em 388 (*retr.*, I, viii, 1), cf. Brown (Tabela cronológica B, 2005[c1967]).

persuadissem a todos de que só as almas purificadas dos prazeres e das opiniões merecem a vida eterna e a contemplação da beleza inteligível e superior:

[...] se, caso existisse alguém, um homem grandioso e divino, que persuadissem os povos de que tais coisas devem ser pelo menos acreditadas, se não as pudessem compreender, e que, se as pudessem compreender, envolvidos pelas opiniões deformadas da multidão, [persuadissem-os] para que não fossem encobertos por erros vulgares, julgaria-o digno de honras divinas [...]<sup>50</sup>

Trata-se de uma questão que Platão não previu e para a qual, portanto, ele não possui uma resposta pronta a ser localizada em seus escritos. Mesmo assim, é possível que algum de seus discípulos tenha formulado tal pergunta, e é essa possibilidade que Agostinho quer ressaltar. Contudo, investigar historicamente qual platônico teria chegado a esse ponto nos é uma tarefa secundária. O objetivo do autor consiste em esclarecer que a filosofia de Platão permite a consideração dessa hipótese. Para Agostinho, Platão responderia da seguinte forma:

[...] creio que ele responderia que isso não pode ser feito por um homem, a não ser talvez por alguém que, retirado da própria natureza das coisas pela própria Virtude e Sabedoria de Deus, não com um ensinamento humano, mas iluminado desde o berço com íntima iluminação, Ela o honrasse com tanta graça, fortalecesse com tanta firmeza e depois conduzisse com tanta majestade; de modo que, desprezando tudo o que os homens perversos desejam, suportando tudo o que temem, fazendo tudo o que admiram, ele convertesse o gênero humano para a salubre fé com supremo amor e autoridade. Sobre as honras devidas a ele, porém, em vão se perguntou, quando facilmente se pode imaginar quantas honras são devidas à Sabedoria de Deus [...]<sup>51</sup>

<sup>50</sup> *uera rel.*, iii, 3. “[...] *utrum si quisquam existeret uir magnus atque diuinus, qui talia populis persuaderet credenda saltem, si percipere non ualerent, ut si qui possent percipere, non prauis opinionibus multitudinis implicati uulgaribus obruerentur erroribus; eum dininis honoribus dignum indicaret [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 20, 22).

<sup>51</sup> *uera rel.*, iii, 3. “[...] *responderet, credo, ille, non posse hoc ab homine fieri, nisi quem forte ipsa Dei Virtus atque Sapientia ab ipsa rerum natura exceptum, nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabulis illustratum, tanta honestaret gratia, tanta firmitate roboraret, tanta denique maiestate subueheret, ut omnia contemnendo quae prauis homines cupiunt, et omnia perpetiando quae horrescunt, et omnia faciendo, quae mirantur, genus humanum ad tam salubrem fidem summo amore atque auctoritate conuerteret. De honoribus uero eius frustra se consuli, cum facile possit existimari, quanti honores debeantur Sapientiae Dei [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1995, p. 22). Sobre a cristologia agostiniana, cf.: ODDONE, A. *La figura di Cristo nel pensiero di S. Agostino*. Turim: Società Editrice Internazionale, 1930; ARSENAULT, F. *Le Christ, plénitude de la Révélation selon s. Augustin*. Roma: Université Pontificale Grégorienne, 1965 (Dissertação); VAN BAVEL, T. J. *Christ in dieser Welt. Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1970; GEERLINGS, W. *Christus exemplum: studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, c1978; RÉMY, G. *Le Christ médiateur dans l’œuvre de saint Augustin*. Lille, Strasbourg: Université de Lille, Université de Strasbourg, 1979 (Dissertação); MADEC, G. *La patrie et la voie. Le Christ de Saint Augustin*. Paris: Desclée, 1989. Sobre a ideia agostiniana de autoridade, cf.: WARFIELD, B. B. *Augustine’s Doctrine of Knowledge and Authority*, *The Princeton Theological Review*, Princeton, 1907, vol. 5, pp. 357-397, 529-578 (reeditado em: *Studies in Tertullian and Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 1930); LÜTCKE, K.-H. *“Auctoritas” bei Augustin, mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs*. Stuttgart, Berlin:

Com essa resposta assim imaginada, Agostinho quer mostrar que a filosofia de Platão não só permite a investigação dessa hipótese, mas também aceita como crível que um homem divino seja capaz de persuadir todos os homens, seja pela “autoridade” (*auctoritas*), para aqueles que não podem compreender a “sabedoria” (*sapientia*), seja pela própria *sapientia*, para aqueles que talvez possam compreendê-la diretamente. A própria formulação da resposta, porém, já dá indícios do objetivo maior, que consiste em mostrar o elo definitivo entre a filosofia platônica e a doutrina cristã, e com isso a credibilidade de que o mediador divino universal seja Jesus Cristo. Isso é evidente pelo uso da expressão “retirado da natureza das coisas pela Virtude e Sabedoria de Deus”, pois Paulo utiliza precisamente o binômio “Virtude de Deus e Sabedoria de Deus” (*Dei uirtus et Dei sapientia*) para designar Cristo (*1Cor.*, 1:22-24), aquele que, “[...] embora constituído da forma divina, não considerou uma conquista a sua igualdade com Deus, mas esvaziou a si mesmo aceitando a forma de servo à semelhança dos homens [...]”<sup>52</sup> Portanto, é na imagem de uma via ou, mais precisamente, de um mediador universal que ocorre esse ajuste agostiniano da filosofia platônica com a doutrina cristã, já que a possibilidade de tal homem divino com persuasão universal, crível do ponto de vista platônico, é creditada pelos cristãos a Jesus Cristo.

Desse modo, não somente aquelas plausíveis posições filosóficas de Sócrates, mas também as principais teses platônicas, inclusive a possibilidade de um homem divino que seja o mediador universal, revelam a credibilidade da doutrina cristã, e por isso já podem ser consideradas a primeira parte da justificação filosófica do cristianismo, independentemente da incoerência religiosa tanto de Sócrates quanto de Platão, já que certamente não romperam com os cultos pagãos.<sup>53</sup>

---

W. Kohlhammer, 1968.

<sup>52</sup> *Epístola aos Filipenses*, 2:6-7. “[...] *cum in forma Dei constitutus, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo<sup>6</sup> sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus [...]*” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE: seu, Vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata latina, & cum textu graeco comparantur. Paris: F. Didot, 1751, vol. III, p. 817 [Obra e estudo de Pierre Sabatier]). Se apenas um homem divino poderia persuadir todos os homens, seja pela sabedoria, seja pela autoridade, entende-se por que Agostinho havia dito que Sócrates e Platão “não nasceram de tal modo que convertessem seus povos da opinião para o verdadeiro culto do verdadeiro Deus.” (*uera rel.*, ii, 2). “*Non [...] sic [...] nati erant, ut populorum suorum opinionem ad uerum cultum ueri Dei [...] conuerterent.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 18).

<sup>53</sup> Sócrates “venerava os ídolos” (*uenerabat simulacra; uera rel.*, ii, 2), mas Agostinho nada diz quanto ao comportamento religioso de Platão; tudo indica, porém, que, para Agostinho, Platão não fugia à regra.

A elegante demonstração agostiniana da possibilidade de harmonizar a filosofia de Sócrates e de Platão com a doutrina cristã, embora já contribua para a credibilidade do cristianismo, não fornece, porém, o motivo decisivo pelo qual um filósofo, que já se tornou platônico, deva se tornar um cristão por considerar o cristianismo a religião de maior credibilidade. É por isso, então, que Agostinho diz que o cristianismo não é somente crível, mas é a crença preferível: “[...] nos tempos cristãos não se deve pôr em dúvida qual religião deva ser sustentada preferivelmente e qual seja a via para a verdade e a felicidade.”<sup>54</sup> Isso é explicado pela longa frase que se estende do parágrafo 4 ao 5, marcada pela estrutura “se x por que ainda y?” (*si... quid adhuc...?*), onde os dois<sup>55</sup> primeiros pontos tornam mais críveis precisamente aquelas duas possibilidades admissíveis no platonismo, a de um homem divino e a de sua persuasão universal, a primeira pela credibilidade dos livros e dos sinais quanto à divindade de Jesus Cristo, que é a encarnação do “Verbo de Deus” (*Dei uerbum*), e a segunda pelo fato da expansão da autoridade e da sabedoria de Cristo por toda a terra:

Essas [possibilidades], se foram realizadas, se com letras e sinais são celebradas, se de uma única região da terra, única em que se cultuava um Deus único e onde convinha nascer aquele [homem divino], homens eleitos, enviados por toda a superfície da terra, com virtudes e discursos incitaram o incêndio do amor divino, se, confirmada a mais salubre disciplina, deixaram iluminadas as terras para os posteriores, para não falar do passado, o qual é lícito a alguém não crer, se hoje pelas nações e pelos povos se diz: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo: este estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por Ele e sem Ele nada foi feito” [*Evangelho segundo João, 1:1-3*] [...], por que ainda abrimos a boca à bebedeira do passado e indagamos dizeres divinos nos animais sacrificados [...]?<sup>56</sup>

Nota-se, portanto, que o primeiro motivo filosófico proposto pelo autor para convencer aqueles que, como os pagãos e os judeus, subentendidos respectivamente pelas palavras “bebedeira” e “animais sacrificados”, ainda não aceitavam o cristianismo, consiste

<sup>54</sup> *uera rel.*, iii, 3. “[...] *christianis temporibus quaenam religio potissimum tenenda sit, et quae ad ueritatem ac beatitudinem uia, non esse dubitandum.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 20).

<sup>55</sup> Como diz Lössl (1994, p. 82), “*Vera rel.*, i, 1 (1) - x, 20 (57) diz o que eles [os platonistas,] precisaram para completar sua conversão ao cristianismo: um conceito teológico histórico de Deus presente no mundo (*in una regione terrarum*) e um guia (*uir diuinus*) para o povo (*catholica*) no caminho (*via, iter*).”

<sup>56</sup> *uera rel.*, iii, 4-5. “*Quae si facta sunt, si litteris monumentisque celebrantur, si ab una regione terrarum, in qua sola unus colebatur Deus, et ubi talem nasci oportebat, per totum orbem terrarum missi electi uiri, uirtutibus atque sermonibus diuini amoris incendia concitarunt; si confirmata saluberrima disciplina, illuminatas terras posteris reliquerunt; et, ne de praeteritis loquar, quae licet cuique non credere, si hodie per gentes populosque praedicatur: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil [...], quid adhuc oscitamus crapulam hesternam, et in mortuis pecudibus diuina eloquia perscrutamur [...]*?” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 22, 26).

em aumentar a credibilidade da divindade de Jesus Cristo pela associação à credibilidade de certos sinais e livros, como os *Evangelhos*.<sup>57</sup> Nesse ponto, é interessante notar que Agostinho indica brevemente por que a crença histórica na divindade de Jesus não contradiz a verdade da ideia de um Deus único: se convinha que o mediador nascesse em Israel, a única terra em que se adorava o Deus único, Jesus é Deus, pois não pode ser um deus separado do Deus único.

Em segundo lugar, quanto à maior credibilidade da mediação universal de Cristo, o autor, buscando o que é mais credível, atitude parecida com o modo de fazer filosofia dos neoacadêmicos<sup>58</sup>, embora ele tenha refutado os motivos neoacadêmicos para tal proceder<sup>59</sup>, alega a propagação mundial do cristianismo, a qual ele acreditava ter se realizado naquele tempo e que, justamente por ser um fato do presente, deveria ser crido, diferentemente de um evento passado, (*praeteritus*), no qual “é lícito a alguém não crer” (*licet cuique non credere*). Assim, aumenta-se em muito a credibilidade na mediação universal de Cristo, pois passa a ser amparada por uma crença que se refere ao presente.

Portanto, o motivo filosófico geral para a adesão ao cristianismo, que concretiza a conciliação da filosofia socrático-platônica com o cristianismo, é formado tanto pela credibilidade de certos livros e sinais quanto pela credibilidade da expansão mundial do cristianismo que se faz presente, o que pode ser esquematizado da seguinte forma:

<sup>57</sup> A palavra *monumentum* – derivada do verbo *moneo* (admoestar, avisar) – designa tudo o que comporta um aviso, uma lembrança ou um sinal. Em sentido estrito, com *monumenta* Agostinho talvez esteja se referindo também a monumentos de Israel, pois trata-se da região em que Jesus nasceu, como, por exemplo, a basílica que o imperador romano Constantino I ordenou erigir em 325 ou em 326 perto do calvário e da cripta de Jesus em Jerusalém, e a igreja da Natividade em Belém, construída com seu patrocínio entre 327 e 333 no lugar da gruta em que Jesus havia nascido. Com relação à basílica de Jerusalém, cf. Eusébio de Cesaréia (c. 260/5 – 339/40), *Vita Constantini (Vida de Constantino)*, III, xxvi-xl, obra escrita entre 325 e 339/40; cf. o anônimo *Itinerarium Burdigalense (Itinerário de Bordeaux)*, escrito entre 333 e 334. Sobre a igreja de Belém, cf. *Vita Constantini*, III, xli-xliii. Justino, o mártir, em seu *Diálogo com Trifão*, já mencionava que Jesus havia nascido numa gruta perto de Belém (*Προς Τρύφωνα Ιουδαίου Διάλογος*, lxxviii), e Orígenes dizia que tal gruta era um lugar de adoração (*Contra Celsum*, I, li).

<sup>58</sup> Cícero, ligado à *noua Academia (Academica posteriora)*, I, iv, 13; *Tusculanae disputationes*, II, i-ii), busca o que é *credibile*, que também chama de *uero simile (Tusculanae disputationes*, IV, xxi, 47), e procura evitar o que não é plausível (*non probabile*) e “não credível” (*non credibile; Academica priora*, II, xxvi, 85).

<sup>59</sup> Cf. *Contra Academicos*, II-III, obra que termina com um discurso contínuo de Agostinho acerca da existência de coisas verdadeiras (disjunções lógicas, o mundo percebido, a matemática, as sensações, as imaginações nelas mesmas...), de modo a refutar as duas principais teses neoacadêmicas, a de que tudo é incerto e de que se deve suspender o assentimento (*Contra academicos*, I, iii, 7).

	Motivos filosóficos específicos	Credibilidade
(1)	A crença na divindade de Jesus Cristo	Pela credibilidade de livros e sinais
(2)	A crença na expansão mundial do cristianismo	Pela possibilidade, de direito, de verificação do presente

Esquema 1 – Motivo filosófico geral para a adesão ao cristianismo (*uera rel.*, iii, 4)

Em terceiro lugar, é muito importante notar que o fato da expansão global do cristianismo não só torna mais crível a mediação universal de Jesus Cristo, como também deixa “consolidada” (*confirmata*) a *disciplina* dos apóstolos e bispos pela qual eles “deixaram as terras iluminadas” (*illuminatas terras reliquerunt*; *uera rel.*, iii, 4), reforçando, portanto, a crença central dessa disciplina: a divindade de Jesus Cristo, o Verbo de Deus encarnado. Essa consolidação ou confirmação consiste, portanto, no aumento da credibilidade de uma crença primária relativa ao passado pela credibilidade maior de uma crença referente ao presente. Trata-se de um procedimento muito interessante, pois, no esforço geral de fortalecer a credibilidade do cristianismo, torna-se possível não apenas fazer associações entre crenças relativas ao passado e crenças relativas ao presente, mas também concatená-las de modo a proporcionar maior credibilidade às crenças primárias.

É imprescindível, por conseguinte, enfatizar o motivo filosófico que estabelece o cristianismo como a crença religiosa preferível pela credibilidade de certos livros e sinais com relação à divindade do Jesus histórico e pela credibilidade da propagação mundial do cristianismo que consolida a mediação universal de Jesus Cristo, mas também a sua divindade, pois é desse modo que se confere, segundo Agostinho, a credibilidade maior ao cristianismo.

Na sequência, Agostinho volta a refletir sobre esse duplo motivo filosófico que torna o cristianismo a crença preferível: a credibilidade da divindade de Cristo e da expansão mundial do cristianismo. Contudo, como a crença na propagação global do cristianismo, mais do que aumentar a credibilidade da mediação universal de Cristo, também é capaz de reforçar a crença na divindade de Jesus, Agostinho tornará tal consolidação o motivo filosófico principal para a adesão ao cristianismo: trata-se da terceira grande razão do *De uera religione*, que se desenvolve entre os parágrafos 5 e 7. Essa ênfase, porém, agrega valores morais que, por sua vez, aumentam a credibilidade da própria difusão do cristianismo.

*A terceira razão da argumentação do De uera religione*

Primeiramente, argumenta-se que a moral dos cristãos, marcada pela espiritualidade, humildade, mansidão e misericórdia, é uma das causas de sua expansão: “Se depois de tanto sangue, tantas fogueiras, tantas cruces de mártires, as igrejas brotaram de modo tão mais fértil e mais úbere até nas nações bárbaras [...]”<sup>60</sup> De fato, embora a sabedoria e a autoridade divina de Cristo sejam essenciais para a propagação do cristianismo, o comportamento virtuoso de inúmeros cristãos foi uma consequência determinante. Além disso, essa virtude se conservou e se difundiu, como se crê no tempo presente: “Se já ninguém se admira que tantos milhares de jovens e virgens desprezam o casamento e vivem castamente [...]”<sup>61</sup> Desse modo, se a expansão do cristianismo teve como causa os inúmeros martírios e atos virtuosos do passado, deve-se reconhecer que a virtude cristã permaneceu e se alastrou no presente, sobretudo pelo exemplo dos milhares de celibatários cristãos: “Se essas coisas assim aconteceram, de modo que antes eram discutidas, assim também agora seja monstruoso discutir contra elas.”<sup>62</sup> Portanto, a própria crença na propagação do cristianismo é consolidada pela credibilidade da virtude cristã que se manifesta no presente em um grande número de pessoas, e por isso esta última também serve de reforço, segundo a retroatividade da argumentação confirmatória agostiniana, à crença na mediação universal de Cristo e à crença inicial em sua divindade.

Logo, a credibilidade da expansão mundial do cristianismo, fortalecida por aqueles exemplos morais do presente, mostra-se de fato como o motivo filosófico principal para que a preferência religiosa esteja no cristianismo, ao qual se deve aderir. É por isso que Agostinho também insiste na credibilidade da virtude cristã: homens “inumeráveis” (*innumerabiles*) abandonam presentemente as riquezas e honrarias mundanas, e isso ocorre “em muitas terras” (*multis terris*), e “[...] pelas cidades, pelos vilarejos, pelos castelos, pelas aldeias, pelos campos e pelas fazendas privadas [...]”<sup>63</sup>

<sup>60</sup> *uera rel.*, iii, 5. “*Si post tantum sanguinem, tantos ignes, tot cruces martyrum, tanto fertilius et uberius usque ad barbaras nationes Ecclesiae pullularunt [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 24).

<sup>61</sup> *uera rel.*, iii, 5. “*Si tot iuuenum et uirginum millia contemnentium nuptias casteque uiuentium iam nemo miratur [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 24).

<sup>62</sup> *uera rel.*, iii, 5. “*Si haec sic accipiuntur, ut quomodo antea talia disputare, sic nunc contra disputare monstruosum sit.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 24).

<sup>63</sup> *uera rel.*, iii, 5. “[...] *per urbes atque oppida, castella, uicos, agros etiam uillasque priuatas [...]*”. A defesa dos costumes dos católicos é o tema de um tratado anterior, o *De moribus*, sobretudo do livro I, cuja estrutura pode ser assim estabelecida: os motivos e os modos para a refutação dos maniqueus pelos católicos (i, 1 – ii, 3), a razão exige o amor a Deus (iii, 4 – vi, 10), a autoridade, o *Antigo Testamento* e o *Novo Testamento* levam ao dever de amar a Deus (vi, 11 – x, 17), a virtude e o amor a Deus (xi, 18 – xviii, 34), as quatro virtudes cardeais (xix, 35 – xxvi, 51), a medicina para o corpo e a disciplina para a alma (xxvii, 52 – xxviii,

Logo, por conta desse motivo filosófico, não há por que não se tornar cristão ou preferir o “nome de platônico” (*Platonicum nomen; uera rel.*, iii, 5). E, quanto aos filósofos ou leigos que se posicionam não só contra o cristianismo, mas até mesmo contra Platão, ou seja, aqueles que discordam do desprezo em relação ao mundo sensível, bem como da purificação da alma pela virtude que depende de Deus, por considerarem que seja algo “vão ou mau” (*uanum aut malum*), Agostinho limita-se a dizer que “[...] devem ser refutados com outras razões, se todavia com eles é digno discutir.”<sup>64</sup> Não se trata, obviamente, de uma fuga, pois em escritos anteriores Agostinho já havia criticado extensamente o apego moral e especulativo ao que é sensível, como nos *Soliloquia*, no *De immortalitate animae*, no *De quantitate animae* e no *De moribus*. Trata-se, ao que parece, de uma digressão que seria longa demais para ser feita e, por essa razão, a sequência do texto (*uera rel.*, iv, 6-7) deixa ainda mais claro que a credibilidade da expansão mundial dos cristãos é o principal e decisivo argumento para a adesão ao cristianismo. Com isso pode-se colocar em xeque os filósofos de qualquer espécie, da seguinte maneira: se todos estivessem vivos, teriam que admitir a sabedoria e autoridade de Cristo que persuadiu e tomou todos os povos, porque, se não o fizessem, cairiam no vício da “inveja” (*inuidencia*), visto que as suas doutrinas nada mais são do que “conjecturas de poucos” (*paucorum coniecturae*). Trata-se de um ataque franco, mas sem deixar de ser magistral. Historicamente, esse tipo de convertido existiu: foi o caso dos “platônicos” (*Platonici*), na medida em que mais facilmente se converteram “com poucas palavras e pensamentos mudados” (*paucis mutatis uerbis atque sententiis; uera rel.*, iv, 7). De fato, assim se converteu Mário Vitorino<sup>65</sup>, e possivelmente alguns amigos de Agostinho

---

56), a autoridade do *Antigo Testamento* e *Novo Testamento* (xxviii, 57 – xxix, 61), a Igreja católica como lugar de amor, instrução e união (xxx, 62 – xxx, 64), os tipos de comunidade católica (xxxi, 65 – xxxiii, 73), exortação final à virtude dos católicos (xxxiv, 74 – xxxv, 80). Quanto à data dessa obra, os monges beneditinos maurinos que publicaram a edição *Monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri* (Paris, Franciscus Muguet, 1679, vol. I, colunas 687-716), considerando que o *De moribus* foi escrito depois dos dois livros do *De Genesi aduersus Manicheos* (*mor.*, I, i, 1), e que estes teriam sido redigidos depois do retorno de Agostinho à África no final de 388 (contrariando nesse ponto o relato das *Retractationes*, I, vii, 7), concluíram que o *De moribus* teria sido composto a partir dessa mesma data e terminado somente no início de 389 (PIERETTI, A. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO, 1997, p. 4). Já Decret remonta a data do início da redação a 387, durante a estada em Roma, antes do retorno à África, e retarda a finalização ao período entre 389 e 390, devido à escrita simultânea do *De quantitate animae* e do *De libero arbitrio* (DECRET, F. *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1970, p. 13, n. 6; ID.. *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, livre II*. In: SETTIMANA Agostiniana Pavese. “*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*”, “*De quantitate animae*”. Palermo: Ed. Augustinus, 1991, p. 65, *apud* PIERETTI, 1997, p. 5).

<sup>64</sup> *uera rel.*, iv, 6. “[...] *alia ratione refellendi sunt, si tamen cum his dignum est disputare.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 26).

<sup>65</sup> Cf. *Confessiones*, VIII, ii.



também: Alípio<sup>66</sup>, Teodoro<sup>67</sup>, Zenóbio<sup>68</sup>, Hermogeniano<sup>69</sup>, Nebrídio<sup>70</sup>. Contudo, Agostinho reconhece que alguns platônicos não só perseveraram na “soberba” (*superbia*) do politeísmo, incorrendo assim na inveja com relação ao cristianismo, mas também caíram num “terceiro vício” (*tertium uitium*), a “curiosidade em consultar os demônios” (*curiositas in percontandis daemonibus; uera rel.*, iv, 7).

Todavia, mesmo depois do argumento da expansão mundial da autoridade de Cristo, antecedido pela harmonização da filosofia socrático-platônica com a doutrina cristã, que por sua vez é precedida da demonstração da incoerência dos filósofos antigos entre doutrina e prática religiosa, ainda é preciso provar o pressuposto de que deve haver uma perfeita coerência entre a filosofia e a religião, bem como explicar como isso se realiza no cristianismo: trata-se do quarto argumento do *De uera religione*, localizado entre os parágrafos 8 e 11.

#### *A quarta razão da argumentação do De uera religione*

É verdade que a necessidade da coerência entre filosofia e religião já estava pressuposta na demonstração da incoerência dos filósofos antigos, e que a coerência cristã já havia sido sugerida pelo exemplo dos inumeráveis fiéis que menosprezam as coisas materiais e dos milhares que optam pelo celibato para viver castamente, mas essas indicações não são, é claro, suficientes. Não basta deixar à mostra o contraste entre a coerência cristã e aquela postura contraditória dos filósofos antigos, aquele “grande vício” (*tantum uitium*), é preciso também compará-la com a atitude dos judeus e com as posições dos diversos seguimentos cristãos discordantes.

Nesse sentido, é interessante notar que o autor estabelece, em primeiro lugar, que a verdadeira filosofia, mais do que ser coerente com a verdadeira religião, deve estar perfeitamente unida a ela: “[...] não é uma coisa a filosofia, isto é, o estudo da sabedoria, e outra a religião, uma vez que não aprovamos a doutrina daqueles que não comungam dos sacramentos conosco.”<sup>71</sup> Essa frase é de difícil entendimento, tanto que alguns comentadores

<sup>66</sup> Cf. *Contra Academicos*, III, xx, 43-44; *De ordine*, II, iii; *Confessiones*, VI, vii, 11 – viii, 13; xiv, 24.

<sup>67</sup> Cf. *De beata uita*, i, 1-6.

<sup>68</sup> Cf. *Epistola 2*; *De ordine*, I, i, 1 – ii, 5.

<sup>69</sup> Cf. *Epistolae 3-14*.

<sup>70</sup> Cf. *Confessiones*, VI, x, 17; xiv, 24.

<sup>71</sup> *uera rel.*, v, 8. “[...] non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii quorum doctrinam non approbamus, nec Sacramenta nobiscum communicant.” (SANT'AGOSTINO, c1995,

conceberam tal unidade como identidade, em vez de coerência perfeita. Contudo, não há total identificação, e isso pode ser justificado por meio do binômio introduzido pelo próprio Agostinho, *doctrina* e *sacramenta communicare*: a filosofia, por ser uma doutrina, é algo distinto da ação propriamente religiosa de comungar certos sacramentos, como no cristianismo, ou de oferecer sacrifícios (*sacrificare*) e de ir às “reuniões sagradas” (*sacra communia*<sup>72</sup>), como no politeísmo e de modo semelhante no judaísmo.<sup>73</sup> Contudo, mesmo se a doutrina se distingue do culto, assim como a filosofia se distingue da religião, ambas podem estar em harmonia, formar uma perfeita unidade, a qual pode ser representada da seguinte maneira:

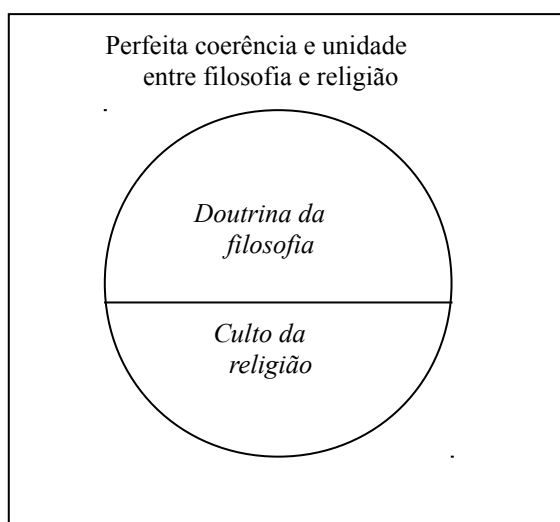


Figura 1 – Perfeita unidade entre filosofia e religião (*uera rel.*, v, 8)

Nessa figura, o círculo representa a perfeição da unidade, e as divisões internas revelam a simetria entre as partes.

p. 30). Quanto ao significado do sintagma *communico sacramenta* do parágrafo 8, Anoz ensina que “[...] o tom pessoal da expressão, mediante a qual Agostinho mostra sua pertença ao grupo que os possuem ('conosco'), indica que se trata dos sacramentos cristãos; em concreto, o batismo e a eucaristia.” (ANOZ, J. Ensenanzas de san Agustín laico y presbítero sobre los sacramentos, *Augustinus*, Madrid, 2008, Editorial Augustinus, vol. 53, pp. 281-308, p. 288). Já no *De moribus* os *diuina sacramenta* aparecem com esse significado litúrgico, relacionado aos “bispos, presbíteros, diáconos e ministros desse tipo” (*episcopi; presbyteri; diaconi et cuiuscemodi ministri; mor.*, I, xxxii, 69). No *De diuersis quaestionis octoginta tribus* (61, 2), por exemplo, utiliza-se a expressão *sacramentum baptismatis*. Essa obra é datada de 388 por Brown (Tabela cronológica B, 2005[c1967]).

<sup>72</sup> Essa expressão referente aos pagãos aparece no parágrafo 1 do *De uera religione*.

<sup>73</sup> A utilização da palavra “ação” para explicar a segunda parte do binômio *doctrina* e *sacramenta communicare* encontra respaldo no parágrafo 33, onde se encontra um binômio similar, porém mais amplo: *cognitio* e *actio* (pensamento e ação).

Deve-se, porém, perguntar: em qual seguimento do cristianismo se realiza de fato essa perfeição? Qual é a verdadeira religião unida à verdadeira filosofia? Antes, porém, de qualquer prova sobre a verdadeira religião, o autor já anuncia: é na “comunhão católica” (*communio catholica*) que se encontra a perfeita coerência e unidade entre filosofia e religião (*uera rel.*, v, 9). Trata-se de um postulado que depois será fundamentado pela quinta grande razão do tratado (*uera rel.*, vii, 12-13). Contudo, isso já serve para indicar resumidamente quais seriam as incoerências não só dos judeus, mas também dos heréticos e cismáticos, dado que a incoerência dos pagãos e de seus filósofos já foi demonstrada.

No caso das “heresias” (*haereses*), que são inumeráveis (*innumerabiles*), elas consistem sempre em divergências em relação à Trindade divina, ou pelo menos em relação a Deus e suas ações, erros que se agravam quando são utilizados para convencer outras pessoas (*uera rel.*, v, 8). Os hereges podem ser divididos em dois tipos. O primeiro é daqueles que se diferenciam dos católicos tanto na doutrina quanto no rito dos sacramentos, como é o caso dos maniqueus, dos serpentinos, entre outros (*uera rel.* v, 9). O segundo tipo é daqueles que possuem o mesmo rito dos católicos, mas divergem na doutrina, incoerência que se constata nos fotinianos, nos arianos e em outros, os quais, depois de condenados, tiveram que formar “assembleias próprias” (*proprii conuentus*), transformando também o rito que estava correto em *superstitio* (*uera rel.*, v, 9). Quanto àqueles que seriam divergentes apenas com relação ao rito dos sacramentos, Agostinho não os menciona como terceiro gênero de hereges porque, subentende-se, qualquer diferença nos sacramentos implicaria uma mudança na doutrina original, enquanto que uma modificação na doutrina nem sempre acarreta uma alteração no rito dos sacramentos.

Quanto aos “cismas” (*schismata*), trata-se de “outra questão” (*alia quaestio; uera rel.*, v, 9). Os cismáticos são aqueles que “por si próprios” (*sese*), por “excessiva leviandade” (*nimia leuitas*), separam-se dos católicos, como eram na época de Agostinho os donatistas<sup>74</sup>.

Por fim, a incoerência dos judeus consiste basicamente em dois equívocos, embora cultuem o Deus único. Eles “esperam somente bens temporais e visíveis” (*sola temporalia et uisibilia bona expectantes; uera rel.*, v, 9), o que, porém, derivou-se de outro erro, a “excessiva presunção” (*nimia securitas*) que os levou a não reconhecer em suas próprias *Escrituras* “as primícias do novo povo que surgiam da humildade” (*rudimenta noui populi ab humilitate surgentia*), o povo que seguiu o humilde Jesus.

<sup>74</sup> Para um primeiro contato com o donatismo, cf. BROWN, P. Parte III. 395-410. In: ID., 2005[c1967].

Desse modo, ao mostrar genericamente as incoerências dos heréticos, dos cismáticos e dos judeus, bem como aquela dos filósofos pagãos, Agostinho quer fortalecer a sua hipótese de que somente nos “católicos” (*catholici*) encontra-se a perfeita unidade entre filosofia e religião (*uera rel.*, v, 9).<sup>75</sup> Trata-se de uma estratégia comum, na medida em que a “Igreja católica [...] utiliza-se de todos os errantes para seu proveito e para a correção deles, se quiserem despertar.”<sup>76</sup> Quando a Igreja não pode “corrigir ou suportar” (*corrigerere aut sustinere*), ela perdoa aqueles que estavam apartados, desde que se arrependam, e usa de “paciência” (*patientia*) com os cismáticos e de “inteligência” (*intellegentia*) com os hereges (*uera rel.*, vi, 10), pois, através disso tudo, certamente a providência divina manifesta a sua vontade de “curar as almas” (*curare animas*; *uera rel.*, vi, 11).

Mas por que a perfeita coerência e unidade entre filosofia e religião encontra-se nos católicos? Por que a religião católica é a verdadeira? A resposta surge na razão central do tratado, a quinta grande razão, a fundamentação da religião católica como a religião a ser seguida (*uera rel.*, vii, 12-13), da qual também surge, porém, a dificuldade interpretativa que originou a questão formal da tese, como será visto a seguir.

#### *A quinta razão da argumentação do De uera religione e a dificuldade interpretativa*

Nesse ponto há uma nuance na argumentação agostiniana: não se trata de provar que a religião católica é a verdadeira, apesar do título da obra, mas de fundamentá-la como “a religião a ser seguida” (*sectanda religio*; *uera rel.*, vii, 13). Em primeiro lugar, é preciso explicar, portanto, o título. A expressão “*uera religio*”, no nominativo ou em outra declinação, só aparece duas vezes no tratado (i, 1; vii, 12). Na primeira aparição, o adjetivo não se refere especificamente à religião católica, mas somente à ideia de um Deus único, no qual “[...] se reconhece com puríssima piedade o princípio de todos os entes da natureza, pelo qual o universo é iniciado, concluído e conservado [...]”<sup>77</sup> Na segunda aparição, justamente

<sup>75</sup> “[...] nem na confusão dos pagãos, nem na imundícia dos heréticos, nem na fraqueza dos cismáticos, nem na cegueira dos judeus deve ser procurada a religião, mas somente entre os únicos que são denominados cristãos católicos ou ortodoxos, isto é, aqueles que guardam a inteireza e seguem o que é correto.” (*uera rel.*, v, 9). “[...] *neque in confusione Paganorum, neque in purgamentis haereticorum, neque in languore schismaticorum, neque in caecitate Iudaeorum quaerenda est religio, sed apud eos solos, qui Christiani catholici, uel orthodoxi nominantur, id est integritatis custodes et recta sectantes.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 32).

<sup>76</sup> *uera rel.*, vi, 10. “[...] *ecclesia catholica [...] omnibus errantibus utitur ad prouectus suos, et ad eorum correctionem, cum euigilare uoluerint.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 32).

<sup>77</sup> *uera rel.*, i, 1. “[...] *purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo uniuersitas et incohatur et perficitur et continetur [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 16).

no parágrafo 12, Agostinho explica o título da obra: trata-se de uma exposição de seu pensamento acerca da verdadeira religião, pela qual são respondidas várias perguntas, certamente religiosas, de seu amigo Romaniano:

[...] já que poucos anos atrás eu prometi escrever a ti, meu caríssimo Romaniano, o que pensava sobre a verdadeira religião, julguei ser agora o tempo, porque, pelo amor que estou ligado a ti, não podia suportar por muito mais tempo que as tuas mais veementes interrogações flutuassem sem um destino certo.<sup>78</sup>

Como se sabe pelo cotejo do *Contra Academicos* (I, i, 3) com o *De moribus* (II, xix, 69), *De utilitate credendi* (i, 2; viii, 20) e as *Confessiones* (III, x, 18; xii, 21), Agostinho, antes de se tornar católico, foi um maniqueu que atraiu Romaniano para essa vertente cristã. Por conseguinte, talvez Romaniano, ao receber o *De uera religione*, ainda fosse maniqueu, ou, pelo menos, não fosse já um católico.<sup>79</sup> Assim, à primeira vista, o *De uera religione* parece ser uma demonstração da verdade da religião católica, em oposição às demais religiões e vertentes cristãs. Contudo, os parágrafos relevantes para essa questão (vii, 12-13) não fornecem uma justificação pela pura razão, mas pela credibilidade dos argumentos. Primeiramente, o autor retoma a tese da incoerência entre filosofia e religião nos filósofos antigos e a credibilidade da divindade do Jesus histórico por meio do *Novo Testamento* contra os judeus, argumentos que já tinham sido bem desenvolvidos, para em seguida reafirmar que as outras vertentes cristãs são errôneas por causa de opiniões falsas ou desvios morais, ao contrário da religião católica, embora esse último ponto, note-se bem, ainda não tenha sido demonstrado com clareza pela brevidade com que foi até então tratado:

São repudiados, portanto, todos os que não filosofam nas coisas sagradas nem se consagram na filosofia, e aqueles soberbos que, por uma opinião torta ou por alguma inimizade, desviaram-se da regra e da comunhão da Igreja católica, e aqueles que não quiseram receber a luz das suas *Escrituras* e a graça do povo espiritual, o que é chamado de *Novo Testamento*, os quais, com a maior brevidade que pude, abordei.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> *uera rel.*, vii, 12. “[...] *cum ante paucos annos promiserim tibi scribere, carissime mihi Romaniane, quid de uera religione sentirem, tempus nunc esse arbitratus sum, postquam tuas acerrimas interrogationes, sine ullo certo fine fluctuare, ea caritate qua tibi obstrictus sum, diutius sustinere non possem.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 36).

<sup>79</sup> Tudo indica que Romaniano se converteu à religião católica, pois Agostinho o chama de “irmão” na *Epistola 31* (7) endereçada a Paulino, presbítero de Nola, escrita entre 395 e 396. Essa hipótese é fortalecida pelo teor da *Epistola 32*, escrita logo depois por Paulino ao próprio Romaniano, na qual se nota uma intimidade religiosa entre os dois, sobretudo pela prece do parágrafo 3 e pela exortação de Paulino a Licêncio, filho de Romaniano, para que se tornasse sacerdote (parágrafo 4).

<sup>80</sup> *uera rel.*, vii, 12. “*Repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur, nec in philosophia consecrantur; et iis qui uel praua opinione, uel aliqua simultate superbientes, a regula et communione Ecclesiae catholicae deuiarunt; et iis qui suarum Scripturarum lumen, et spiritualis populi gratiam, quod*

Trata-se, portanto, de uma argumentação negativa, que apresenta os defeitos das religiões, mas que não indica de modo específico o que torna a religião católica a verdadeira. É apenas no final do parágrafo 12 que se acha o argumento positivo: a credibilidade da presente expansão mundial do cristianismo, que já havia reforçado a crença na divindade do Jesus histórico e na sua mediação universal, realizou-se e se conserva no crescimento da Igreja católica por toda a terra, e esse argumento é tão forte que até mesmo os inimigos dela a reconhecem como católica, isto é, universal (*καθολικῆ*):

[...] nós devemos sustentar a religião cristã e a comunhão da sua Igreja, que é a católica e é denominada católica não somente pelos seus, mas também por todos os seus inimigos. Pois queiram ou não, os próprios heréticos e os pupilos dos cismas, não quando falam com os seus, mas com estranhos, chamam de católica somente a católica. Pois não podem ser compreendidos a não ser que a distingam com esse nome, com o qual é nomeada por toda a terra.<sup>81</sup>

Contudo, pode-se dizer que esse argumento prova que a religião católica é a verdadeira? Certamente não, pois ainda que a expansão da Igreja católica seja uma crença referente ao presente, que impõe um dever (note-se na citação o gerundivo *tenenda*), trata-se ainda de uma crença, e não de uma razão. A afirmação de que a religião católica se manifesta por toda a terra exige, de fato, a crença em vários testemunhos. E, no parágrafo seguinte, Agostinho continua nessa mesma direção. Não se trata de demonstrar com razões como a religião católica pode ser compreendida como a verdadeira, mas de fundamentá-la como a religião a ser seguida como verdadeira, como a de maior credibilidade, de modo que as questões de Romaniano fossem orientadas para um “destino certo” (*certus finis*). É assim,

---

*Nouum Testamentum uocatur, habere noluerunt, quos quanta potui breuitate perstrinxi.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 36).

<sup>81</sup> *uera rel.*, vii, 12. “[...] *tenenda est nobis christiana religio, et eius Ecclesiae communicatio quae catholica est, et catholica nominatur, non solum a suis, uerum etiam ab omnibus inimicis. Velint nolint enim ipsi quoque haeretici, et schismatum alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur, catholicam nihil aliud quam catholicam uocant. Non enim possunt intellegi nisi hoc eam nomine discernant, quo ab uniuerso orbe nuncupatur.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 36). Sobre a eclesiologia agostiniana, cf.: HOFMANN, F. *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus: in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*. Munique: Hueber, 1933; GRABOWSKI, S. J. *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*. St. Louis, London: Herder Book, 1957; KEYES, G. L. *Christian Faith and the Interpretation of History. A Study of St. Augustine's Philosophy of History*. Lincoln: University of Nebraska Press, c1966; LAMIRANDE, É. *Etudes sur l'ecclésiologie de saint Augustin*. Ottawa: Ed. de l'université d'Ottawa, Ed. de l'Université Saint-Paul, 1969; BORGOMEIO, P. *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1972; CALVO MADRID, T. *La iglesia católica según San Agustín: compendio de eclesiologia*. Madri: Ed. Agustiniana, 1994; SIX-MEANS, H. *Augustine and Catholic Christianization: the Catholicization of Roman Africa, 391-408*. Nova Iorque: Peter Lang, c2011; GROSSI, V. *La chiesa di Agostino: modelli e simboli*. Bolonha: EDB, 2012; LEE, J. K. H. *The Mystery of the Church in the Theology of Saint Augustine*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2012 (Tese de doutorado em Filosofia).

pelo segundo sentido, que se pode dizer que a religião católica é a verdadeira: deve-se crer que ela é a verdadeira. O “fundamento” ou “princípio” (*caput*) da religião católica, porém, não deve se limitar à credibilidade da expansão do cristianismo através da Igreja católica, ainda que isso seja a principal defesa contra os infiéis, mas precisa englobar, sobretudo por causa dos hereges que não se distinguem no rito, toda a história e profecia que devem ser cridas como parte da ação de Deus em sua providência:

O fundamento dessa religião a ser seguida é a história e a profecia da distribuição temporal da providência divina para a salvação do gênero humano a ser reformado e reparado na vida eterna. Quando essas forem cridas [...]<sup>82</sup>

As crenças que haviam sido arroladas para tornar o cristianismo preferível, ou seja, as crenças na divindade de Jesus e em sua mediação universal, bem como as crenças nos livros, sinais e na expansão mundial do cristianismo não são, portanto, suficientes. Nem mesmo a identificação da propagação global do cristianismo com o crescimento da religião católica mostra-se suficiente. É preciso mostrar a credibilidade de muitos outros fatos providenciais e de profecias, já realizadas ou não, inclusive com relação à Trindade e suas ações, dado o perigo das heresias que não se diferenciam pelo rito. Só assim se fundamentaria de modo satisfatório, portanto, a religião católica como aquela que deve ser seguida:

<sup>82</sup> *uera rel.*, vii, 13. “*Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis diuinae prouidentiae, pro salute generis humani in aeternam uitam reformandi atque reparandi. Quae cum credita fuerit [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 36). No *De moribus*, cuja finalidade não é a fundamentação da religião, mas criticar os costumes dos maniqueus por meio da moral católica, Agostinho já indicava que qualquer discussão religiosa deveria começar, de preferência, pela fé no *Antigo Testamento* e no *Novo Testamento*, e nos eventos históricos e profecias da divina providência, incluído aí o domínio católico em todos os povos: “O que de mais benéfico, de mais liberal pode ser dito do que a divina providência [...]? Que certamente seja tão belo, tão grandioso, tão digno de Deus, tão, enfim, verdadeiro aquilo que se busca, de nenhum modo poderemos entender se não começarmos pelas coisas humanas e [mais] próximas. Com a fé e os preceitos da verdadeira religião conservados, não desertaremos da via que Deus aplainou para nós com a escolha dos patriarcas, com o vínculo da Lei, com o presságio dos profetas, com o sacramento do Homem que foi assumido, com o testemunho e o martírio de sangue dos apóstolos, e com a dominação dos povos. Por isso, ninguém me pergunte doravante minha opinião, mas, antes, ouçamos os oráculos e submetamos nossas pequenas razões às palavras divinas.” (*mor.*, I, vii, 12). “*Quid beneficentius, quid liberalius diuina prouidentia dici potest [...]? Quod quidem quam sit pulchrum, quam magnum, quam Deo dignum, quam postremo id quod quaeritur uerum, nequaquam intelligere poterimus nisi ab humanis et proximis incipientes. Verae religionis fide praeceptisque seruatis non deseruerimus uiam quam nobis Deus et Patriarcharum segregatione et Legis uinculo et Prophetarum praesagio et suscepti Hominis sacramento et Apostolorum testimonio et martyrum sanguine et gentium occupatione muniuit. Quare deinceps nemo ex me quaerat sententiam meam, sed potius audiamus oracula nostrasque ratiunculas diuinis submittamus affatibus.*” (SANT'AGOSTINO. *Polemica con i Manichei, XIII/I. I costumi della chiesa cattolica e i costumi dei Manichei. Le due anime. Disputa con Fortunato. Natura del bene*. Roma: Città Nuova, 1997, p. 34).

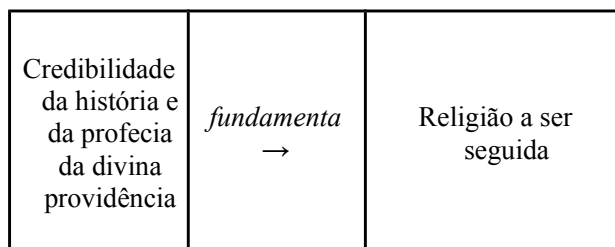


Figura 2 – História e profecia como fundamento da religião a ser seguida (*uera rel.*, vii, 13)

Nessa fundamentação, portanto, a novidade geral é a profecia, pois a credibilidade de alguns eventos da história já havia sido utilizada pelo autor. Contudo, logo na sequência surge uma dificuldade interpretativa, pois Agostinho não faz uma enumeração das profecias e dos fatos, pelo menos os principais, que, depois de concatenados com o fato da expansão mundial da Igreja católica, justificariam a religião católica. Essa dificuldade origina, portanto, duas dúvidas interpretativas:

1. Além do fato da expansão mundial da Igreja católica, quais são os fatos e profecias, pelo menos os principais, cuja crença fundamenta a religião católica, conferindo-lhe maior credibilidade?
2. De que modo esses fatos e profecias deveriam ser concatenados nessa fundamentação, sobretudo em relação ao fato da expansão da Igreja?

Disso resultou, portanto, a questão inicial da tese, referente à ordem das razões do *De uera religione*, a qual pode ser formulada do seguinte modo:

Por que a fundamentação da religião é interrompida logo após o seu anúncio, de modo a dar lugar a outras razões, como a demonstração de que é possível compreender as crenças da religião progressivamente (vii, 13 – viii, 14) etc?

De fato, na sequência do parágrafo 13, nada é dito sobre o fundamento da religião de modo explícito ou implícito, ainda que o autor fale da fundamentação pela história e pela profecia de uma crença específica, a saber, a Trindade, a crença mais profunda da religião católica. Aliás, nem mesmo essa fundamentação específica é descrita em pormenores, pois o



autor já passa a enfatizar a possibilidade de aprofundar ou fazer progredir a compreensão da própria crença na Trindade, na medida em que isso é possível. Quando são acreditadas a história e a profecia da divina providência que levam à salvação eterna, isso gera um “modo de vida” (*modus uitae*) que permitirá “compreender” (*percipere*) na vida eterna a crença na Trindade, ou compreendê-la já nesta vida, o quanto for possível, e até com possibilidade de aprofundamento (por meio da analogia com os entes, por exemplo):

Quando essas forem acreditadas, um modo de vida concorde aos preceitos divinos purificará a mente e a fará idônea para compreender as coisas espirituais, as quais não passaram nem virão, mas permanecem sempre do mesmo modo, não se sujeitando a nenhuma mutabilidade, ou seja, o único e mesmo Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, Trindade pela qual, o quanto nesta vida é dado compreendê-la, sem nenhuma dúvida se compreende que toda criatura intelectual, animal ou corpórea existe por aquela Trindade criadora, enquanto existe, tem a sua forma e é governada do modo mais ordenado [...] <sup>83</sup>

Nota-se, portanto, que a crença na história e na profecia da divina providência possui uma função moral que prepara a fundamentação, ou seja, a compreensão, ainda que imperfeita e parcial, da crença na Trindade:

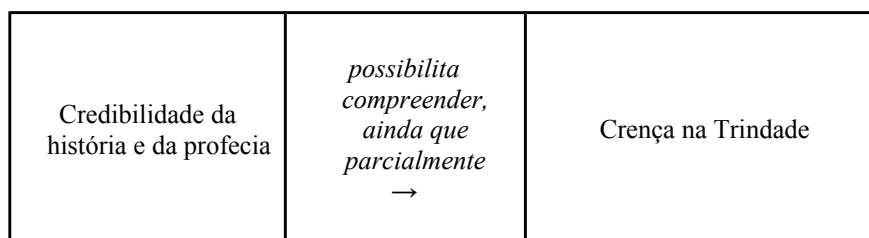


Figura 3 – Compreensão parcial da crença na Trindade (*uera rel.*, vii, 13)

Mas, como pôde ser visto, o autor não menciona nenhuma profecia ou evento histórico cuja crença permitiria tal compreensão. É verdade, porém, que um leitor

<sup>83</sup> *uera rel.*, vii, 13. “*Quae cum credita fuerit, mentem purgabit uitae modus diuinis praeceptis conciliatus, et idoneam faciet spiritalibus percipiendis, quae nec praeterita sunt, nec futura, sed eodem modo semper manentia, nulli mutabilitati obnoxia; id est, unum ipsum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum: qua Trinitate quantum in hac uita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est, et speciem suam habere et ordinatissime administrari, sine ulla dubitatione perspicitur [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 36). A compreensão de que a Trindade é a causa criadora de tudo por meio da analogia com a tríade que necessariamente existe em todo ente é um processo evidentemente diferente da fundamentação pela história e profecia, pois trata-se de um procedimento analógico e que, além disso, é mais avançado, pois já parte da compreensão histórico-profética da Trindade para alcançar uma compreensão ainda mais profunda, por meio da analogia com a criação, como será comentado mais abaixo. A Trindade não é, porém, totalmente compreensível durante a vida humana terrena. Sobre esse assunto, cf.: VAN GEEST, P. *The incomprehensibility of God: Augustine as a negative theologian*. Leuven: Peeters, 2011.

familiarizado com as *Escrituras* poderia supor que a Trindade e suas ações são primeiramente compreendidas, na medida do possível, pela crença nas profecias do *Antigo Testamento* acerca da encarnação do Filho de Deus e de seus feitos históricos (cf. *Gn.*, 15:4-5 em cotejo com *Gl.*, 4:22-26<sup>84</sup>; *Is.*, 8:23, 9:1 com *Mt.*, 4:15-16; etc<sup>85</sup>), pela crença histórica na encarnação do Filho em Jesus de Nazaré atestada pelo *Novo Testamento*, pela crença histórica na manifestação do Pai e do Espírito Santo no batismo de Jesus (*Mt.*, 3:13-17; *Mc.*, 1:9-11; *Lc.*, 3:21-22), pela crença nas profecias do próprio Cristo relatadas quanto à sua doação do Espírito Santo, também pelo Pai, aos apóstolos (*Jo.*, 14:16-17; 16:13-15), e na realização histórica disso em duas etapas (*Jo.*, 20:22; *At.*, 2:1-4). Todavia, isso é o que se supõe, pois ali Agostinho não cita nenhuma passagem bíblica. Além disso, ele não cita nenhum fato ou profecia que ilustraria, de modo específico, como a crença na história e na profecia possibilita a compreensão da Trindade e de suas ações, dificuldade textual que já havia sido constatada com relação à fundamentação geral da religião.

Mesmo assim, apesar da ausência de exemplos de eventos históricos e de profecias, pelo caso da Trindade acima citado já é possível notar três características gerais da fundamentação geral da religião. Primeiro, confirma-se que a história e a profecia são crenças e não razões propriamente ditas, o que já era esperado, uma vez que os eventos históricos citados nos parágrafos anteriores eram sempre objeto de crença, como foi comentado mais acima (nota 82). Assim, a fundamentação da religião não se faz com base na pura razão, mas pela descoberta da credibilidade maior. Em segundo lugar, a fundamentação da Trindade é um processo não só cognitivo, mas também moral, o que certamente pode ser estendido à fundamentação da religião como um todo. Por fim, em terceiro lugar, a crença na história e na profecia possibilita a compreensão parcial da Trindade, o que também deve valer para todas as demais crenças da religião católica. Contudo, além dessas três características, nada mais pode ser deduzido diretamente acerca da fundamentação geral da religião.

Assim, permanecem aquelas duas dúvidas da questão inicial, a primeira quanto aos principais fatos e profecias da fundamentação da religião, a segunda quanto à sua concatenação. Essas perguntas não podem ser respondidas, de fato, pelo restante do parágrafo 13, pois ali se inicia uma nova seção do tratado, cujo argumento consiste em mostrar a possibilidade de compreender as crenças da religião progressivamente (vii, 13 – viii, 14):

<sup>84</sup> Cf. Agostinho, *Sermo 2*, 7.

<sup>85</sup> Cf. *Isaías*, 7:14 em *Mt.*, 1:23; *Miquéias*, 5:2 em *Mt.*, 2:6; *Is.*, 53, 4 em *Mt.*, 8:17; *Is.*, 42:1-4 em *Mt.*, 12:18-21; etc.

trata-se da sexta razão do *De uera religione*. Essas perguntas não são respondidas, aliás, em nenhuma das razões do tratado, ainda que alguns fatos e profecias importantes sejam parcialmente concatenados, como se pretende mostrar a seguir.

*As últimas seis razões do De uera religione: a dificuldade interpretativa persiste*

Na sexta razão do tratado, de fato, o objetivo de Agostinho não é fundamentar a religião pela história e pela profecia, nem mesmo a Trindade, pois ele já a pressupõe para demonstrar outro tipo de compreensão, a possibilidade de uma analogia que leva a uma compreensão mais avançada da Trindade. Não se trata mais de demonstrar como se fundamenta a religião, mas de indicar como se faz para progredir na compreensão de suas crenças: pressuposta a compreensão histórico-profética que leva à compreensão da Trindade como divina, espiritual, eterna e imutável, segue-se que tudo deve ser mais ou menos semelhante à sua perfeição, no mínimo pela tríade mais básica presente em todos os entes, composta de existência, forma e ordem, e essa analogia faz “compreender sem nenhuma dúvida” (*sine ulla dubitatione perspicere*) que a Trindade é também a criadora (*creatrix*) de tudo. Portanto, de modo geral, o que Agostinho visa demonstrar é que uma crença, ainda que compreendida imperfeitamente, permite compreender melhor outra crença, e assim sucessivamente, o que pode ser representado da seguinte maneira:

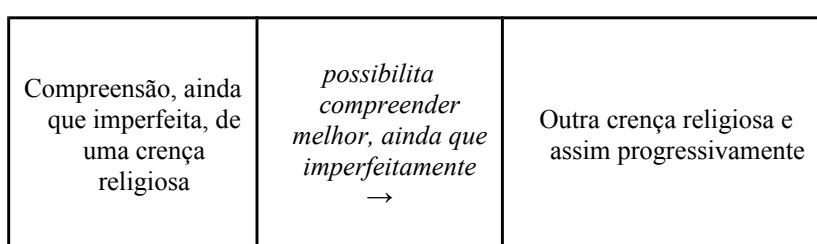


Figura 4 – Modo progressivo de compreensão de crenças religiosas

E essa ênfase na progressão da compreensão das crenças religiosas continua nas duas últimas frases do parágrafo 13 e no parágrafo 14. De fato, aquela mesma analogia ainda propicia outra compreensão, pois, se aquela tríade encontrada em todas as criaturas existe de “modo simultâneo” (*simul; uera rel.*, vii, 13), a Trindade cria tudo também de modo simultâneo; logo, seria errôneo pensar que uma parte da criação teria sido feita pelo Pai, outra pelo Filho e outra pelo Espírito Santo. Assim, compreende-se que tudo depende da tríade de

leis necessárias, invioláveis e justas (*necessariae et inuictae et iustae leges; uera rel.*, viii, 14) provindas respectivamente do Pai, Filho e Espírito Santo, mas de modo simultâneo. É preciso notar, porém, que essas compreensões não determinam, por si próprias, qual é a religião a ser seguida, como se a fundamentação da religião pela história e pela profecia fosse desnecessária. Na verdade, essas compreensões não afastam sequer as heresias trinitárias. Por exemplo, estando aberta a possibilidade de estender a ação simultânea do Pai, Filho e Espírito Santo para todas as ações de cada um deles, isso poderia ocasionar uma doutrina semelhante à de Práxeas (séc. II-III), que sustentava que o próprio Pai teria sofrido e morrido na cruz.<sup>86</sup>

No parágrafo 14, porém, encontra-se algo que pode ser aplicado às crenças históricas e proféticas do fundamento da religião, pois fala-se da possibilidade de compreensão de todas as crenças da religião, quer da sua certeza, quer da sua conveniência, o que obviamente engloba as crenças fundamentais. Para Agostinho, todas as crenças admitidas por meio da autoridade da religião católica, se ainda não foram compreendidas, podem vir a ser:

[...] todas aquelas coisas que primeiro não acreditamos a não ser por termos seguido a autoridade, em parte são compreendidas de modo que vemos serem certíssimas, em parte são compreendidas de modo que vemos que podem vir a ser, e que era oportuno que viessem a ser [...]<sup>87</sup>

Tudo indica que, para o autor, cada crença religiosa possui uma razão de ser, ainda que muitas razões só sejam obtidas no futuro ou apenas na vida eterna. Embora isso seja apenas uma hipótese do autor, sua plausibilidade é fortalecida com alguns casos. Por exemplo, já se sabia pelo parágrafo 13 que algumas crenças são compreendidas como certas, visto que a crença de que tudo é criado pela Trindade, por exemplo, “é compreendida sem nenhuma dúvida” (cf. nota 83). No próprio parágrafo 14, lê-se outro exemplo de compreensão certa, pois, “conhecida” (*cognita*) a “eternidade da Trindade” (*aeternitas Trinitatis*) pela antítese com a “mutabilidade da criatura” (*mutabilitas creaturae; uera rel.*, viii, 14), isso faz

<sup>86</sup> A primeira menção e crítica à doutrina de Práxeas aparece no *Aduersus Praxeam* de Tertuliano (cerca de 160 – c. 225): “*Praxeam... patrem crucifixit*” (“Práxeas... crucificou o Pai). Agostinho, em seu posterior *De haeresibus* (41), é do parecer que a doutrina de Práxeas seja a mesma de vários outros do século III, como Noeto de Esmirna, Sabélio, Hermógenes e os patripassianos (*Patripassiani*), nome formado pela palavra *pater* (pai) e *passio* (paixão). A data de composição do *De haeresibus* é posta entre 428 e 429 (FALCONI, M. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *Opere antieretiche, XII/1. Sulle eresie. A Orosio contro i priscillianisti e gli origenisti. Replica a un avversario della Legge e dei Profeti. Trattato contro i Giudei*. Roma: Città Nuova, 2003 (Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum), pp. 7-26, esp. p. 8.

<sup>87</sup> *uera rel.*, viii, 14. “[...] *illa omnia, quae primo credidimus, nihil nisi auctoritatem secuti, partim sic intelleguntur, ut uideamus esse certissima, partim sic, ut uideamus fieri posse, atque ita fieri oportuisse [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 38).

com que vários eventos históricos e profecias, que primeiramente foram aceitos somente pela crença na história e na profecia da divina providência, sejam compreendidos como providenciais por mostrarem o processo pelo qual o homem, criatura mutável, pode participar da eternidade divina:

Pois já não só são acreditadas aquela sacrossanta Assunção do homem, o parto da Virgem, a morte do Filho de Deus por nós, a [sua] Ressurreição dos mortos, a [sua] Ascensão ao Céu, o [seu] Sentar-se à direita do Pai, a Absolvição dos pecados, o Dia do Juízo e a Ressurreição dos corpos, [uma vez] conhecida a eterna Trindade e a mutabilidade da criatura, mas também são julgados como pertencentes à misericórdia do sumo Deus, a qual [Deus] mostra ao gênero humano.<sup>88</sup>

É claro que essa compreensão referente a tais fatos e profecias providenciais, e por isso fundamentais, além de ser indireta (pois depende de uma compreensão, ainda que parcial, da Trindade), é genérica demais, pois se de um lado se entende que tais fatos e profecias mostram a relação íntima entre Deus e os homens por meio de Jesus Cristo com a finalidade de recolocá-los na felicidade eterna, de outro permanece obscuro, por exemplo, o motivo pelo qual haverá o Juízo Final, já que os pecados foram absolvidos com a morte e ressurreição do Filho de Deus. Na verdade, ali o objetivo de Agostinho não é propor uma compreensão completa daqueles fatos e profecias, mas fornecer um exemplo para demonstrar, mais uma vez, que é possível compreender as crenças da religião progressivamente, inclusive algumas crenças que poderiam ser recusadas por serem relativas ao passado, como o fato do nascimento de Jesus Cristo, ou referentes ao futuro, como a profecia do dia do Juízo Final, ou concernentes à vida eterna, como a profecia da ressurreição dos corpos. Mesmo assim, é inevitável a seguinte suspeita: porventura os eventos históricos e profecias acima citados resumiriam toda a história e a profecia da divina providência, como se fossem o núcleo da fundamentação geral da religião, embora o autor não diga isso explicitamente? Não. Ainda que certamente pressuponham os livros e sinais cristãos que atestam a divindade de Jesus, ali não é mencionado o fato de que a expansão mundial da Igreja católica consolida a mediação divina e universal de Jesus Cristo, nem são listados os fatos e profecias que devem caracterizar devidamente a religião católica como trinitária, como aqueles relacionados ao

---

<sup>88</sup> *uera rel.*, viii, 14. “*Non enim iam illa hominis sacrosancta susceptio, et Virginis partus, et mors Filii Dei pro nobis, et resurrectio a mortuis, et in caelum ascensio, et consessus ad dexteram Patris, et peccatorum abolitio, et iudicii dies, et corporum resuscitatio, cognita aeternitate Trinitatis et mutabilitate creaturae, creduntur tantum, et non etiam iudicantur ad summi Dei misericordiam, quam generi humano exhibet, pertinere.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 38).

batismo de Jesus e ao envio do Espírito Santo aos apóstolos, tão importantes para afastar as heresias que se distinguem pela doutrina, mas não pelo culto à Trindade. De fato, os fatos e profecias daquela lista, embora sejam cruciais para a religião, não foram ali introduzidos para fundamentar a religião, mas para serem compreendidos por aquela compreensão analógica e progressiva da Trindade. Por conseguinte, continua sem uma resposta satisfatória aquela primeira dúvida relativa ao parágrafo 13, sobre a listagem dos fatos e profecias do fundamento da religião (p. 39). Quanto à segunda dúvida, sobre a concatenação das crenças do fundamento da religião, essa permanece mais obscura, afora a indicação, por analogia à progressão da compreensão das crenças religiosas, de que a sua ordem parte do que é temporal para o que é eterno. Essa analogia é legítima, como foi visto, porque tudo indica que a progressão da compreensão de crenças religiosas já ocorre na fundamentação da religião, uma vez que as crenças históricas e proféticas fundamentais parecem tornar compreensíveis não somente a eterna Trindade, mas as demais crenças da religião (cf. p. 38). Nesse movimento de fundamentação, ademais, sabe-se que o elo mais forte é a credibilidade da expansão universal da Igreja católica, pois se refere ao presente; contudo, aquelas duas dúvidas permanecem: como esse fato deveria ser concatenado com a história e a profecia, de modo que a compreensão histórico-profética progredisse do que é temporal para o que é eterno, e assim fosse fundamentada a religião católica como a religião a ser seguida? Quais seriam, enfim, os fatos e profecias fundamentais?

Trata-se, de fato, de uma questão que permanece sem resposta no restante do *De uera religione*.

A sétima seção ou razão do tratado (vii, 15 – x, 18) consiste, de fato, apenas na proposição, e não na realização, da refutação das doutrinas heréticas como um modo mais avançado de “sustentação”<sup>89</sup> da religião católica. Embora a obra tenha sido “iniciada principalmente”<sup>90</sup> em oposição aos maniqueus (certamente por causa de Romaniano), Agostinho preferiu não concretizá-la ali, seja porque já havia feito uma refutação parcial do maniqueísmo no *De moribus* e no *De Genesi aduersus Manichaeos*<sup>91</sup>, seja porque a defesa da

<sup>89</sup> “asserere” (*uera rel.*, viii, 15).

<sup>90</sup> “potissimum instituta” (*uera rel.*, ix, 16).

<sup>91</sup> Aquela datação dos maurinos para essa obra (cf. nota 63) é corrigida, entre outros, por Penna, que situa a redação durante a segunda estada de Agostinho em Roma, entre o final de 387 e o final de 388, mas remontando a data de término ao início de 388, alegando que a expressão “*recenti tempore conuersionis meae*” encontrada no *De Genesi ad litteram libri duodecim* (VIII, ii, 5) “[...] faz pensar em um tempo anterior ao seu retorno à África.” (PENNA, A. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *La Genesi*. Roma: Città Nuova, 1988, pt. 1, p. 23, n. 14).

religião católica, empreendida no restante do tratado, já constitui uma medida preventiva contra os maniqueus:

Agora não refutaremos as opiniões deles, o que em parte já fizemos, e em parte o faremos na medida em que Deus o permitir, mas nesta obra demonstraremos, o quanto pudermos, com as razões que o Senhor se digna em nos dar, de que modo a fé católica está protegida deles e de que modo não perturbam o intelecto aquelas coisas que os homens concedem quando são movidos pelo pensamento daqueles uns.<sup>92</sup>

Por conseguinte, o autor apenas resume no parágrafo 18 o modo como se poderia responder a todas as heresias: todo “erro em religião” (*error in religione*) consiste em adorar, em vez de Deus, a alma, o corpo ou as imaginações, pois enquanto o primeiro é uno e imutável, os demais são mutáveis. De fato, as imaginações podem ser divididas, entre outras operações, por um ato da alma no tempo, e por isso a própria alma muda segundo o tempo, assim como o corpo, que por sua vez também pode mudar segundo o espaço.

Já na oitava seção, onde o objetivo é “defender” (*defendere*) a religião católica pela cooperação da razão com a autoridade (x, 19 – xviii, 51)<sup>93</sup>, algumas crenças históricas e proféticas são mencionadas e também compreendidas, ainda que imperfeitamente. É necessário analisá-las, pois, ainda que não formem um fundamento para a religião, talvez forneçam algumas indicações de como seriam os pormenores da fundamentação e da compreensão das crenças religiosas.

Na primeira parte dessa seção (x, 19 – x, 20), trata-se de descrever por que é preciso haver uma cooperação da razão com a autoridade. Essa cooperação já estava sendo utilizada pelo autor implicitamente desde o começo do tratado, pois, como foi acima mostrado, buscava-se sempre a credibilidade ou o que é mais crível. Nos parágrafos 19 e 20, porém, esse procedimento é revelado com todas as letras. Para Agostinho, as coisas que são “verdadeiras” (*uera*) podem ser reveladas ou “ser abertas” (*aperiri*) “pelo próprio Deus onipotente que por

<sup>92</sup> *uera rel.*, ix, 17. “*Neque nunc opiniones eorum refellimus, quod partim iam fecimus, partim quantum Deus siuerit faciemus: sed in hoc opere quomodo aduersus eos fides catholica tuta sit, et quomodo non perturbent animum ea quibus commoti homines in eorum cedunt sententiam, rationibus quas Dominus dare dignatur, quantum possumus demonstramus.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 40, 42). O teor antimaniqueu desse trecho já havia sido percebido por Du Roy: “A intenção primeira do *De uera religione* parece ser antimaniqueia. Ela se exprime no capítulo ix, 16 [...]” (DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966, p. 310). Cf.: LÖSSL, 1994, p. 86.

<sup>93</sup> Sobre esse tema, cf.: DAOUST, G. Raison et autorité chez le jeune Augustin. In: INSTITUT d'Études Médiévales. *Études d'histoire littéraire et doctrinale. Troisième série*. Montréal, Paris: Institut d'études médiévales, Vrin, 1962, pp. 31-48.

si mesmo as mostra” (*omnipotente ipso Deo per se ipsum demonstrante*), de modo que estejam “para serem intuídas e compreendidas por meio da ajuda de anjos bons e de certos homens”<sup>94</sup>. Essa “inefável distribuição temporal” (*ineffabilis temporalis dispensatio*) provinda de Deus é tão importante que, sem ela, a alma humana permaneceria sempre “submersa e emaranhada em seus pecados” (*peccatis suis obruta et implicata; uera rel. x, 19*), sem poder intuir ou compreender por si mesma, pela sua razão, as verdades mais elevadas. Por conseguinte, utilizar somente a razão e desprezar a autoridade e a mediação dos anjos e de certos homens é, no mínimo, um modo incompleto de compreender e defender as verdades mais excelsas, embora o autor esteja consciente de que “Cada um, porém, usa o modo que vê ser conveniente àqueles com que trata [...]”<sup>95</sup> O método (*modus*) de Agostinho é o seguinte:

As coisas que tiveres percebido serem verdadeiras, retém e atribui à Igreja católica. As falsas, rejeita, e perdoa-me, homem que sou. As duvidosas, creia até que a razão ensine ou a autoridade prescreva que devem ser recusadas, ou que são verdadeiras, ou que sempre devem ser acreditadas.<sup>96</sup>

Nota-se, portanto, que a razão pode até compreender algumas verdades religiosas e descartar como falsas algumas opiniões, mas há crenças que devem ser admitidas ou recusadas por meio da autoridade da Igreja, e por isso deve haver uma cooperação da razão com a autoridade. Para o autor, de fato, as crenças da “religião cristã” (*christiana religio*) se identificam com as verdades reveladas por Deus no tempo, e essas crenças devem ser primeiramente aceitas pela autoridade da Igreja, embora algumas já possam ser compreendidas pela pura razão. É pela cooperação da razão com a autoridade, portanto, que entre os parágrafos 19 e 51 Agostinho continuará a aumentar a credibilidade da religião católica como a religião a ser seguida: “Atenta, portanto, de modo diligente e pio, o quanto podes, às coisas que seguem, pois homens assim Deus ajuda.”<sup>97</sup>

É na segunda parte da oitava seção (xi, 21 – xvi, 32), porém, que alguns eventos históricos e profecias são introduzidos para serem compreendidos, pois trata-se de descrever como a cooperação da razão com a autoridade pode gerar uma “disciplina natural” (*disciplina*

<sup>94</sup> “*intuenda et percipienda bonae uoluntates per bonos angelos et quoslibet homines adiuuante*” (*uera rel., x, 20*).

<sup>95</sup> *uera rel., x, 20*. “*Eo modo autem quisque utitur, quem uidet congruere iis cum quibus agit [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 44).

<sup>96</sup> *uera rel., x, 20*. “*Quae uera esse perspexeris, tene, et ecclesiae catholicae tribue; quae false, respue, et mihi qui homo sum ignosce; quae dubia, crede, donec aut respuenda esse, aut uera esse, aut semper credenda esse, uel ratio doceat, uel praecipiat auctoritas.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 44).

<sup>97</sup> *uera rel., x, 20*. “*Intende igitur in haec quae sequuntur, diligenter et pie, quantum poses: tales enim adiuuat Deus [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 44, 46).



*naturalis*)<sup>98</sup>, isto é, um aprendizado acerca da natureza provinda de Deus e governada por sua divina providência. Ora, essa disciplina, “[...] digna de plena fé pelos cristãos menos inteligentes, mas totalmente purificada de erro para os inteligentes [...]”<sup>99</sup>, começa pela ideia de vida (*uita*), passa ao conceito de vida humana (*uera rel.*, xi, 22 – xii, 25), depois à ideia de anjo (*angelus*; xiii, 25 – xiv, 28) e, por fim, chega ao conceito de natureza humana e divina de Jesus Cristo (xv, 29 – xvi, 32). Se por um lado a reflexão referente à vida em geral é puramente racional, considerando Deus apenas como “fonte de vida”<sup>100</sup> pela qual toda vida e tudo o que é criado é um bem, sendo o mal apenas a “maldade voluntária”<sup>101</sup>; por outro lado, para melhor compreender a vida humana, além da razão são utilizadas algumas crenças históricas. A razão consegue mostrar que o homem “tende à morte e ao nada”<sup>102</sup> ao se afastar de Deus e ir em direção ao que é inferior “por uma deserção voluntária”<sup>103</sup>, e isso já permite compreender melhor, ainda que imperfeitamente, por que se deve crer por meio da autoridade do *Novo Testamento* na profecia da condenação final dos maus, ou seja, de que “[...] a vida denominada 'carne e a terra' [...] 'não possuirá o Reino de Deus' [*1Cor.*, 15:50] [...]”<sup>104</sup>, como, por exemplo, a “seduzida pelo fruto do corpo”<sup>105</sup>, da qual “será retirado o que ama”<sup>106</sup>. Contudo, mais do que a razão, o que torna mais compreensível tanto a vida quanto a morte do

<sup>98</sup> *uera rel.*, xvi, 32.

<sup>99</sup> *uera rel.*, xvi, 32. “[...] *christianis minus intellegentibus plena fide digna, intellegentibus autem omni errore purgata.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 58).

<sup>100</sup> “*fons uitae*” (*uera rel.*, xi, 21).

<sup>101</sup> A “maldade” (*nequitia*), sinônimo de “pecado” (*peccatum*) e “vício” (*uitium*), é algo sempre “voluntário” (*uoluntarius*), efeito da “vontade” (*uoluntas*), cf. *uera rel.*, xi, 21.

<sup>102</sup> “*uergere ad mortem; ad nihilum*” (*uera rel.*, xi, 21).

<sup>103</sup> “*defectu uoluntario*” (*uera rel.*, xi, 21).

<sup>104</sup> *uera rel.*, xii, 23. “[...] *uita* [...] caro et terra *nominatur* [...] regnum Dei non possidebit [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 48). O Reino de Deus (cf. *Mt.*, 25:34) também é chamado de “Reino dos Céus” (*caelorum regnum*): *Mt.* 7:21, 11:11, 16:19 etc. O oposto do homem carnal e terreno é o “homem espiritual” (*homo spiritalis*), cf. *1Cor.*, 2:15, versículo citado em: *uera rel.*, xii, 24.

<sup>105</sup> *uera rel.*, xi, 22. “[...] *fructu corporis delectata* [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 48).

<sup>106</sup> *uera rel.*, xii, 23. “[...] *eripitur* [...] *quod amat.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 48).

homem é a crença histórica<sup>107</sup> no pecado original, a desobediência do único “preceito”<sup>108</sup> (*praeceptum*) exigido por Deus do primeiro homem e da primeira mulher que foram criados, a saber, a proibição de comer o fruto “da árvore do conhecimento do bem e do mal” (*de ligno cognoscendi bonum et malum*), o que acarretou a “morte” (*mors*) como punição (*Gn.*, 2:17)<sup>109</sup>. Além disso, por meio dessa crença também se compreende o que pode acontecer com a vida humana após a morte. Em primeiro lugar, essa crença torna compreensível a crença profética de que o homem mau “é direcionado em dores aos Infernos” (*in doloribus apud inferos ordinatur; uera rel.*, xi, 23), dado que todo pecado merece uma pena. Ora, a crença histórica no pecado original possibilita, por suposto, a compreensão da crença-chave de toda essa reflexão, a saber, a profecia do Juízo Final (*Mt.*, 25:31-46), a qual inclui a condenação dos maus ao Inferno (25:41), mas também o acolhimento divino dos bons no Reino dos Céus (25:34).<sup>110</sup> De fato, é por meio da crença no pecado original e no Juízo Final que se compreende por que a vida humana pode escapar da punição de seus pecados no Inferno ao tender a Deus por meio da própria “graça divina” (*gratia dei*), e por que assim “[...] será restaurada e revertida para o Uno imutável, reformada pela Sabedoria não criada pela qual tudo foi criado, e fruirá de Deus pelo Espírito Santo, que é o dom de Deus”.<sup>111</sup> O próprio Agostinho confirma explicitamente a relação cognitiva entre essas duas crenças, uma histórica, a outra profética:

<sup>107</sup> O pecado original é histórico porque “de Adão até João Batista” (*ab Adam usque ad Iohannem Baptistam*) trata-se da *historia* que “é chamada de *Antigo Testamento*” (*uetus testamentum uocatur; uera rel.*, xxvii, 50). Note-se que já no *De Genesi aduersus Manicheos* a *historia* também era dividida (I, xxiii, 35 – xxiii, 41), mas em seis “idades” (*aetates*) prefiguradas pelos seis dias da criação, onde a primeira vai de “Adão até Noé” (*ab Adam usque ad Noe*). Sobre a ideia agostiniana de curso histórico, cf.: MEDA, F. *Sant' Agostino e la Filosofia della Storia*. Nápoles: R. Contessa, 1930; LOEWNICH, W. von. *Augustin und das christliche Geschichtsdenken*. Munique: C. Kaiser Verlag, 1947; AMARI, G. *Il concetto di storia in Sant'Agostino*. Roma: Edizione Paoline, 1951; CHAIX-RUY, J. *Saint Augustin: Temps et histoire*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1956; SCIACCA, M. F. *Interpretazione del concetto di storia di Sant'Agostino*. Tolentino: Edizioni Agostiniane, 1960; WACHTEL, A. *Beiträge zur Geschichtstheologie des Augustinus*. Bonn: L. Röhrscheid Verlag, 1960; SCHMIDT, E. A. *Zeit und Geschichte bei Augustin*. Heidelberg: C. Winter, 1985; PELIKAN, J. *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1986; MÜLLER, C. *Geschichtsbewusstsein bei Augustinus: ontologische, anthropologische und universalgeschichtliche/heilsgeschichtliche Elemente einer agustinischen "Geschichtstheorie"*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1993.

<sup>108</sup> “*praeceptum*” (*uera rel.*, xii, 23).

<sup>109</sup> BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE: seu, Vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata latina, & cum textu graeco comparantur. Paris: F. Didot, 1743, vol. I, p. 15 [Obra e estudo de Pierre Sabatier].

<sup>110</sup> Cf. também a *Segunda Epístola aos Tessalonicenses* (1:6-10) e a profecia de João Batista (*Lc.*, 3:15-17).

<sup>111</sup> *uera rel.*, xii, 24. “[...] *reparabitur, et a multis mutabilibus ad unum incommutabile reuertetur, reformata per Sapientiam non formatam, sed per quam formantur uniuersa, fruaturque Deo per Spiritum Sanctum, quod est Donum Dei.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 48).

[...] depois da morte corporal, a qual devemos ao primeiro pecado, a seu tempo e em sua ordem esse corpo será restituído à estabilidade primitiva, a qual por si mesmo não teria, mas [somente] pela alma estável em Deus.<sup>112</sup>

De fato, o *Novo Testamento* autoriza a crença na profecia da ressurreição dos corpos e da purificação das almas dos homens salvos para o Reino dos Céus:

[...] o próprio corpo também será vivificado e será puríssimo em sua natureza. Pois ele [, Cristo,] diz: “Purificai o que está dentro, e o que está fora será purificado” [Mt., 23:26]. Diz também o apóstolo: “Vivificará também os vossos corpos mortais pelo Espírito [Santo] que permanece em vós” [Rm., 8:11].<sup>113</sup>

Assim, compreende-se o motivo pelo qual o homem que purifica a sua alma terá seus pecados anulados no Juízo Final e terá seu corpo ressuscitado depois de sua morte:

Retirado, portanto, o pecado, retira-se a pena do pecado, e, assim, onde está o mal? “Onde está, ó morte, a tua força? Onde está, ó morte, o teu aguilhão?” [1Cor., 15:55] Pois o Ser vence o nada e assim a morte será “absorvida na Vitória” [1Cor., 15:54].<sup>114</sup>

Todas essas crenças dependem, portanto, da crença histórica no pecado original, o qual, como todos os pecados, é um ato da vontade, pois em relação ao primeiro homem, mesmo sem a ciência do bem e do mal, “[...] se diz que foi persuadido pelo anjo perverso, e para isso certamente consentiu com a vontade.”<sup>115</sup> Assim, todo o movimento de compreensão da natureza da vida humana pode ser representado da seguinte maneira:

Fato do pecado original → (possibilita compreender)	Morte corporal como punição →	O dever humano de purificação e a graça de Deus →	Profecias do Juízo Final, do Inferno e do Reino dos Céus →	Profecia da ressurreição dos corpos e da purificação da alma para o Reino dos Céus
---	----------------------------------	--	---	--

Figura 5 – O movimento de compreensão da natureza da vida humana por meio da história e da profecia

<sup>112</sup> *uera rel.*, xii, 25. “[...] *post mortem corporalem, quam debemus primo peccato, tempore suo atque ordine suo hoc corpus restitatur pristinae stabilitati, quam non per se habebit, sed per animam stabilitam in Deo.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 50).

<sup>113</sup> *uera rel.*, xii, 25. “[...] *sed ipsum etiam corpus uiuificabitur, eritque in natura sua mundissimum. Ille enim dicit: Mundate quae intus sunt, et quae foris sunt munda erunt. Dicit et apostolus: Viuificabit et mortalia corpora uestra propter spiritum manentem in uobis.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 50).

<sup>114</sup> *uera rel.*, xii, 25. “*Ablato ergo peccato, auferetur poena peccati: et ubi est malum? Ubi est, mors, contentio tua? ubi est, mors, aculeus tuus? Vincit enim essentia nihilum, et sic absorbetur mors in uictoria.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 50).

<sup>115</sup> *uera rel.*, xiv, 28. “[...] *a peruerso angelo persuasum dicitur, et ad hoc utique uoluntate consensit.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 54).

Mas o que poderia ser retirado desse movimento de modo que, por analogia, algo da fundamentação da religião fosse compreendido? Em primeiro lugar, nota-se a aparição da crença histórica no pecado original, a qual evidentemente deve ser tomada como uma das fundamentais. Em segundo lugar, percebe-se que essa crença torna possível compreender e fundamentar, ainda que imperfeitamente, diversas crenças da religião, o que parece se justificar pela posição bastante remota do pecado original no tempo histórico. Por fim, observa-se que a crença no pecado original faz compreender, por analogia, a necessidade do Juízo Final sobre os pecados humanos e a possibilidade de punição no Inferno ou da graça da ressurreição para o Reino dos Céus. Por conseguinte, mesmo que uma profecia se refira ao futuro ou à eternidade, trata-se de algo que pode ser compreendido, ainda que imperfeitamente, pelo que se conclui que a religião pode ser de fato fundamentada por crenças proféticas e pela compreensão delas. Contudo, nota-se que não é satisfatória aquela compreensão do Reino dos Céus, pois ali deveria ser explicado, pelo menos genericamente, o motivo pelo qual Deus deseja dar ao homem a graça da vida eterna. De fato, seria preciso entender como Deus pode ser tão justo quanto bondoso, e como isso deve estar relacionado à crença histórica na encarnação, nas atitudes, na morte e na ressurreição do Filho de Deus na pessoa de Jesus Cristo, naquele que presidirá o Juízo Final e pelo qual torna-se possível a ressurreição dos mortos para o Reino dos Céus. Mas desse trecho nada mais pode ser entendido sobre a fundamentação da religião por analogia ao que foi dito sobre a natureza da vida humana. Permanece sem resposta a dúvida quanto aos eventos históricos e às profecias principais que formariam o fundamento da religião como um todo, e sobre o modo como deveriam ser concatenados com os fatos e profecias referentes a Cristo e às manifestações do Pai e do Espírito Santo, tão importantes contra os hereges, e com o fato da expansão mundial da Igreja católica, crucial para a conversão dos cismáticos, judeus e pagãos.

A mesma dificuldade se encontra no parágrafo 29, onde o autor relaciona a compreensão da natureza da vida humana com algumas compreensões sobre o que é justo e qual é o dever religioso do homem. A crença no pecado original possibilita a compreensão de que a sua pena, a morte corporal, apesar de ser um mal, e “embora seja o justo castigo do pecado, mostra mais a clemência do Senhor do que a severidade”.<sup>116</sup> Com isso, “persuade-se”

<sup>116</sup> *uera rel.*, xv, 29. “[...] *quamquam iusta uindicta peccati sit, plus tamen clementiae Domini quam seueritatis ostendit.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 54).

(*suadetur*) de que é preciso se afastar do que é corpóreo e temporário para ir em direção à verdade eterna. Assim, compreende-se que “é concordante a beleza da justiça com a graça da benignidade” (*est iustitiae pulchritudo cum benignitatis gratia concordans*).<sup>117</sup> Essas compreensões podem ser representadas do seguinte modo:

Fato do pecado original → (possibilita compreender)	A justiça da pena temporal, a morte →	Dever de se afastar do que é corpóreo e temporário para ir em direção à verdade eterna →	Concordância de justiça e benignidade em Deus
---	---	--	--

Figura 6 – Algumas compreensões religiosas por meio da crença histórica no pecado original

Por meio desse parágrafo, nota-se mais uma vez o papel preponderante da crença histórica no pecado original e em sua punição, a qual permite compreender melhor duas teses da doutrina cristã. De fato, a primeira tese, de que o homem deve se afastar do que é temporário e ir em direção à verdade eterna, Platão já a havia obtido filosoficamente, mas ela também pode ser fundamentada historicamente por meio das *Escrituras*. Quanto à segunda tese, que Deus é tão justo quanto bondoso, trata-se do resultado de um procedimento exegético: não se deve negar nem menosprezar nenhum dos atributos positivos de Deus, ainda que pareçam opostos entre si, regra também certamente válida para a fundamentação da religião pela história e profecia, pelo que se explica a manutenção da crença tanto no fato da remissão dos pecados quanto na profecia do Inferno, por mais que o Inferno possa parecer desnecessário em virtude da remissão. Desse trecho, porém, nada mais pode ser aplicado por analogia à fundamentação da religião, permanecendo sem resposta a dúvida de quais seriam os principais eventos históricos e profecias do fundamento da religião, e também a questão

<sup>117</sup> A elegante concisão desse argumento é digna de nota: “Pois assim também a nossa pena foi moderada pela divina providência, de modo que também neste corpo tão corruptível fosse permitido tender à justiça e, deposta toda a soberba, abaixar a cabeça ao único Deus verdadeiro, não confiando em si mesmo, mas unindo-se àquele único que reina e protege. Assim, com a sua guia, o homem de boa vontade verte as moléstias desta vida para o uso da fortaleza. Na abundância de prosperidade e de sucessos temporais, prova e robustece a sua temperança, aguça a prudência nas tentações, para que não somente não caia nelas, mas também se faça mais vigilante e ardente no amor da verdade, a única que não engana.” (*uera rel.*, xv, 29). “*Nam ita etiam nostra supplicia diuina prouidentia moderata est, ut et in hoc corpore tam corruptibili ad iustitiam tendere liceret, et deposita omni superbia uni Deo uero collum subdere, nihil de se ipso fidere, illi uni se regendum tuendumque committere. Ita ipso duce homo bonae uoluntatis molestias huius uitae in usum fortitudinis uertit: in copia uero uoluptatum prosperisque successibus temporalium temperantiam suam probat et roborat, acuit in temptationibus prudentiam, ut non solum in eas non inducatur, sed fiat etiam uigilantior, et in amorem ueritatis, quae sola non fallit, ardentior.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 54).

sobre o modo como o fato do pecado original deveria ser concatenado com os fatos e profecias relativos à Trindade e às suas ações, e sobretudo com o fato presente da propagação mundial da Igreja católica.

Por fim, passa-se à reflexão sobre a natureza tanto humana quanto divina de Jesus Cristo. Até mesmo em comparação com a justiça da pena temporal aplicada aos homens por causa do pecado original, nada houve de “mais benéfico” (*beneficentius*) para a vida humana do que a encarnação do Verbo de Deus (*Jo.*, 1:14) em Jesus Cristo (*uera rel.*, xvi, 30). Chega-se a essa conclusão pela cooperação da razão com a autoridade da Igreja católica e de suas *Escrituras*. Primeiro é preciso crer em certos eventos históricos relativos a Jesus Cristo que indicam tanto a sua humanidade quanto divindade, para que depois seja possível compreendê-la, o quanto for possível, pela razão, de modo que essa compreensão, ainda que imperfeita, torne mais aceitável, por sua vez, a crença de que Cristo é a maior “graça” (*gratia*)<sup>118</sup> e o maior “benefício” (*benefactum*) da providência divina. Assim, pode-se compreender que em Jesus Cristo “[...] a própria natureza que devia ser libertada devia ser assumida”<sup>119</sup>, pois Deus não assumiu apenas a alma de Jesus, mas nele “[...] se dignou em assumir todo o homem [...]”<sup>120</sup>: se a natureza humana devia ser libertada, convinha que isso ocorresse do modo mais completo. É por isso também que Deus não assumiu, ainda que certamente pudesse, uma alma e um “corpo etéreo acomodado à tolerância de nossa visão”<sup>121</sup>, possibilidade que os maniqueus acreditavam como realizada.<sup>122</sup> Ademais, o autor reflete sobre outros vinte fatos da história de Cristo que devem ser acreditados por meio da autoridade da religião católica, mas que também podem ser compreendidos, ainda que imperfeitamente. Essa reflexão pode ser esquematizada da seguinte maneira:

<sup>118</sup> *uera rel.*, xv, 29.

<sup>119</sup> *uera rel.*, xvi, 30. “[...] *ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 56). Por meio da crença de que a vida humana foi punida com a morte do corpo depois do “primeiro pecado” (*primus peccatus*), já se pode compreender pela razão que isso “mostra” (*ostendit*) mais a clemência (*clementia*) de Deus do que a sua severidade (*seueritas*), pois “[...] nos persuade [...] de que é preciso converter nosso amor à essência eterna da verdade” (*uera rel.*, xv, 29). “[...] *nobis suadet... ad aeternam essentiam ueritatis amorem nostrum oportere conuerti [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 54).

<sup>120</sup> *uera rel.*, xvi, 30. “[...] *totum hominem suscipere dignatus est [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 54).

<sup>121</sup> “*aetherium corpus ad nostrorum aspectuum tollerantiam temperatus*” (*uera rel.*, xvi, 30).

<sup>122</sup> Os maniqueus consideravam Jesus um “fantasma” (*phantasma*), sem “verdadeiro corpo” (*uerum corpus*; *Contra Iulianum*, I, ii, 4), um *spiritus* sem “carne” (*caro*; *Sermo 375C*, 3), cf. *Confessiones*, V, ix, 16.

	Crenças históricas referentes a Jesus Cristo	Compreensão
(1) (xvi, 30)	“E [...] assumiu o homem, mas nasceu de uma mulher” <sup>123</sup>	“[...] para que ninguém julgasse que um sexo fosse desprezado pelo seu Criador [...]” <sup>124</sup>
(2) (xvi, 31)	“Nada fez com a força, mas tudo com a persuasão e a admoestação” <sup>125</sup>	porque “[...] de modo oportuno e salubre o homem já era persuadido de que havia sido criado com o livre arbítrio” <sup>126</sup> , que é superior à força física, e de que, “[...] passada a antiga servidão, o tempo da liberdade havia luzido [...]” <sup>127</sup>
(3)	“Com milagres” ( <i>Miraculis</i> )	“[...] conciliou a fé no Deus que era [...]” <sup>128</sup>
(4)	“Com a paixão” ( <i>passione</i> )	conciliou a fé “no homem que assumia” ( <i>homini quem gerebat</i> )
(5)	“[...] tendo lhe sido anunciada a sua mãe, recusou-a [...]” <sup>129</sup>	para “falar às multidões como Deus” ( <i>loquere ad turbas ut deus</i> )
(6)	“[...] todavia, como diz o <i>Evangelho</i> , “era uma criança submissa aos pais” [ <i>Lc.</i> , 2:51].” <sup>130</sup>	para conciliar a fé no homem que assumiu
(7)	“Pela doutrina aparecia como Deus” ( <i>Doctrina Deus apparebat</i> )	para conciliar a fé no Deus que era
(8)	“pela idade, como homem” ( <i>aetatibus homo</i> )	para conciliar a fé no homem que assumiu
(9)	“Do mesmo modo, quando vai converter a água em vinho, diz como Deus: “Afasta-te de mim, mulher, o que existe entre mim e ti? Ainda não chegou a minha hora” [ <i>Jo.</i> , 2:4].” <sup>131</sup>	para conciliar a fé no Deus que era
(10)	“Quando, porém, viesse a hora que iria morrer como homem, da cruz recomendou a mãe, [então] reconhecida, ao discípulo que amava	para conciliar a fé no homem que assumiu, pois para libertar a natureza humana foi preciso assumi-la

<sup>123</sup> *uera rel.*, xvi, 30. “*Et [...] uirum suscepit, natus ex femina est.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 56).

<sup>124</sup> *uera rel.*, xvi, 30. “[...] *ne quis forte sexus a suo Creatore se contemptum putaret [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 56).

<sup>125</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Nihil egit ui, sed omnia suadendo et monendo.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 56).

<sup>126</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “[...] *opportune iam homini suadebatur atque salubriter, quam libero esset creatus arbitrio.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 56).

<sup>127</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Veteri [...] seruitute transacta, tempus libertatis illuxerat [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 56).

<sup>128</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “[...] *conciliauit fidem Deo qui erat [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 56).

<sup>129</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “[...] *nuntiatam sibi matrem negauit [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 56).

<sup>130</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “[...] *et tamen, ut Euangelium loquitur, puer parentibus subditus erat.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 56). Jesus recusa um encontro com sua mãe, Maria, apenas para mostrar que é Deus e que todo aquele que o seguir e fizer a vontade do Pai se tornará parte da sua família: “Alguém lhe disse: “Tua mãe e teus irmãos estão lá fora procurando falar contigo”. E o próprio, respondendo aos que lhe disseram isso, disse: “Quem é minha mãe, e meus irmãos?” E, estendendo a sua mão sobre os seus discípulos, disse: “Eis a minha mãe e meus irmãos. Pois todo aquele que fizer a vontade do meu Pai, que está nos céus, esse é meu irmão, minha irmã e minha mãe.”” (*Mt.*, 12:47-50). “<sup>47</sup>*Dixit autem ei quidam: Ecce mater tua, et fratres tui foris stant quaerentes loqui tecum.* <sup>48</sup>*At ipse respondens dicenti sibi, ait: Quae est mater mea, et fratres mei?* <sup>49</sup>*Et extendens manum suam super discipulos suos, dixit: Ecce mater mea, et fratres mei.* <sup>50</sup>*Quicumque enim fecerit uoluntatem Patris mei, qui in caelis est; ipse meus frater, et soror, et mater est.*” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, vol. III, p. 75-6).

<sup>131</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Item aquam in uinum conuersurus ut Deus, dicit: Recede a me, mulier, mihi et tibi quid est? Nondum uenit hora mea.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 56).

	mais do que os outros.” <sup>132</sup>	
(11)	“Os militares dos prazeres desejavam perniciosamente as riquezas do povo, ele quis ser pobre.” <sup>133</sup>	para mostrar que “Não se pode ter cometido nenhum pecado a não ser que sejam cobiçadas aquelas coisas que ele [, Cristo,] desprezou, ou evitadas aquelas que ele suportou.” <sup>134</sup>
(12)	“Desejavam as honras e os reinos, ele não quis se fazer rei.” <sup>135</sup>	
(13)	“Consideravam grande bem os filhos da carne, este desprezou o casamento e a prole.” <sup>136</sup>	
(14)	“Temiam do modo mais soberbo as injúrias, ele suportou todo gênero de injúria. Julgavam existir injúrias intoleráveis: qual injúria maior do que condenar o justo e o inocente?” <sup>137</sup>	
(15)	“Execravam as dores do corpo, ele foi flagelado e crucificado.” <sup>138</sup>	
(16)	“Temiam morrer, ele foi condenado à morte.” <sup>139</sup>	
(17)	“Consideravam a cruz o gênero mais desonroso de morte, ele foi crucificado.” <sup>140</sup>	
(18)	“Abstendo-se” ( <i>carendo</i> )	“Menosprezou tudo o que vivíamos desejando incorretamente [...]” <sup>141</sup>
(19)	“Padecendo” ( <i>perpetiundo</i> )	“Afastou todas as coisas com as quais nós, [mesmo] desejando evitá-las, desviávamo-nos do amor à verdade.” <sup>142</sup>
(20) (xvi, 32)	“Mas com a sua ressurreição dos mortos [...]” <sup>143</sup>	(1) “[...] <u>satisfatoriamente indicou</u> que nada perece da natureza do homem quando todas as partes são salvas por Deus [...]” <sup>144</sup> (2) “[...] e de que modo conjuntamente [essas partes] servem ao seu Criador,

<sup>132</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Cum autem uenisset hora, qua ut homo moreretur, de cruce cognitam matrem commendauit discipulo, quem prae caeteris diligebat.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 56).

<sup>133</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Satellites uoluptatum diuitias perniciose populi appetebant: pauper esse uoluit.*” (ID., *ib.*, loc. cit.). A tradução da Città Nuova indica, talvez como provável fonte, *2Cor.*, 8:9 (ID., *ib.*, loc. cit., nota 40).

<sup>134</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contempsit aut fugiuntur quae ille sustinuit.*” (ID., *ib.*, p. 58). Essa frase, que se encontra só no final do parágrafo, é a chave para se entender o restante dele.

<sup>135</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Honoribus et imperiis inhiabant: rex fieri noluit.*” (ID., *ib.*, loc. cit.).

<sup>136</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Carnales filios magnum bonum putabant: tale coniugium prolemque contempsit.*” (ID., *ib.*, loc. cit.).

<sup>137</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Contumelias superbissime horrebant: omne genus contumeliarum sustinuit. Iniurias intollerabiles esse arbitrabantur: quae maior iniuria quam iustum innocentemque damnari?*” (ID., *ib.*, loc. cit.).

<sup>138</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Dolores corporis execrabantur: flagellatus atque cruciatus est.*” (ID., *ib.*, loc. cit.).

<sup>139</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Mori metuebant: morte multatus est.*” (ID., *ib.*, loc. cit.).

<sup>140</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Ignominiosissimum mortis genus crucem putabant: crucifixus est.*” (ID., *ib.*, loc. cit.).

<sup>141</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Omnia, quae habere cupientes non recte uiuebamus, [...] uilefecit.*” (ID., *ib.*, p. 56, 58).

<sup>142</sup> *uera rel.*, xvi, 31. “*Omnia, quae uitare cupientes ab studio ueritatis deuiabamus, [...] deiecit.*” (ID., *ib.*, p. 58).

<sup>143</sup> *uera rel.*, xvi, 32. “*Resurrectio uero eius a mortuis [...]*” (ID., *ib.*, p. 58).

<sup>144</sup> *uera rel.*, xvi, 32, grifo nosso. “[...] *nihil hominis perire naturae, cum omnia salua sunt Deo, satis indicauit [...]*” (ID., *ib.*, p. 58).



		seja para a punição dos pecados, seja para a libertação do homem [...]” <sup>145</sup> (3) “[...] e quão facilmente o corpo serve à alma quando a mesma é submetida a Deus. Com essas coisas realizadas, não só nenhuma substância é um mal, o que nunca pode acontecer, mas também não é afetada por nenhum mal, o que podia acontecer pelo pecado e pela punição.” <sup>146</sup>
--	--	--

Esquema 2 – Compreensão de alguns fatos da história de Jesus Cristo

O grifo no sintagma “satisfatoriamente indicou” (*satis indicauit*) resume o que mais interessa nessa reflexão agostiniana sobre aqueles fatos públicos da história de Jesus Cristo ou tornados públicos pelos *Evangelhos*: tais fatos podem ser compreendidos pela cooperação da razão com a autoridade, o que certamente deve valer para muitas outras crenças fundamentais da religião. Em segundo lugar, nota-se mais uma vez a regra exegética que deve haver na fundamentação da religião, a saber, a conduta de não negar ou menosprezar nenhum dos elementos de uma crença a ser compreendida, ainda que pareçam contraditórios entre si, como o próprio fato de Deus ter assumido a natureza humana em Jesus Cristo, de ter assumido não só a parte superior que é alma, mas também o corpo, o fato de Cristo ser homem, mas ter nascido de uma mulher, o fato de ter usado tanto o discurso quanto o milagre, o fato de ter sido submisso aos seus pais e depois ter se revelado como Deus, bem com o fato de ter sofrido, mesmo não lhe sendo necessário sofrer em virtude de sua divindade. Em terceiro lugar, percebe-se que alguns daqueles fatos ligados a Jesus também contribuem para compreender melhor outros pontos da doutrina cristã, segundo a progressão da compreensão das crenças que também existe na fundamentação da religião: o desprezo pelo que é corpóreo ou temporal e as profecias da punição no Inferno e da ressurreição para o Reino dos Céus. Se Deus assumiu tanto a alma quanto o corpo humano em Jesus, e se o corpo foi ressuscitado após a morte, compreende-se por que certos homens terão seus corpos santificados e reformados para o Reino dos Céus, e por que outros serão punidos no Inferno com a privação disso. De fato, por mais que o corpo seja inferior à alma, o homem é composto de ambos e através de ambos deve fruir ou sofrer. Mas por que Deus salvará uma parte dos homens e punirá a outra? Porque nem todo modo de vida é “reto” (*rectus*), como foi mostrado pelo

<sup>145</sup> *uera rel.*, xvi, 32. “[...] *et quemadmodum cuncta seruiant Creatori suo, siue ad uindictam peccatorum, siue ad hominis liberationem [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 58). Quanto às penas infernais para a alma e para o corpo, elas serão explicadas depois (*uera rel.*, liii, 102-3), como será visto.

<sup>146</sup> *uera rel.*, xvi, 32. “[...] *quamque facile corpus animae seruiat, cum ipsa subicitur Deo. Quibus perfectis non solum nulla substantia malum est, quod fieri numquam potest; sed etiam nullo malo afficitur, quod fieri per peccatum et uindictam potuit.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 58).

próprio Cristo quando se absteve de certas coisas e desejos, ainda que isso tenha acarretado a sua morte, a qual não quis evitar. Logo, se a vida de Cristo é o maior exemplo do devido desprezo ao que é corpóreo ou temporal, compreende-se por que os homens que o seguirem serão salvos para o Reino dos Céus, enquanto que aqueles que não viverem retamente serão punidos no Inferno. Contudo, por mais que essa reflexão sobre a natureza divina e humana de Cristo faça compreender melhor vários eventos históricos, atitudes, ideias e até algumas profecias certamente fundamentais, nota-se que mais uma vez não foi mencionado o próprio batismo de Jesus, no qual se acredita ter ocorrido historicamente a manifestação do Pai e do Espírito Santo, tão importante contra as heresias, nem as profecias sobre a encarnação e os fatos cristológicos, nem as profecias que o próprio Jesus proferiu, sobretudo quanto ao envio do Espírito Santo e suas ações, além de não ter sido estabelecida nenhuma relação com o fato da expansão da Igreja católica, embora este seja um grande reforço à credibilidade da divindade e da mediação universal de Cristo contra a incredulidade dos pagãos, dos judeus e dos cismáticos.

O que mais pode ser entendido, ainda que por analogia, sobre a fundamentação da religião por meio dessa oitava seção do *De uera religione*? Depois da descrição da disciplina natural (xi, 21 – xvi, 32), e após a bipartição do “modo de todo ensinamento” (*totius doctrinae modus*), “em parte evidente” (*partim apertissimus*), “em parte por similitudes em dizeres, fatos e sacramentos” (*partim similitudinibus in dictis, in factis, in sacramentis; uera rel.*, xvii, 33)<sup>147</sup>, o autor passa a uma tentativa de compreensão, novamente por meio da cooperação da razão com a autoridade, da própria providência divina (xvii, 34 – xxviii, 51). Ora, se a providência divina em parte se manifesta na história e na profecia, talvez algo possa ser entendido, ainda que indiretamente, sobre o fundamento da religião. É o que ocorre, como será visto a seguir.

Entre os parágrafos 35 e 37, ainda não é pela história e pela profecia que se busca compreender a divina providência, embora o autor tenha dito no parágrafo anterior que a principal “graça de Deus” (*gratia dei*), a encarnação de Deus em Jesus Cristo, já “era cantada pelos profetas” (*per prophetas canebatur; uera rel.*, xvii, 33). De fato, não há como saber a quais profetas Agostinho se refere, nem como fariam compreender a providência divina. Na verdade, o seu primeiro passo argumentativo é outro: trata-se de compreender a pertinência da

<sup>147</sup> É importante notar que o modo por similitude, tal como o modo evidente, “[...] satisfaz a norma do aprendizado racional [...]” (*uera rel.*, xvii, 33). “[...] *rationalis disciplinae regulam impleuit* [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 58).

divina providência pelo que se percebe de modo evidente, a saber, que a natureza humana, mesmo sendo boa por ter sido criada por Deus, é “deficiente”<sup>148</sup> devido ao mal do “pecado”<sup>149</sup>, e que, por isso, a “obtenção da sua integridade”<sup>150</sup>, a sua “salvação”<sup>151</sup>, só poderia vir de Deus, o “sumo ser”<sup>152</sup>.

Quanto ao trecho entre os parágrafos 38 e 44, o objetivo consiste em compreender de outro modo a importância da divina providência, dessa vez pela crença na história do pecado original do homem, o “primeiro pecado” (*primum peccatum*). É preciso, porém, ter em mente alguns pormenores da narrativa do *Gênesis* (1-3). Após a criação do céu e da terra, que Agostinho considerava simultânea à criação do tempo<sup>153</sup>, Deus criou outros entes e por fim o homem e a mulher, para que vivessem perpetuamente num paraíso, o jardim do Éden, a não ser que comessem do fruto proibido da árvore da ciência do bem e do mal, pois essa transgressão acarretaria a morte. Mas o homem e a mulher comeram do fruto julgando que seriam “como deuses”<sup>154</sup>, e por isso, adquirindo aquela ciência, receberam como punição a expulsão do paraíso eterno. Foi por esse pecado, portanto, que o homem foi privado da intimidade com o eterno “Espírito de Deus”<sup>155</sup>. Como resume Agostinho, “Assim o homem foi expulso do paraíso para este mundo, isto é, do eterno para o temporal, do abundante para o escasso, da estabilidade para a instabilidade [...]”<sup>156</sup> Ora, por meio dessa crença, pode-se compreender que o pecado é um ato da “vontade”<sup>157</sup>, que “[...] o mal é a superstição pela qual se serve antes a criatura que o criador [...]”<sup>158</sup>, e que, por isso, o mal não estava naquela árvore, pois “uma substância não é um mal”<sup>159</sup>. Ademais, compreende-se também que até mesmo a expulsão do paraíso e suas consequências fazem parte da divina providência, pois essa “pena” (*poena*) permite que o homem aprenda o que não havia aprendido pela simples ordem divina, a saber, “que diferença há entre o preceito que não quis guardar e o pecado que

<sup>148</sup> “deficiens” (*uera rel.*, xviii, 35).

<sup>149</sup> “uitium” (*uera rel.*, xix, 37).

<sup>150</sup> “obtinere integritatem” (*uera rel.*, xix, 37).

<sup>151</sup> “salus” (*uera rel.*, xix, 37).

<sup>152</sup> “summe esse” (*uera rel.*, xviii, 35).

<sup>153</sup> Agostinho já havia interpretado o primeiro versículo do *Gênesis* assim: “[...] o tempo começa a existir com o céu e a terra” (*Gn. adu. Man.*, I, ii, 3). “[...] *tempus cum coelo et terra esse coepit [...]*” (SANT'AGOSTINO, 1988, p. 62).

<sup>154</sup> “sicut dii” (*Gn.*, 3:5).

<sup>155</sup> “spiritus Dei” (*Gn.*, 1:2).

<sup>156</sup> *uera rel.*, xx, 38. “Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, id est ab aeternis ad temporalia, a copiosis ad egena, a firmitate ad infirma [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 64).

<sup>157</sup> “uoluntas” (*uera rel.*, xx, 38).

<sup>158</sup> *uera rel.*, xx, 39. “[...] *superstitio malum est, qua creaturae potius quam Creatori seruitur [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 66).

<sup>159</sup> “substantia non est malum” (*uera rel.*, xx, 39).

cometeu”<sup>160</sup>: “[...] desse modo, experimentando aprende o mal que acautelando-se não aprendeu e o bem que obedecendo amava menos e, comparando-os, ama este com mais ardor.”<sup>161</sup> Se aquela pena instaurou a instabilidade e, por isso, certa “dificuldade” (*difficultas*) no homem, é evidente que ele não foi privado totalmente da divina “luz” (*lux*), “a qual concerne à mente” (*quae ad mentem pertinet*)<sup>162</sup>, e pela qual os pecados podem ser evitados, inclusive a concupiscência dos olhos, ou seja, as superstições e as imaginações religiosas<sup>163</sup> (*uera rel.*, xx, 39 – xxii, 43). Esse benefício da providência divina, porém, não é o único: se o corpo não é um mal, compreende-se também que Deus pode promover a “redenção do corpo” (*redemptio corporis*; *uera rel.*, xxi, 41). Ora, esse termo é utilizado por Paulo para profetizar a ressurreição dos corpos para o Reino dos Céus (*Rm.*, 8:23), e por isso chega-se a uma compreensão, ainda que imperfeita, da possibilidade dessa crença profética. Portanto, todo esse movimento de compreensão da divina providência pela cooperação da razão com a autoridade pode ser representado do seguinte modo:

Fato do pecado original e da punição temporal como morte corporal → (possibilita compreender)	Justiça da pena do pecado original e o seu benefício: o amor devido a Deus →	Deus como “luz”: possibilidade da iluminação da alma →	Profecia da ressurreição dos mortos e de seus corpos para o Reino dos Céus
---	---	--	--

Figura 7 – Compreensão da divina providência pela cooperação da razão com a autoridade

Na sequência, nota-se que também é possível compreender o Juízo “dos séculos” (*saeculorum*), isto é, o Juízo Final, como uma graça da divina providência. Essa crença profética já pode ser parcialmente entendida, de fato, por meio de uma analogia puramente racional, pois a justiça final feita tanto aos piedosos quanto aos ímpios deve ser semelhante à justiça presente nos jogos de luta:

<sup>160</sup> “*quid intersit inter praeceptum quod custodire noluit, et peccatum quod fecit*” (*uera rel.*, xx, 38).

<sup>161</sup> *uera rel.*, xx, 38. “[...] *hoc modo malum, quod cauendo non didicit, discit sentiendo; et bonum quod obtemperando minus diligebat, ardentius diligit comparando.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 64, 66).

<sup>162</sup> *uera rel.*, xx, 39. Embora o homem possa se afastar de Deus, esse afastamento nunca é total, pois se isso ocorresse ele deixaria de existir completamente: “Mas são menos do que eram quando, pelo pecado da alma, são menos movidos para Aquele; não se separam, todavia, totalmente, pois certamente nada seriam.” (*uera rel.*, xiv, 28). “*Minus autem sunt quam erant, cum per animae peccatum minus ad illum mouentur: nec tamen penitus separantur; nam omnino nulla essent.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 52).

<sup>163</sup> A concupiscência dos olhos “forma com o pensamento espaços imensos” (*immensa spatia cogitatione format*) imaginando que estes são a eterna “morada que há de existir” (*futura habitatio*; *uera rel.*, xx, 40).

Os jogos de luta não agradam ao vencido, mas, apesar da indecência deles, são belos, pois nessas coisas há certa imitação da verdade. [...] Assim, o condicionamento e o governo deste universo só não agradam as almas ímpias e condenadas, mas, com a miséria daquelas, agradam a muitas [almas] vencedoras na terra ou as que esperam sem perigo no Céu, pois o justo não desagrada o justo.<sup>164</sup>

Portanto, a cooperação da razão com a fé na historicidade do pecado original e de sua punição temporal torna mais compreensível por que o mal provém do pecado, e por que “nenhum mal é próprio da natureza do universo”<sup>165</sup>. É por isso também que, se o mal não provém da natureza da alma<sup>166</sup> nem da natureza do corpo, entende-se melhor a profecia de que o homem pode receber no Reino dos Céus a perfeição da “alma regenerada e restituída integralmente pela graça divina, e submetida àquele único [Deus], pelo qual é recriada, restaurado também o corpo à sua primitiva firmeza [...]”<sup>167</sup>

Mas o que todas essas compreensões, justamente acerca da crença na divina providência, podem revelar sobre a fundamentação da religião por meio da história e da profecia? Nota-se mais uma vez a posição primária da crença histórica no pecado original, pelo qual é possível entender que o homem só escapa da morte graças à permanente luz que é Deus, capaz até de ressuscitar o corpo e torná-lo apto para a eternidade do Reino dos Céus (o corpo, de fato, não é um mal). Além disso, percebe-se novamente que as profecias do Juízo Final, do Reino dos Céus e da ressurreição dos corpos podem ser de algum modo compreendidas, o que novamente demonstra a possibilidade de compreensão das profecias, mesmo daquelas que se referem ao futuro ou à eternidade. De fato, o pecado original e aquelas profecias certamente são fundamentais e devem ser concatenados num processo de compreensão semelhante, caso se queira fundamentar a religião. Contudo, ali não foram acrescentados os fatos e as profecias referentes a Cristo que justamente permitem a

<sup>164</sup> *uera rel.*, xxii, 43. “Nulli autem uicto ludi agonistici placent, sed tamen cum eius dedecore decori sunt: et haec enim quaedam imitatio ueritatis est. [...] Ita uniuersitatis huius conditio atque administratio, solis impiis animis damnatisque non placet; sed etiam cum miseria earum, multis uel in terra uictricibus, uel in caelo sine periculo spectantibus placet: nihil enim iustum displicet iusto.” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 72). Agostinho já havia refletido sobre a ordem presente numa briga de galos, cf. *De ordine* (I, viii, 25; II, iv, 12).

<sup>165</sup> “nullum malum est naturae uniuersae” (*uera rel.*, xxiii, 44).

<sup>166</sup> “O vício da alma não é a sua natureza, mas é contra a sua natureza.” (*uera rel.*, xxiii, 44). “[...] uitium animae non natura eius, sed contra naturam eius est [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 72).

<sup>167</sup> *uera rel.*, xxiii, 44. “[...] anima per Dei gratiam regenerata, et in integrum restituta, et illi subdita uni a quo est recreata, instaurato etiam corpore in pristinam firmitatem [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 72). Quanto ao Reino dos Céus, diz Agostinho: “[...] haverá, como está escrito, “um novo céu e uma nova terra” [Apocalipse, 21:1], não na parte em que as almas trabalham, mas no universo em que reinarão.” (*uera rel.*, xxiii, 44). “[...] erit, ut scriptum est, Caelum nouum et terra noua, non in parte laborantibus animis, sed in uniuersitate regnantibus.” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 72).

ressurreição para o Reino dos Céus. Mas por quê? Provavelmente o autor não quis repetir a reflexão cristológica realizada entre os parágrafos 30 e 32. Todavia, lá também não se encontram vários fatos e profecias fundamentais para a compreensão da ressurreição dos mortos e do Reino dos Céus, como a revelação trinitária de que Jesus é o Filho de Deus pela voz do Pai e a manifestação do Espírito Santo no momento do seu batismo, o envio do Espírito Santo aos apóstolos tanto pelo Pai quanto pelo Filho, bem como a consolidação da divindade e da mediação universal de Cristo pela credibilidade da expansão mundial da Igreja. Permanece sem resposta, portanto, aquela pergunta sobre quais são os fatos e profecias considerados principais pelo autor para fundamentar a religião, assim como aquela pergunta sobre o modo como eles devem ser concatenados, sobretudo em conexão com o fato da expansão mundial dos católicos.

Entre os parágrafos 45 e 51 é interessante notar que o autor se contenta com uma descrição mais geral sobre a divina providência, definindo-a como “remédio da alma” (*medicina animae*), que “é administrado de modo gradual e distinto”<sup>168</sup>, e que “é distribuído em autoridade e razão”<sup>169</sup>, na medida em que não só apresenta “em quem se deve crer” (*cui credendum sit*), mas também dota o homem de razão para “avaliar” (*considerare*) tal autoridade (*uera rel.*, xxiv, 45).<sup>170</sup> Esse proceder se manifesta ora “de modo privado” (*priuatim*), “a cada um dos homens” (*singulis hominibus*), ora “publicamente” (*publice*), pela história e pela profecia (xv, 46). Agostinho ressalta que ambas, apesar de serem crenças por serem relativas ou ao passado ou ao futuro, podem ser compreendidas de algum modo pela razão, embora uma crença admitida pela autoridade da religião católica sempre “valha mais” (*ualeat magis*) do que a sua compreensão imperfeita: “A fé nas coisas temporais, porém, quer nas passadas, quer nas futuras, tem mais força quando se crê do que quando se entende.”<sup>171</sup>

<sup>168</sup> *uera rel.*, xxiv, 45. “[...] geritur, gradatim distincteque [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 74).

<sup>169</sup> “[...] distribuitur in auctoritatem atque rationem [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 74).

<sup>170</sup> Mais uma vez, nota-se que a autoridade e a razão podem cooperar, pois enquanto “a autoridade prepara o homem para a razão” (*Auctoritas [...] rationi praeparat hominem*), “[...] a razão também não abandona inteiramente a autoridade, quando se considera em quem se deva crer.” (*neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui credendum sit*) (*uera rel.*, xxiv, 45). De fato, ainda que a razão seja mais excelsa do que a “fé” (*fides*), como a grande maioria dos homens estão imersos nas coisas temporais e dificilmente alcançariam a sabedoria, a divina providência oferece “primeiro” (*prior*), como remédio temporal, a fé: “Mas porque descemos das coisas eternas para as temporais pelo amor a estas, impedimos certo remédio temporal que chama não aqueles que sabem, mas os que creem, e que vem primeiro não por excelência de natureza, mas pela ordem do próprio tempo.” (*uera rel.*, xxiv, 45). “*Sed quia in temporalia deuenimus, et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem uocat, non naturae excellentia, sed ipsius temporis ordine prior est.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 74).

<sup>171</sup> *uera rel.*, xxv, 46. “*Temporalium autem rerum fides, siue praeteritarum, siue futurarum, magis credendo quam intellegendo ualet.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 76).

Contudo, mesmo que não seja possível compreender durante a vida terrena todas as crenças históricas e proféticas referentes à divina providência nem as demais crenças admitidas pela religião católica, o homem deve se esforçar para compreender os motivos de sua credibilidade: “[...] é nosso dever avaliar em quais homens ou livros se deva crer para cultuar corretamente Deus, que é a única salvação.”<sup>172</sup> A “primeira discussão” (*prima disceptatio*) concerne à escolha entre os homens que adoram um único Deus e aqueles que adoram vários, e por isso o autor relembra a maior credibilidade do culto a um Deus único, a qual antes já havia sido deduzida do exame dos filósofos antigos, mas que dessa vez é reforçada pela analogia com o número um, com a unidade presente na natureza e com o poder de uma multidão unânime.<sup>173</sup> A segunda discussão ou “avaliação” (*consideratio*) se refere “às dissensões sobre o culto do Deus único” (*dissensionis de unius Dei cultu*), a qual utiliza novamente como critério de escolha a propagação mundial da Igreja católica, pois se trata de algo presente que se deve crer e cuja credibilidade é superior até mesmo à dos milagres registrados nas *Escrituras*:

[...] sabemos que os nossos antepassados seguiram, e não podiam fazer diferentemente, os milagres visíveis com aquela gradação da fé que ascende do temporal ao eterno, pelos quais se fez que estes não fossem necessários aos posteriores. De fato, depois que a Igreja católica foi difundida e estabelecida por toda a terra, nem aqueles milagres foram permitidos a continuar em nossos tempos, para que a alma não buscasse sempre coisas visíveis e o gênero humano não se arrefecesse com o costume dessas coisas, por cuja novidade tinha se abrasado, e já

<sup>172</sup> *uera rel.*, xxv, 46. “*Sed nostrum est considerare, quibus uel hominibus uel libris credendum sit ad colendum recte Deum, quae una salus est.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 76).

<sup>173</sup> Como argumenta Agostinho, os politeístas geralmente creem num deus supremo aos demais, e isso já é um motivo para se crer numa autoridade que ensina que só há um único Deus: “Quem duvidaria em seguir aqueles que invocam um único [Deus], principalmente quando aqueles adoradores de muitos consentem sobre este único Senhor e governador de tudo?” “*Quis dubitet eos potissimum sequendos qui ad unum uocant, praesertim cum illi multorum cultores, de hoc uno domino cunctorum et rectore consentiant?*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 76). É pela analogia com a aritmética, porém, que se deve primeiro aceitar as autoridades que propõem o Deus único: “E certamente do um começa a numeração. Portanto, primeiro devem ser seguidos esses que dizem que só se deve cultuar um único sumo Deus, só o verdadeiro Deus. Se entre esses a verdade não reluzir, somente então deve-se mudar.” “*et certe ab uno incipit numerus. Prius ergo isti sequendi sunt, qui unum Deum summum solum uerum Deum, et solum colendum esse dicunt. Si apud hos ueritas non eluserit, tum demum migrandum est.*” (ID., *ib.*, loc. cit.). Na sequência do parágrafo 46, Agostinho propõe dois símiles que demonstram a superioridade do que é uno em comparação com o que é múltiplo, o primeiro dentro do gênero animal, o segundo na espécie humana, pelos quais se vê que a unanimidade é mais poderosa do que a multidão: “Pois assim como naquela mesma natureza das coisas é maior a autoridade de um que tudo reconduz ao um, e no gênero humano é nulo o poder de uma multidão se não consente, isto é, que pensa como um, assim também na religião deve ser maior e mais digna de fé a autoridade daqueles que invocam um único [Deus].” (*uera rel.*, xxv, 46) “*Sicut enim in ipsa rerum natura maior est auctoritas unius ad unum omnia redigentis, nec in genere humano multitudinis ulla potentia est nisi consentientis, id est unum sentientis: ita in religione, qui ad unum uocant, eorum maior et fide dignior esse debet auctoritas.*” (ID., *ib.*, loc. cit.).

não convém entre nós haver dúvida de que se deva crer naqueles que os haviam predito, [milagres] que poucos apreenderam, mas com os quais eles puderam persuadir os povos que os seguiam.<sup>174</sup>

Portanto, se a credibilidade da expansão da Igreja é maior que a dos milagres relatados nas *Escrituras*, pois se trata de algo presente, isso torna ainda menor a credibilidade das demais religiões e dos outros seguimentos cristãos. Portanto, aqueles que não querem reconhecer a autoridade mundial da Igreja católica e preferem soberbamente a de poucos, não avaliam bem a quem se deve seguir, e por isso também não sustentam o culto religioso correto, como é o caso dos hereges, dos cismáticos, dos judeus<sup>175</sup> e dos pagãos<sup>176</sup>.

De fato, é necessário avaliar em quem se deve crer “[...] antes que alguém esteja idôneo para o ingresso nas razões sobre as coisas divinas e invisíveis [...]”<sup>177</sup>, mesmo se “[...] de nenhum modo a autoridade humana se antepõe à alma mais purificada pela razão [...]”<sup>178</sup>. Contudo, uma vez que é rara uma alma purificada pela razão, deve-se crer nos católicos antes de começar uma investigação pela pura razão, pois se deve crer em autoridades humanas que ao menos não sejam soberbas a ponto de negarem um fato tão grandioso como a difusão mundial da Igreja católica. Assim, nota-se mais uma vez que a crença histórica na propagação da Igreja católica é crucial para a fundamentação da religião. Contudo, esse fato não é ali concatenado com outros fatos e profecias que seriam fundamentais, sobretudo com aqueles relativos à Trindade e suas ações, o que seria necessário para refutar as heresias que nasciam e visavam permanecer no interior da própria Igreja, como foram as doutrinas de Práxeas, Noeto, Sabélio, entre outras.

<sup>174</sup> *uera rel.*, xxv, 47. “[...] *accepimus, maiores nostros eo gradu fidei, quo a temporalibus ad aeterna conscenditur, uisibilia miracula (non enim aliter poterant) secutos esse: per quos id actum est, ut necessaria non essent posteris. Cum enim Ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt, ne anima semper uisibilia quaereret et eorum consuetudine frigeret genus humanum, quorum nouitate flagrauit: nec iam nobis dubium esse oportet iis esse credendum, qui cum ea praedicarent quae pauci assequuntur, se tamen sequendos populis persuadere potuerunt.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 76). Como resume POUJOLAT, “Após o estabelecimento da Igreja em toda a terra, qual é a necessidade de novas provas da divindade de Jesus Cristo?” (POUJOLAT, 1846, p. 179). Sobre a ideia agostiniana de milagre, cf.: GRANGE, J. *Le miracle d’après Saint Augustin*. Brignais: Imprimerie de l’École Professionnelle de Sacuny, 1912; BRAZZALE, F. *La dottrina del miracolo in s. Agostino*. Roma: Ed. Marianum, 1964; TANGANAGBA, L. *Miracle comme "argumentum fidei" chez saint Augustin*. Bonn: Borengässer, 2002.

<sup>175</sup> Os “circuncidados na carne” (*carne circumcisi*; *uera rel.*, xxv, 47).

<sup>176</sup> Os “adoradores de criaturas e simulacros” (*creaturae simulacrorumque cultores*; *uera rel.*, xxv, 47).

<sup>177</sup> *uera rel.*, xxv, 47. “[...] *antequam quisque sit idoneus ineundae rationi de diuinis et inuisibilibus rebus [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 76).

<sup>178</sup> *uera rel.*, xxv, 47. “[...] *rationi purgatoris animae, quae ad perspicuam ueritatem peruenit, nullo modo auctoritas humana praeponeitur [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 76, 78).



Quanto à parte final da oitava seção, entre os parágrafos 48 e 51, trecho em que o autor volta à tentativa direta de compreender a providência e a misericórdia de Deus, o objetivo consiste em entendê-las pelo discernimento geral do que se deve crer pela autoridade e do que, em seguida, pode ser entendido pela razão. Em sua reflexão, é interessante perceber que ele estrutura, no sentido do tempo para a eternidade, os fatos e profecias que já foram vistos como fundamentais.

Em primeiro lugar, a providência divina cuida desde a infância até a velhice do *homo exterior*, relativo ao corpo e às coisas temporais (*uera rel.*, xxvi, 48), mas também lhe oferece a possibilidade de um renascimento (*renasci*), um *homo interior* agraciado com “a força do espírito e o incremento da sabedoria” (*robur spiritali et incrementum sapientiae; uera rel.*, xxvi, 49)<sup>179</sup>. O homem interior, de modo análogo ao exterior, pode se desenvolver como que em idades, sendo nutrido na infância com “exemplos” (*exempla*), para depois passar desse “seio da autoridade” (*sinus auctoritatis*) a vários “progressos” (*prouectiones*) por meio da razão, até a “transformação para a vida eterna” (*mutatio in aeternam uitam*), ou seja, até a ressurreição da carne para o Reino dos Céus.

Em segundo lugar, a providência divina cuida, de modo análogo, de todo o “gênero humano” (*genus humanum*), desde Adão até o fim do mundo, e é nesse ponto que se percebe certa concatenação de alguns fatos e profecias fundamentais da religião cristã (*uera rel.*, xxvii, 50). Há um povo “espiritual” (*spiritalis*) que se distingue do “terreno” (*terrenus*) por não cultuar vários deuses, mas apenas o Deus único. Embora o povo espiritual tenha vivido como terrenos desde Adão até João Batista, cuja história é chamada de *Antigo Testamento*, uma nova história começa com o *Novo Testamento*, que “[...] vai da vinda do Senhor na humildade até o dia do Juízo, quando virá no esplendor.”<sup>180</sup> Depois disso, haverá a ressurreição dos mortos, uns para a “transformação que promete a vida angélica”<sup>181</sup>, ou seja, para a ressurreição e a transformação da carne no Reino dos Céus, outros para o Inferno, pois “Ressurgirá o povo ímpio, que do início ao fim foi homem velho, [mas] para ser precipitado na segunda morte”<sup>182</sup>, conforme está escrito: “Todos nós ressurgiremos, mas nem todos

<sup>179</sup> *Spiritus* também concerne implicitamente ao Espírito Santo enviado aos apóstolos cinquenta dias depois da morte de Cristo, enquanto que *sapientia* se refere ao Filho de Deus, que se encarnou em Jesus.

<sup>180</sup> *uera rel.*, xxvii, 50. “[...] incipit a Domini aduentu in humilitate, usque ad diem iudicii, quando in claritate uenturus est.” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 82).

<sup>181</sup> “*mutatio quae angelicam uitam pollicetur*” (*uera rel.*, xxvii, 50).

<sup>182</sup> *uera rel.*, xxvii, 50. “*Resurget autem impius populus, qui ab initio ad finem ueterem hominem gessit, ut in secundam mortem praecipitetur.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 82).

seremos transformados” (*1Cor.*, 15:51).<sup>183</sup> Essa reflexão sobre a providência divina concatena, portanto, o fato da encarnação com as profecias do Juízo Final, da ressurreição, do Inferno e da transformação da carne para o Reino dos Céus. Contudo, embora isso seja um resumo da ação da divina providência no gênero humano, é evidente que essa articulação não é abrangente, pois não leva em conta as manifestações trinitárias nem várias profecias e os fatos ligados a Cristo e à Igreja.

De fato, o objetivo de Agostinho é refletir apenas genericamente sobre a providência divina para, assim, indicar racionalmente qual autoridade deve ser preferida: se durante o período do *Antigo Testamento* a providência divina propôs como autoridade tanto os patriarcas quanto os profetas, cujas profecias já prediziam o *Novo Testamento* (“o que ainda não era oportuno revelar”), com o novo tempo não somente o benefício (“o leite”) da autoridade é oferecido através da Igreja católica, mas também o alimento sólido dos “perfeitos” (*perfecti*), ou seja, a própria Sabedoria, que é Cristo (*uera rel.*, xxviii, 51).<sup>184</sup>

Portanto, mais uma vez não se encontra a explicitação nem a concatenação dos principais fatos e profecias que devem ser creditados à divina providência e que deveriam formar o fundamento da religião.

Com relação à nona seção do tratado (xxix, 52 – xlix, 97), nota-se que ali a história e a profecia não formam a substância da argumentação, pois o autor deseja tentar uma compreensão puramente racional da divina providência e de seus meios: “E porque falamos sobre a benefício da autoridade o quanto agora pareceu suficiente, vejamos até onde a razão pode progredir subindo das coisas visíveis às invisíveis e das temporais às eternas.”<sup>185</sup> Nesse procedimento inteiramente racional, é bem verdade que às vezes são utilizados alguns dados bíblicos; contudo, uma leitura mais atenta revela que eles só aparecem para reforçar o que é compreendido pela pura razão, ou então para mostrar ao leitor menos atento as conexões com algumas crenças importantes.<sup>186</sup> De fato, trata-se de uma reflexão essencialmente racional: a

<sup>183</sup> “[...] Omnes enim resurgemus, sed non omnes immutabimur. [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 82).

<sup>184</sup> O contraste entre o leite da autoridade para os homens carnis e o alimento sólido da sabedoria para os perfeitos, os homens espirituais, é retirado de Paulo (*1Cor.*, 2:6, 3:1-2).

<sup>185</sup> *uera rel.*, xviii, 52. “*Et quoniam de auctoritatis beneficentia, quantum in praesentia satis visum est, locuti sumus; uideamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad inuisibilia, et a temporalibus ad aeterna conscendens.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 84).

<sup>186</sup> Algumas poucas expressões bíblicas são utilizadas, como “Filho de Deus”, “Verbo de Deus” e “Reino dos Céus”, mas apenas como sinônimos de “verdade” (*uera rel.*, xxxi, 58; xxxiv, 63; xxxvi, 66; xli, 78). Algumas crenças, como a revelação divina (xxxviii, 71) e a malignidade de alguns anjos (xl, 75), aparecem somente como notas acessórias, sem função imprescindível na argumentação. Também são apenas lembretes ao leitor menos atento as menções à profecia do Juízo Final (xxi, 58), ao fato do pecado original (xxxvii, 68; xl, 76; xlv, 83) e à profecia da ressurreição dos mortos (xl, 76 [simples retomada do parágrafo 43]; xlv, 82; xlvii,

gradação e a proporção entre os entes leva à compreensão da existência de uma “lei imutável” (*incommutabilis lex*) e “superior ao que é racional” (*supra rationalem*), a saber, a “imutável verdade” (*incommutabilis ueritas*), que é Deus (*uera rel.*, xxx, 56 – xxxi, 57). Por isso, diz o autor, “[...] julgo ser tão melhores aquelas coisas que discirno pelos olhos quanto mais próximas são daquelas que entendo pelo intelecto.”<sup>187</sup> Contudo, acrescenta: “Mas por que aquelas são assim, ninguém pode dizer”<sup>188</sup>, pois ninguém pode julgá-la, “nem o Pai”<sup>189</sup>. Aqui, trata-se de um ponto tão importante que o autor considerou necessário utilizar, mesmo num procedimento puramente racional, a crença na Trindade para enfatizar a máxima superioridade da Verdade. As *Escrituras* levam à conclusão de que a Verdade é o Filho de Deus, já que o Juízo Final mediante a Verdade é o “Tribunal de Cristo [2Cor., 5:10]”<sup>190</sup>, mas isso não significa que a Verdade seja inferior ao Pai, como se existissem dois deuses, um inferior ao outro. Por meio da profecia do próprio Cristo sobre o Juízo Final narrada no *Evangelho segundo João* (5:22-24), onde se lê que “O Pai [...] entregou ao Filho todo o Julgamento [Jo., 5:22]”<sup>191</sup>, Agostinho faz compreender que tanto o Pai quanto a Verdade são um único Deus, pois “Sobre a mesma nem o Pai [julga], pois Ela não é menor do que Ele próprio, e por isso as coisas que o Pai julga, julga por meio dela.”<sup>192</sup> Mesmo se o Filho “recebe o ser”<sup>193</sup> do Pai, porque o Pai é “o primeiro e sumo princípio”<sup>194</sup>, “do qual toda paternidade no céu e na terra recebe nome [Epístola aos efésios, 3:15]”<sup>195</sup>, ambos são, junto ao Espírito Santo, um único Deus.<sup>196</sup> O essencial dessa argumentação, porém, é a simples compreensão racional de que a verdade é una, eterna e inteligível, o que também é reforçado pela reflexão sobre a lei, a verdade e a “unidade” (*unitas*) nas coisas sensíveis (xxxii, 59 – xxxiv, 64). Além disso, o combate contra os maus costumes corporais, a imaginação, a cupidez, o falso juízo e todo pecado também permite compreender que a verdade é imutável e

92).

<sup>187</sup> *uera rel.*, xxxi, 57. “[...] tanto meliora esse iudico quae oculis cerno, quanto pro sua natura uiciniora sunt iis quae animo intellego.” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 90).

<sup>188</sup> *uera rel.*, xxxi, 57. “Quare autem illa ita sint, nullus potest dicere [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 90).

<sup>189</sup> “nec pater” (*uera rel.*, xxxi, 58).

<sup>190</sup> “tribunal Christi” (*uera rel.*, xxxi, 58).

<sup>191</sup> “Pater [...] omne iudicium dedit Filio [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 92).

<sup>192</sup> *uera rel.*, xxxi, 58. “De ipsa uero nec Pater, non enim minus est quam ipse, et ideo quae Pater iudicat, per ipsam iudicat.” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 92).

<sup>193</sup> “esse accepit” (*uera rel.*, xxxi, 58).

<sup>194</sup> “primum summumque principium” (*uera rel.*, xxxi, 58).

<sup>195</sup> “ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.” (*uera rel.*, xxxi, 58).

<sup>196</sup> Agostinho diz que o homem, depois que compreende tudo aquilo e “está com Deus” (*cum Deo est*), “também se faz, o quanto pode, com a própria Lei” (*quantum potest lex ipsa etiam ipse fit*), com a própria Verdade (*uera rel.*, xxxi, 58): trata-se, portanto, não somente de uma compreensão, mas de uma mudança do modo de vida.

una (xxxv, 65 – xxxvi, 67). Com efeito, após rápidos lembretes de que todo pecado é semelhante ao pecado original (pois trata-se de fruir as coisas, o corpo ou a mente no lugar da lei e da verdade, ou seja, as criaturas no lugar do Deus único e criador de tudo; xxxvii, 68) e de que Deus revelou por meio de Cristo o modo como se deve fugir do pecado e buscar a verdade (xxxviii, 70), o autor propõe que os erros humanos também fazem “recordar” (*recordari*) e compreender, por contraste, o sumo bem e a máxima bondade que é Deus (xxxix, 72). Assim, tanto pelo que é interior (pela vontade e pela razão, sobretudo pela dúvida da dúvida<sup>197</sup>), quanto pelo exterior (o corpo e os entes), é possível compreender a existência indubitável da verdade, da regra e da beleza divina (xxxix, 73 – xlii, 79). De fato, por meio de analogias racionais, lembra rapidamente o autor (xl, 76 – xli, 77), tornam-se compreensíveis até mesmo as profecias da *reformatio* ou ressurreição dos mortos para o Reino dos Céus e da *inferna corruptio*, o que é possível pela analogia com uma “luta” (*agon*), argumento retomado do parágrafo 43 e desenvolvido do seguinte modo: a divisão entre vencidos, lutadores, vencedores, espectadores e mansos permite compreender por que uns serão destinados a “contemplar Deus”<sup>198</sup> ao som da “última trombeta”<sup>199</sup> e outros receberão a pena do pecado. Trata-se de uma “ordenação” (*ordo*) bela e divina, até mesmo com relação ao lugar “onde convém estar os infelizes”<sup>200</sup>. O mais importante, porém, é que a ordem divina pode ser apreendida e vivida de modo interior, pois é possível que a razão subjogue todo tipo de desejo pelo que é exterior (xli, 78 – xlii, 79). De fato, a ordem divina é análoga à gradação do tempo e do espaço, pois nesta já se pode constatar uma “harmônica sucessão” (*numerosa successio*) que depende da verdade eterna e una (xlili, 80-81), assim como é análoga à unidade presente numa alma que domina pela razão e pela vontade a sua vida e o seu corpo, pois ali se reconhece uma imagem semelhante ao sumo criador (xliv, 82 – xlvii, 92). Por fim, Agostinho acrescenta, mas apenas para lembrar a conexão desse raciocínio com duas crenças fundamentais da religião, que a correta ordenação da alma racional pela imitação e submissão a Deus opõe-se ao pecado original<sup>201</sup> e será perfeita na ressurreição e na santificação dos corpos para o Reino de Céus<sup>202</sup>, para a “quietude futura”<sup>203</sup>: se no tempo já é possível que a alma seja ordenada corretamente, isso é perfeitamente possível na eternidade. O objetivo mais

<sup>197</sup> *uera rel.*, xxxix, 73.

<sup>198</sup> “*contemplare Deum*” (*uera rel.*, xl, 76).

<sup>199</sup> “*nouissima tuba [1Cor., 15:52]*” (*uera rel.*, xli, 77).

<sup>200</sup> “*ubi esse miseros decet*” (*uera rel.*, xli, 77).

<sup>201</sup> “usurpar o alimento proibido” (*usurpare uetitum cibum; uera rel.*, xlv, 83).

<sup>202</sup> *uera rel.*, xlv, 82.

<sup>203</sup> “*futura quies*” (*uera rel.*, xlvii, 92).

importante da nona seção, porém, consiste na compreensão puramente racional da divina providência pela demonstração da existência da verdade imutável e eterna, do sumo bem e da sublime unidade e beleza que é o Deus único, em oposição às vãs cogitações e imaginações humanas (xlix, 96-97). É por isso, então, que a argumentação não utiliza a história nem a profecia para compreender a divina providência, ainda que a crença na profecia do Juízo Final, no fato do pecado original e na profecia da ressurreição dos corpos sejam em parte entendidos pela reflexão puramente racional sobre a providência divina. É evidente, portanto, que a nona seção não traz nenhum indício sobre o modo como certos eventos históricos e profecias da divina providência deveriam ser concatenados para fundamentar a religião, sobretudo em relação à expansão mundial da Igreja e aos fatos e profecias ligados à Trindade, de modo a convencer os infieis, os cismáticos e os hereges.

Quanto à décima seção ou argumentação do tratado (l, 98 – liv, 106), porém, encontra-se uma tentativa de compreender as profecias do Reino dos Céus e do Inferno, embora a história receba apenas um comentário geral. Nessa seção, o objetivo consiste em enfatizar a cooperação da razão com a autoridade aplicada à interpretação das “palavras” (*uerba*) e da *historia* creditadas à divina providência<sup>204</sup>, a qual pode gerar uma compreensão, ainda que imperfeita, das crenças da *sacrosancta religio*<sup>205</sup>. Visto que não são todos os homens que podem “apreender”<sup>206</sup>, por exemplo, a eternidade com a “visão da mente”<sup>207</sup> ao “separar a mutabilidade da eternidade”<sup>208</sup>, e já que só “em parte agora compreendemos”<sup>209</sup>, torna-se indubitável que se deva utilizar, além da razão, a autoridade. Deve-se usar, sobretudo, a autoridade creditada como divina providência, a qual “não rejeitou em nos entreter quando de nossa meninice”<sup>210</sup>. Ela se divide em dois “degraus”<sup>211</sup>: as palavras e os eventos históricos. Veja-se, portanto, cada um separadamente.

No primeiro degrau, é interessante notar que algumas palavras encontradas nas *Esrituras* autorizadas pela Igreja católica podem significar muitas coisas e, evidentemente,

<sup>204</sup> *uera rel.*, l, 98.

<sup>205</sup> *uera rel.*, l, 99.

<sup>206</sup> “*inhaerere*” (*uera rel.*, l, 98).

<sup>207</sup> “*aspectus mentis*” (*uera rel.*, xlix, 97).

<sup>208</sup> “*mutabilitatem ab aeternitate seiungere*” (*uera rel.*, xlix, 97).

<sup>209</sup> *ICor.*, 13:9. “*Ex parte enim scimus [...]*” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, vol. III, p. 707). “Depois desta vida, porém, também o conhecimento será perfeito, porque “agora sabemos em parte” [*ICor.*, 13:9]; “quando, porém, vier o que é perfeito” [*ICor.*, 13:10], não será em parte [...]” (*uera rel.*, lii, 103). “*Post hanc autem uitam et cognitio perficietur; quia ex parte nunc scimus, cum autem uenerit quod perfectum est, non erit ex parte [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 146).

<sup>210</sup> “*cum infantia nostra... ludere... non aspernata est*” (*uera rel.*, l, 98).

<sup>211</sup> “*gradus*” (*uera rel.*, l, 98).

fatos e profecias.<sup>212</sup> São assim, por exemplo, as “parábolas”<sup>213</sup>, “similitudes”, “alegorias”<sup>214</sup> e os tropos<sup>215</sup>. As alegorias podem ser “coisas visíveis mais antigas” (*uisibilia antiquiora*) interpretáveis como “coisas visíveis mais recentes” (*uisibilia recentiora*) ou como a “imutável eternidade” (*incommutabilis aeternitas; uera rel.*, 1, 99). Dito de outro modo, podem ser interpretadas como profecias que se realizaram ou que existirão no futuro ou somente na eternidade. Além disso, algumas alegorias que são primariamente coisas visíveis do passado podem ser interpretadas de modo figurativo como “a natureza e as afecções da alma” (*animae affectiones atque natura*).<sup>216</sup> Há também outros exemplos de alegoria, como aquelas que figuram e significam “feitos visíveis” (*gesta uisibilia*), ou “movimentos de animais” (*motus animorum*), ou a “lei da eternidade” (*lex aeternitatis*), ou todas essas conjuntamente. Numa divisão mais rigorosa, porém, Agostinho chega a quatro espécies de alegoria ao discriminar “o que separa” (*quid intersit*) a “alegoria da história” (*allegoria historiae*) da “alegoria de um fato” (*allegoria facti*), e a “alegoria do discurso” (*allegoria sermonis*) da “alegoria do sacramento” (*allegoria sacramenti*). Quanto aos tropos, tais como “ira de Deus” (*ira dei*) e “olhos de Deus” (*oculi dei*), tratam-se de palavras que certamente não devem ser entendidas

<sup>212</sup> A “reflexão e o tratamento das *Divinas Escrituras*” (*diuinarum scripturarum consideratio et tractatio; uera rel.*, li, 100), sendo uma parte da cooperação da razão com a autoridade na tentativa de compreender qual religião deve ser seguida, é a alternativa ao uso puramente racional.

<sup>213</sup> A parábola, a similitude e a alegoria são figuras do discurso, e por isso também figuras da retórica. A *parabola/παραβολή*, também chamada de “similitude” (*similitudo*), pode ser, além de um *argumentum* ou *probatio*, uma figura de pensamento, e, de modo mais específico, uma figura de alargamento semântico como diz Lausberg (1966, p. 234), que consiste numa comparação do objeto primário finito com um mais infinito, sensível ou imperceptível. Cf. *Rhetorica ad Herennium*, IV, 59-61. Segundo Quintiliano, a *similitudo* serve “para extrair a imagem das coisas compostas” (*ad exprimendam rerum imaginem compositae; Institutio oratoria*, VIII, iii, 72), como no seguinte exemplo por ele fornecido: “daí [serem] como lobos raptores numa nuvem escura[Virgílio, *Aeneis*, 2.355]” (*inde lupi ceu/ raptores atra in nebula; Institutio oratoria*, VIII, iii, 72), cf. LAUSBERG, 2002, p. 377, n. 843. A *similitudo* deve “iluminar” (*illustrare*), e por isso não deve ser “obscura ou desconhecida” (*obscurum aut ignotum; Institutio oratoria*, VIII, iii, 73), o que é interpretado por Lausberg assim: “[...] a clareza [...] corresponde à formação mental e linguística [...] da *similitudo*, enquanto que a familiaridade [...] concerne à relação [...] com a audiência.” (LAUSBERG, 2002, p. 378, n. 844). Em suma, ele a define como “[...] um fato da vida natural e da vida humana geral (não fixada historicamente) que é representada como um paralelo ao objeto ao comando do orador [...]” (ID., *ibidem*, p. 377, n. 843).

<sup>214</sup> “A alegoria torna contínua uma metáfora” (*ἀλληγορίαν facit continua μεταφορά; Institutio oratoria*, IX, ii, 46) e, como explica Lausberg (2002, p. 398-9, n. 895), “[...] a alegoria permanece numa estreita relação de comparação com a séria ideia intencionada. A relação da alegoria com a metáfora é quantitativa; uma alegoria é uma metáfora sustentada pelo comprimento de toda uma sentença (e além) [...]” Quintiliano a ilustra com uma passagem de Horácio (*Carminum liber primus*, 14 et seq.), onde “diz barco em vez de República, ondas e tempestades em vez de guerras civis, porto em vez de paz e concórdia” (*nauem pro re publica, fluctus et tempestates pro bellis ciuilibus, portum pro pace atque concordia dicit; Institutio oratoria*, IX, ii, 46), cf. LAUSBERG, 2002, p. 399. Cf. *Rhetorica ad Herennium*, IV, 46.

<sup>215</sup> O tropo é uma palavra que desvia da correção (pureza, *puritas*) ou da clareza (*perspicuitas*) para ornar o discurso (LAUSBERG, 1966, p. 141).

<sup>216</sup> Agostinho diz ali que palavras como elmo, escudo e espada podem significar capacidades espirituais.

em sentido próprio. Por fim, com relação às palavras que não são figuradas, algumas parecem “absurdas” (*absurda*), mas deve-se perceber que isso é ilusório: trata-se apenas de um efeito do simples desconhecimento da língua em que surgiram. Conclui-se, portanto, que as palavras das *Escrituras*, as quais podem significar importantes fatos e profecias, são uma fonte de autoridade que a razão deve levar em conta, mas ali o autor não menciona profecias e fatos bíblicos que formariam, concatenados entre si, o fundamento da religião.

Quanto ao segundo degrau, trata-se da história propriamente dita. De fato, se a “fé estável” (*stabilis fides*), ou seja, a católica, visa à eternidade, e por isso em parte é “espiritual ou eterna” (*spiritalis et aeterna*), ela é em parte “histórica e temporal” (*historica et temporalis; uera rel.*, I, 99). A fé histórica pode levar “a compreender e a obter a eterna” (*ad intellegendam et obtinendam aeternam*), embora algumas verdades espirituais e eternas sejam compreendidas apenas por meio de palavras encontradas nas *Escrituras*. Nesse sentido, o evento histórico mais importante consiste no fato de a divina providência ter falado “por meio de uma criatura racional e corpórea” (*rationalis et corporalis creatura*), Jesus Cristo, o mediador universal, “pelo que, conhecido só isso” (*quo uno cognito*), já “se introduz a sacrossanta religião” (*introducitur sacrosancta religio*). Contudo, o simples ato de introduzir a religião é diferente do ato de fundamentá-la, e por isso ali não são mencionados fatos que seriam parte do fundamento da religião.

No final dessa seção (li, 100 – liv, 106), porém, o autor ilustra como algumas crenças proféticas da religião podem ser mais bem compreendidas, embora não totalmente, pela interpretação bíblica. Vale a pena, portanto, procurar ali indícios sobre o modo como a religião é em parte fundamentada pela profecia.

A profecia do Reino dos Céus é a primeira a ser interpretada. Se a razão já é capaz de passar do que é temporal a algo de eterno (li, 100), do corpóreo ao incorpóreo, do belo à ideia de beleza, da curiosidade à compreensão e do pecado à ideia de perfeição (lii, 101), pela razão também se compreende que todo pecado proveniente da soberba “deseja uma potência que se refere à facilidade de agir” (*appetit... potentiam, quae refertur ad agendi facilitatem*), e essa facilidade, portanto, necessariamente deve existir. Ora, isso já auxilia no começo da compreensão da crença profética neotestamentária da ressurreição dos mortos para o Reino dos Céus, a possibilidade de a alma ser reformada, “submetida a Deus e vertida para o seu reino pelo sumo amor” (*Deo subdita et ad eius regnum summa caritate conuersa*). Do mesmo modo, se a razão já é capaz de entender que “o prazer do corpo deseja a quietude” (*appetit*

*uoluptas corporis quietem*), isso possibilita a compreensão da profecia da ressurreição dos corpos no Reino dos Céus (ou no amor divino), “onde não há nenhuma indigência e nenhuma corrupção” (*ubi nulla est indigentia et nulla corruptio*).

Essa interpretação ainda que parcial e imperfeita do Reino dos Céus permite compreender, por contraste, a profecia da punição eterna nos “Infernos” (*inferi*): além da morte do corpo como pena do pecado, existirão “penas mais graves”, pois lá não será mais possível o “uso da razão” (*ratioinatio*)<sup>217</sup>, tampouco a “lembrança da verdade” (*commemoratio ueritatis; uera rel.*, lii, 101). Essa compreensão também é um entendimento moral: os Infernos obviamente “devem ser evitados” (*cauendi sunt*), e é por isso que são figurados nas *Escrituras* com o tropo “trevas” (*tenebrae*), conforme o dizer de Jesus (*Jo.*, 12:35), e de “segunda morte” (*secunda mors*), de acordo com a profecia do autor do *Apocalipse* (20:14).

Em seguida, são desenvolvidos os deveres que decorrem da passagem racional do temporário ao eterno, do corpóreo ao incorpóreo, da curiosidade à compreensão interior<sup>218</sup>, e isso permite compreender por que o dever geral de buscar a fé, a esperança e a caridade<sup>219</sup> conduz à perfeição prometida pela profecia do Reino dos Céus: trata-se de um Reino perfeito porque ali “a compreensão também será perfeita” (*et cognitio perficietur*)<sup>220</sup>, ao contrário do Inferno, onde não será mais possível o uso da razão. Ademais, no Reino dos Céus haverá o “repouso do corpo”<sup>221</sup> e este receberá “toda a saúde, nenhuma indigência e nenhum fastio”<sup>222</sup> e “será vestido com a incorruptibilidade [*1Cor.*, 15:53]”<sup>223</sup> porque tudo que é digno de um reto amor será dotado de perfeição: “Não é de se admirar se isso for dado àqueles que amam na compreensão só a verdade, na ação só a paz e no corpo só a saúde, pois neles, depois desta vida, será perfeito o que mais amam nesta vida.”<sup>224</sup>

<sup>217</sup> Como será visto pelo parágrafo 106, a alma condenada perde a agudeza da mente, conservando apenas a desordenada vontade. Quanto à pena infernal para o corpo, embora todos os mortos serão ressuscitados, os condenados não terão seus corpos transformados para a fruição eterna da felicidade de Deus, e isso será para eles a punição eterna do corpo.

<sup>218</sup> Os homens que se apegam ao que é temporal, como os heréticos e cismáticos, “com mais gosto” (*libentius*) aprendem e lutam do que compreendem e vencem, já os judeus, como aqueles que se prendem ao que é corpóreo, preferem comer do que estarem saciados, enquanto que os pagãos são como aqueles que preferem dormir do que estar em vigília (*uera rel.*, liii, 102).

<sup>219</sup> Essa tríade é retirada de Paulo (*1Cor.*, 13:13).

<sup>220</sup> Durante a vida terrena, “agora sabemos em parte [*1Cor.*, 13:9]” (*uera rel.*, liii, 103).

<sup>221</sup> “*quies corporis*” (*uera rel.*, liii, 103).

<sup>222</sup> “*tota sanitas et nulla indigentia et nulla fatigatio*” (*uera rel.*, liii, 103).

<sup>223</sup> “*induetur incorruptione* [*1Cor.*, 15:53]” (*uera rel.*, liii, 103).

<sup>224</sup> *uera rel.*, liii, 103. “*Non mirum autem, si hoc dabitur his, qui in cognitione solam ueritatem amant, et in actione solam pacem, et in corpore solam sanitatem. Hoc enim in eis perficietur post hanc uitam, quod in hac uita plus diligunt.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 146).



Ressaltada, portanto, a coerência daquela compreensão do Reino dos Céus com a autoridade de Paulo, passa-se à interpretação de algumas figuras bíblicas relacionadas ao Juízo Final, ao Reino dos Céus e ao Inferno, as quais também podem ser compreendidas. As primeiras pertencem à parábola da festa de bodas conforme a narrativa do *Evangelho segundo Mateus* (22:1-14), que é uma ampla profecia de Jesus, não apenas sobre a expansão do Reino de Deus, mas também sobre o Juízo Final e o Inferno. Agostinho se concentra nas figuras que aparecem na parte final da parábola, no momento em que se descobre alguém que não havia sido convidado, o qual tem seus pés e mãos amarrados e é lançado em “trevas exteriores” (*tenebrae exteriores*), onde “haverá choro e ranger de dentes” (*erit ploratus et stridor dentium*). As “trevas exteriores”, tropo de Inferno, “serão dadas” (*dabuntur*), como interpreta Agostinho, aos homens que preferiram o que é exterior, “desejando mais as coisas visíveis” (*uisibilia magis appetant; uera rel.*, liv, 104). Já o ato de amarrar as mãos e os pés dos que serão punidos, que é uma similitude da punição infernal, é interpretado por Agostinho como uma pena privativa: “E isto, que são atadas as mãos e os pés deles, julgo que significa que toda a facilidade de agir [lhes] é retirada.”<sup>225</sup> Isso ocorrerá porque eles, podendo agir, antes “quiseram arder e se fatigar no desejo” (*uolunt in libidinem ardescere et defatigari*), e por isso não receberão corpos reformados para o Reino dos Céus. Já em relação ao choro e ranger de dentes, trata-se de uma pena que, dessa vez, não é por privação, mas por intensificação: no Inferno, os maus continuarão desejando o que é pecado, de modo que “neles será completo o que amam” (*perficietur in eis quod amant*).

Por fim, Agostinho versa sobre a parábola dos talentos (*Mt.*, 25:14-30), que é uma profecia do Juízo Final, do Reino dos Céus e do Inferno. A parábola consiste, em resumo, na figura de um senhor que “presta contas” (*posuit rationem*) dos seus servos “segundo a capacidade de cada um” (*unicuique secundum propriam uirtutem*), recompensando quem faz lucrar os seus talentos (espécie de moeda grega) e lançando nas trevas exteriores, onde há choro e ranger de dentes, quem é “mau e preguiçoso” (*malus et piger*), como ocorreu com aquele que escondeu na terra o único talento recebido, para não perdê-lo. Agostinho interpreta esse talento unitário como um tropo para a “agudeza da mente” (*acies mentis*), de modo que, se esta é “oprimida pelas coisas supérfluas e pelos desejos terrenos” (*superfluis rebus aut terrenis cupiditatibus oppressa*), tal como o talento enterrado, ela continuará anulada no

<sup>225</sup> *uera rel.*, liv, 104. “*Et hoc significare arbitror, quod ligantur ei manus et pedes, id est, facilitas omnis aufertur operandi.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 146).

Inferno, assim como as mãos e os pés do servo mau foram amarrados nas trevas exteriores, provocando choro e ranger de dentes. Dessa vez, portanto, a pena infernal é entendida sem nenhum resquício de exegese literal: não se trata de um castigo corporal, mas da simples consequência ou continuação da preferência de um homem pelos desejos terrenos durante o tempo em que viveu. Assim, a figura do servo preguiçoso significa, de modo geral, que a razão pervertida e a vontade desordenada dos maus não são compatíveis com o reino divino do amor, e que por isso serão destinados ao reino infernal: são como “a carne e o sopro que vai e não retorna” (*caro et spiritus ambulans et non reuertens; uera rel.*, liv, 105), conforme o dizer figurado do *Salmo 77* (39), pois desejando as coisas corpóreas não amam a Deus e dele se afastam. Quanto ao significado dos cinco talentos dados ao primeiro servo, trata-se dos cinco sentidos corporais, os quais pertencem aos “mais tardos de engenho” (*ingenio tardiores; uera rel.*, liv, 106). Mas esses recursos podem ser usados “para que as obras de Deus sejam acreditadas e anunciadas, bem como para que seja nutrido o amor do mesmo” (*ad credenda et praedicanda opera Dei et nutriendam caritatem ipsius*), cujo prêmio é a fruição da eterna “alegria” (*gaudium*), tanto pela alma quanto pelo corpo reformado. Já os dois talentos figuram “a ação e o pensamento” (*actio et cognitio*), as quais, se forem utilizadas pelo homem “para que a sua natureza seja pacificada e para que Deus seja compreendido” (*ad pacificandam naturam suam et cognoscendum Deum*), também permitirão a felicidade eterna. Por fim, o autor explica por que o talento unitário do servo mau foi dado àquele que possuía os cinco talentos (*Mt.*, 25:28): “[...] não porque a agudeza da inteligência possa ser transferida, mas assim significando que podem perdê-la os negligentes e ímpios, e que a ela podem chegar os diligentes e pios, embora mais tardos de engenho.”<sup>226</sup> Assim, o tardo de engenho, que “Ainda não tem a mente idônea para contemplar o que é eterno”, também “pode possuí-la” (*habere potest*), desde que demonstre “fé, esperança e caridade” (*fides; spes; caritas*). É por isso, aliás, que o talento da agudeza da inteligência não foi dado ao servo que tinha os dois talentos da ação e da cognição, pois este evidentemente já “possui também isso” (*habet et hoc*).

Mas quais são as indicações diretas que podem ser retiradas dessa seção com relação à fundamentação da religião por meio da história e da profecia? Foi visto que a cooperação da razão com a autoridade se robustece com a interpretação bíblica, seja histórica (sobretudo

<sup>226</sup> *uera rel.*, liv, 106. “[...] non quia transferri potest acumen intelligentiae, sed ita significatum est posse hoc amittere negligentes et impios ingeniosos, et ad eam peruenire diligentes et pios, quamuis ingenio tardiores.” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 148).

quanto à história de Jesus Cristo), seja figurada. Ora, as figuras, principalmente as alegorias, parábolas, similitudes e tropos podem ser interpretados, entre outras coisas, como eventos históricos e profecias. Portanto, a exegese bíblica é imprescindível para a fundamentação da religião. Como foi visto pela interpretação das várias expressões que figuram o Juízo Final, o Inferno e o Reino dos Céus, as figuras proporcionam compreensões as quais a razão dificilmente poderia alcançar: quais são as espécies de pena que existirão no Inferno, de que modo serão aplicadas, quais são os tipos de homem que irão para o Reino dos Céus, quais são as beatitudes, de que modo irão fruí-las... Mais do que isso, a interpretação figurada ali executada certamente é um modelo para a fundamentação das crenças proféticas da religião. Contudo, dessa seção nada mais pode ser aplicado à fundamentação da religião. O autor não chega a confeccionar uma lista dos mais importantes eventos históricos e profecias, literais ou figurados, que concatenados formariam o fundamento da religião, como os fatos e profecias relacionados à Trindade, tão importantes para a correção das heresias, ou como a expansão mundial da Igreja católica, cuja credibilidade ancorada no tempo presente era capaz de converter os infieis e os cismáticos.

Enfim, quanto à última seção do *De uera religione* (lv, 107 – lv, 113), que é uma exortação final, encontra-se apenas uma breve menção à profecia do Inferno e à crença histórica na encarnação do Filho de Deus. Como se trata de aconselhar Romaniano e qualquer outro leitor do tratado a fugir da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da ambição mundana (*IJo.*, 2:15-16), tal dever é reforçado pela crença profética no Inferno, pois com essa conduta de vida serão evitadas a “corrupção das dores e dos tormentos” (*corruptio dolorum tormentorumque*) e as trevas infernais (*uera rel.*, lv, 107). Devem ser rechaçadas principalmente a idolatria e a superstição produzida pela imaginação. Também deve ser rejeitado o “culto dos mortos” (*cultus mortuorum*), pois estes, ainda que tenham sido virtuosos, no máximo “devem ser honrados” (*honorandi; uera rel.*, lv, 108). Um raciocínio análogo vale para os anjos: os bons devem ser honrados<sup>227</sup>, enquanto que os maus devem ser

<sup>227</sup> “Pois também não somos felizes vendo um anjo, mas vendo a verdade, a qual também com os próprios anjos amamos e com eles damos graças. [...] Por isso, honramo-los com amor, não com escravidão [...]” (*uera rel.*, lv, 110). “*Neque enim et nos uidendo angelum beati sumus; sed uidendo ueritatem, qua etiam ipsos diligimus Angelos, et his congratulamur. [...] Quare honoramus eos caritate, non seruitute [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 152). Agostinho, referindo-se ao anjo que apareceu a João (*Apocalipse*, 22:8-9), conclui: “Retamente, portanto, está escrito que um homem foi proibido por um anjo para que não o adorasse, mas [sim] o único Senhor, sob o qual estava ele e também aquele servo.” (*uera rel.*, lv, 110). “*Recte itaque scribitur, hominem ab angelo prohibitum ne se adoraret, sed unum Dominum sub quo ei esset et ille conseruus.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 152). Portanto, não devem ser adorados, mas honrados “cada um dos anjos que ama Deus” (*Quisquis angelorum diligit hunc deum*), pois o anjo bom ama, “escuta”

recusados, pois o seu nefasto “domínio” (*dominium*) pode se estender até mesmo ao “tempo que há depois da morte”<sup>228</sup>. Portanto, não se deve cultuar ou “adorar” (*adorare*) nenhum corpo inanimado ou animado, nenhum corpo sensitivo e nenhuma alma racional, ainda que seja perfeita e sábia, ou ministra de Deus, como os anjos, ou aquela dos homens superiores que aguardam a perfeição (lv, 110). Deve-se cultuar apenas a “imutável verdade”<sup>229</sup>, isto é, a “imutável Virtude de Deus e Sabedoria de Deus, consubstancial e coeterna ao Pai”<sup>230</sup>, que quis “assumir a natureza humana”<sup>231</sup> em Jesus Cristo para “ensinar o que deve ser cultuado por toda criatura intelectual e racional”<sup>232</sup>, bem como para lhes oferecer a salvação. Trata-se, portanto, do culto do Deus único, mas que misteriosamente é a Trindade Pai, Filho e Espírito Santo, ou, em palavras mais compreensíveis, “Princípio, Sabedoria e Dom”<sup>233</sup>. Nisso deve consistir a religião, a re-ligação das almas a Deus, segundo a etimologia adotada por Agostinho (*uera rel.*, lv, 111). A definição essencial da religião é dada, portanto, no último parágrafo do tratado (113): trata-se da “veneração” (*uenerare*) do Deus único, “Trindade de uma única substância”<sup>234</sup>, isto é, a *omnipotentia* do Pai, a verdade do Filho, que é a “forma de tudo”<sup>235</sup>, e o Dom do Espírito Santo, ou, dita de outro modo, *principium, forma, gratia*, ou ainda, “o criador, a semelhança e a paz” (*auctor, similitudo, pax*), “Deus único do qual, pelo qual e no qual são todas as coisas”<sup>236</sup>.

Nessa exortação, porém, o evento histórico da encarnação do Filho de Deus e a profecia do Inferno não são relacionados com outros eventos históricos e profecias que fundamentariam justamente a definição de religião resumida no final, como os fatos e profecias referentes à Trindade, como o batismo de Jesus e o envio do Espírito Santo tanto pelo Pai quanto pelo Filho, além de não ter sido mencionado o fato da expansão mundial da Igreja, cuja credibilidade, por não se referir ao passado, mas ao presente, serve de *confirmatio* da divindade de Jesus Cristo e de sua mediação universal.

---

(*exaudit*) e “ajuda” (*adiuuat*) o homem (lv, 112).

<sup>228</sup> “*tempus, quod est post mortem*” (*uera rel.*, lv, 111).

<sup>229</sup> “*incommutabilis ueritas*” (*uera rel.*, lv, 110).

<sup>230</sup> “*Dei uirtus et Dei sapientia incommutabilis et consubstantialis patri et coaeterna*” (*uera rel.*, lv, 110).

<sup>231</sup> “*naturam humanam suscipere*” (*uera rel.*, lv, 110).

<sup>232</sup> “*docere... quod ab omni creatura intellectuali et rationali colendum est.*” (*uera rel.*, lv, 110).

<sup>233</sup> “*principium et sapientia et munus*” (*uera rel.*, lv, 110).

<sup>234</sup> “*unius substantiae trinitatem*” (*uera rel.*, lv, 113).

<sup>235</sup> “*forma omnium*” (*uera rel.*, lv, 113).

<sup>236</sup> “*unum deum, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*” (*uera rel.*, lv, 113). Reformula-se aqui uma frase de Paulo (*Rm.*, 11:36).

Portanto, depois desse exame global do *De uera religione*, prova-se de fato que existe uma dificuldade textual e interpretativa quanto à fundamentação por meio da história e da profecia da religião a ser seguida. Ali não se acha uma lista bem definida de fatos e profecias que formariam explicitamente o fundamento da religião, tampouco uma concatenação ampla e satisfatória que abarcasse o fato da expansão mundial da Igreja católica e as manifestações e profecias referentes à Trindade, crenças essenciais para a conversão dos infiéis, dos cismáticos e dos hereges. De fato, ainda que ali facilmente se perceba vários fatos e profecias cruciais para a fundamentação da religião, é notório o silêncio quanto aos eventos históricos e às profecias relacionados não só ao Pai e ao Espírito Santo, mas ao próprio Filho: nada é dito sobre as profecias acerca da encarnação do Filho, sobre a manifestação do Espírito Santo e do Pai no batismo de Jesus, sobre as profecias de Cristo acerca do seu envio, também pelo Pai, do Espírito Santo, sobre a realização desse envio etc. Ora, se tanto a história quanto a profecia formam o fundamento ou princípio da religião, supõe-se que ao menos os fatos e profecias mais importantes deveriam ser concatenados de modo a embasar melhor a religião e torná-la ainda mais compreensível, bem como mais convincente aos olhos dos infiéis, dos cismáticos e dos heréticos: isso é o que se esperava, mas é o que falta no *De uera religione*. Não se trata obviamente de menosprezar o valor do tratado. Ao contrário, o objetivo desse questionamento é procurar nas obras posteriores, como será visto na formulação concisa da questão da tese, os frutos do grande mérito agostiniano de propor e esboçar parcialmente, com tamanha genialidade filosófica, a fundamentação da religião pela história e pela profecia.

Mesmo assim, alguns dados e diretrizes gerais acerca da fundamentação da religião puderam ser deduzidos das onze seções do *De uera religione*, os quais devem ser recapitulados antes da formulação sintética da questão da tese.

Em primeiro lugar, os fatos e profecias fundamentais mencionados no tratado, quando colocados numa ordem temporal, formam o seguinte bloco: o fato do pecado original e de sua punição com a morte corporal<sup>237</sup>, as profecias sobre a encarnação de Deus<sup>238</sup>, os fatos do nascimento, dos feitos, da morte, da ressurreição e da ascensão de Jesus Cristo<sup>239</sup>, o evento da remissão dos pecados<sup>240</sup> e as profecias do dia do Juízo Final, do Inferno e do Reino dos Céus<sup>241</sup>, além do elo mais forte, que é a crença na expansão mundial da Igreja católica como

<sup>237</sup> Cf. *uera rel.*, xii, 23; xx, 38.

<sup>238</sup> Cf. *uera rel.*, xvii, 33.

<sup>239</sup> Cf. *uera rel.*, viii, 14; xii, 25.

<sup>240</sup> Cf. *uera rel.*, viii, 14; xvi, 32 (quanto à ressurreição de Cristo).

<sup>241</sup> Cf. *uera rel.*, viii, 14; xv, 31 – xvi, 32; *uera rel.*, lii, 101 – liv, 106.

um fato do presente<sup>242</sup>. Esses são, portanto, alguns dos fatos e profecias que fundamentam a religião e que auxiliam na compreensão da crença mais sublime, a Trindade Pai, Filho e Espírito Santo, na medida em que isso for possível<sup>243</sup>.

Em segundo lugar, a concatenação cronológica da história e da profecia é a primeira diretriz para a fundamentação da religião. Embora nem sempre os fatos e profecias sejam apresentados numa ordem temporal, o tempo determina a compreensão agostiniana de várias crenças: o evento histórico do pecado original possibilita a compreensão do fato da remissão dos pecados, da profecia da ressurreição dos corpos para o Reino dos Céus e da profecia do Inferno (xii, 23 – xii, 25). A encarnação do Filho de Deus na alma e no corpo de Jesus Cristo torna compreensível a universalidade da ressurreição dos mortos, tanto das almas quanto dos corpos, e, em virtude do parto da virgem, tanto dos homens quanto das mulheres (xvi, 30-32). De modo análogo, tanto os inteligentes quanto os menos doutos podem alcançar a ressurreição, seja pela compreensão da doutrina de Cristo, seja pela crença em seus milagres. Além disso, a vida de Jesus mostra o que será levado em conta no Juízo Final, quais vícios levarão os homens ao Inferno e quais virtudes os conduzirão ao Reino dos Céus. Por fim, a própria profecia do Juízo Final permite compreender melhor as profecias do Inferno e do Reino dos Céus (lii, 101 – liv, 104).

Em terceiro lugar, nota-se pelo parágrafo 14 que, pela justaposição de algumas dessas crenças, sobretudo a encarnação, a morte e a ressurreição do Filho de Deus, já pode surgir, ainda que imperfeitamente, a primeira compreensão religiosa, a saber, que o homem, mesmo sendo mutável e mortal, pode voltar à eternidade e à felicidade divina pela ressurreição, pois o caminho foi mostrado pelo próprio Cristo, segundo a ordem estabelecida pela providência divina<sup>244</sup>. No parágrafo 23, encontra-se uma nova compreensão, dessa vez advinda da crença no pecado original, pelo qual se compreende que a morte não é apenas um mal para o homem, mas uma punição divina<sup>245</sup>, o que torna compreensível, ainda que de modo bastante genérico, a remissão dos pecados<sup>246</sup>, pela qual se torna possível a ressurreição de certos homens para o Reino dos Céus<sup>247</sup>, separando-os de outros, que serão punidos eternamente no Inferno, como que numa “segunda morte”<sup>248</sup>. Compreendendo genericamente todas essas crenças por meio

<sup>242</sup> Cf. *uera rel.*, vii, 12.

<sup>243</sup> Cf. *uera rel.*, vii, 13.

<sup>244</sup> Cf. *uera rel.*, vii, 14.

<sup>245</sup> Cf. *uera rel.*, xii, 23.

<sup>246</sup> Cf. *uera rel.*, xii, 25.

<sup>247</sup> Cf. *uera rel.*, xii, 24-25.

<sup>248</sup> Cf. *uera rel.*, xi, 23.

da crença no pecado original, que foi um ato voluntário do homem, chega-se ao reconhecimento do dever de amar menos o que é corpóreo e temporal para amar, em primeiro lugar, o sumo bem e a imutável e eterna verdade que é Deus.<sup>249</sup> Nota-se, portanto, que os fatos e profecias fundamentais acima citados são de certa forma compreendidos, e por isso é possível concluir que a própria fundamentação da religião também é, ainda que imperfeitamente, algo como uma compreensão, a qual progressivamente gera outras compreensões religiosas.

Em quarto lugar, pela compreensão de que a justiça e a bondade coexistem em Deus, chega-se a outra diretriz que também é válida para a fundamentação da religião como um todo: na tentativa de compreensão de uma crença religiosa, não se deve negar ou menosprezar nenhum de seus elementos que pareçam opostos entre si, mas procurar conciliá-los.

Em quinto lugar, entende-se melhor o dever amoroso a Deus e a existência da divina providência pela compreensão pormenorizada acerca da crença histórica na encarnação divina em Jesus Cristo. De imediato, essa encarnação já é em si uma demonstração do que é o verdadeiro amor, pois Deus assumiu em Jesus Cristo toda a natureza humana, isto é, a alma e o corpo, a fim de libertá-la integralmente para a eternidade.<sup>250</sup> Esse amor exemplar e divino, que possibilita a compreensão da profecia da ressurreição dos mortos e dos seus corpos para o Reino dos Céus, também é confirmado pelo fato de Jesus ter nascido miraculosamente de uma virgem, deixando claro que não só os homens, mas também as mulheres podem ser ressuscitadas. Compreende-se, assim, que Cristo é o mediador universal entre Deus e os homens. É por isso que, tendo em vista os mais inteligentes, Jesus não fez nada com força, mas com persuasão e admoestação, sobretudo para que o bem do livre arbítrio humano não fosse anulado, enquanto que para os menos doutos realizou alguns milagres, de modo que assim tivessem fé. Além disso, o contato de Jesus com os homens, a vida de abstinência ao que era temporal, os seus sofrimentos, a sua morte e a sua ressurreição revelaram como o homem pode ser ressuscitado e santificado por Deus para a vida eterna, não só na alma, mas também no corpo.<sup>251</sup> Por outro lado, compreende-se também por que os homens que recusarem o amor divino e que não viverem segundo Cristo hão de ser punidos no Inferno, tanto na alma quanto no corpo<sup>252</sup>: na alma, pela continuação de seu desejo desordenado, no

---

<sup>249</sup> Cf. *uera rel.*, xv, 29.

<sup>250</sup> Cf. *uera rel.*, xvi, 30.

<sup>251</sup> Cf. *uera rel.*, xvi, 30 – xvi, 32.

<sup>252</sup> Cf. *uera rel.*, xvi, 32.

corpo, pela privação da facilidade de agir que existirá nos corpos reformados e santificados para o Reino dos Céus<sup>253</sup>. Portanto, a compreensão da história de Cristo leva à compreensão, ainda que imperfeita, das profecias do Juízo Final, do Inferno e da ressurreição dos corpos para o Reino dos Céus.

Em sexto lugar, as crenças históricas do pecado original e de sua punição pela morte corporal permitem compreender melhor a divina providência: é pela reflexão sobre o pecado original que se chega ao reconhecimento da natureza boa da condição originária do homem e da justiça da pena imposta por Deus, o que conduz, por sua vez, à compreensão da existência da providência e misericórdia divina, pois Deus não pode deixar de ser como que uma luz eterna.<sup>254</sup>

Em sétimo lugar, nota-se que a expansão mundial da Igreja católica, por não ser uma crença referente ao passado, mas ao presente, é um decisivo critério para a escolha do culto religioso a ser seguido.<sup>255</sup>

Em oitavo lugar, a autoridade das *Escrituras*, mesmo com suas figuras, beneficiam em muito a compreensão de certas crenças históricas e proféticas da religião, o que foi visto pela interpretação das figuras bíblicas referentes às profecias do Juízo Final, do Inferno e do Reino dos Céus.<sup>256</sup> A fundamentação da religião, portanto, não pode prescindir da exegese histórica nem da exegese figurada. Quanto à última, a interpretação daquelas profecias escatológicas, mais do que uma ilustração específica, fornece o modelo geral pelo qual as crenças da religião envoltas em figuras podem ser fundamentadas pela compreensão de outras profecias, de modo progressivo. Por exemplo, haverá um “Reino dos Céus” porque se compreende que os homens bem-ordenados são submetidos e vertidos a um único princípio, Deus.<sup>257</sup> Por contraste, entende-se por que o “Reino Infernal”, também chamado de “trevas exteriores”, significa os homens exteriores, ou seja, aqueles que desordenadamente escolheram o que é visível, corpóreo e temporário em vez de Deus: preferiram o que é inferior. É por isso que, no “Inferno”, permanecem afastados de Deus, da própria luz inteligível e eterna<sup>258</sup>, sem a facilidade de fruir a felicidade divina, como se tivessem “as mãos e os pés amarrados”<sup>259</sup>. Compreende-se, portanto, por que homens assim são designados nas

<sup>253</sup> Cf. *uera rel.*, liv, 104-105.

<sup>254</sup> Cf. *uera rel.*, xx, 38 – xxiii, 44.

<sup>255</sup> Cf. *uera rel.*, xxv, 47.

<sup>256</sup> Cf. *uera rel.*, l, 98 – liv, 106.

<sup>257</sup> Cf. *uera rel.*, lii, 101.

<sup>258</sup> Cf. *uera rel.*, liv, 104.

<sup>259</sup> Cf. *uera rel.*, liv, 104.



*Esrituras* como “carne” e “vento que vai e não retorna”<sup>260</sup>. Não retornando a Deus, serão “enviados para onde haverá choro e ranger de dentes”, que na verdade indica a existência de uma pena de intensificação: como preferiram o que é inferior, irão sofrer eternamente com o desejo do que é corpóreo e temporal.<sup>261</sup> Ainda que o condenado possua a agudeza da mente, por causa de seu apego a desejos supérfluos irá perdê-la, de modo que não poderá mais raciocinar nem se lembrar da verdade<sup>262</sup>: a sua alma continuará eternamente oprimida, tal como uma moeda ou talento recebido, mas colocado debaixo da terra, como na parábola bíblica dos talentos.<sup>263</sup> Não é somente as profecias do Juízo Final e do Inferno, porém, que é compreendida por meio da parábola dos talentos, mas também a profecia da ressurreição dos mortos para o Reino dos Céus. Os servos com dois talentos são aqueles dotados de conhecimento e de boas ações, de modo que, se os utilizarem para pacificar seu próprio ser e para conhecer a Deus, receberão como recompensa a compreensão e a felicidade total em Deus. Já os servos com cinco talentos são os mais tardos de engenho, que usam principalmente os cinco sentidos corporais; contudo, se forem diligentes e pios empregando-os em prol da fé, da esperança e da caridade, receberão na ressurreição a agudeza da mente, o talento retirado do servo mau, e possuirão um corpo reformado para a fruição da felicidade eterna, a quietude e a facilidade tão almejada durante a vida terrena<sup>264</sup>.

Todavia, apesar de todos esses dados e diretrizes que puderam ser deduzidos do *De uera religione*, não há com negar certa dificuldade interpretativa quanto ao modo pelo qual a religião deveria ser fundamentada pela história e pela profecia, pois além de não se achar ali uma lista bem definida e abrangente de eventos históricos e profecias que seriam fundamentais, nota-se que, nas articulações existentes entre certas crenças históricas e proféticas, não se encontram alguns fatos e profecias que seriam imprescindíveis para fundamentar, por exemplo, a própria fé na Trindade, como a manifestação histórica do Pai e do Espírito Santo no batismo de Jesus e a realização da profecia do envio do Espírito Santo, que procede tanto do Pai quanto do Filho. Ora, isso é muito importante para a refutação das heresias, que em certa medida são sempre trinitárias, como diz o próprio Agostinho (*uera rel.*, v, 8). Além disso, a expansão da Igreja católica, que é crucial para a conversão dos infiéis e dos cismáticos, não foi ali concatenada com os demais fatos e profecias considerados

<sup>260</sup> Cf. *uera rel.*, liv, 104.

<sup>261</sup> Cf. *uera rel.*, liv, 104.

<sup>262</sup> Cf. *uera rel.*, lii, 101.

<sup>263</sup> Cf. *uera rel.*, liv, 104.

<sup>264</sup> Cf. *uera rel.*, lii, 101.

fundamentais por Agostinho. Portanto, observa-se, de fato, que não há no tratado uma concatenação abrangente de eventos históricos e profecias que fundamente a religião a ser seguida e que sirva de defesa contra os infiéis, os cismáticos e os hereges, embora tal fundamentação tenha sido explicitamente proposta pelo autor, com todo o mérito e toda a genialidade filosófica que isso já comporta e ali se manifesta. Quais seriam, portanto, esses fatos e profecias, e como deveriam ser concatenados? Essa é, em suma, a questão que originou a tese.

### 1.2 Formulação concisa da questão da tese

Acrescentando à questão originária, portanto, um *corpus* de escritos agostinianos de extensão apropriada a uma pesquisa doutoral, chega-se enfim à formulação da questão da tese:

Constatada certa dificuldade interpretativa quanto à fundamentação da religião pela história e pela profecia no *De uera religione* (vii, 13), qual seria, então, a contribuição dos tratados, dos sermões e dos ensinamentos orais de Agostinho durante o seu presbiterado para a concatenação dos eventos históricos e das profecias que, numa argumentação abrangente e cerrada, fundamentariam a religião a ser seguida?

### 1.3 Hipótese

Em resposta à questão da tese, a hipótese é de que a proposta de fundamentação da religião pela história e pela profecia, vista no *De uera religione* (vii, 13), pode ser tomada como realizada na pregação do presbiterado de Agostinho, sobretudo nos escritos que tratam do credo católico, o *Sermão 214* e o *De fide et symbolo* (tratado cuja base foi um sermão), mas também em certos ensinamentos orais que privilegiaram a relação entre a profecia e a história, como a *Enarratio in Psalmo 1* e a *Enarratio in Psalmo 7*, as quais não foram expostas à assembleia dos fiéis, mas foram ditadas a seus confrades, e por eles estenografadas, como será explicado no capítulo 4. Quanto à prescrição moral que deve estar associada à fundamentação da religião (*uera rel.*, vii, 13), ela também pode ser vista numa prédica do final do presbiterado, o *Sermão 252*.

Cada um desses escritos são analisados a seguir, em ordem cronológica: na seção 2, o *Sermão 214*; na seção 3, o *De fide et symbolo*; na seção 4, a *Enarratio in Psalmo 1*; na seção 5, a *Enarratio in Psalmo 7*; na seção 6, o *Sermão 252*.

## 2 História, profecia e credo no *Sermão 214*

O *Sermão 214* é uma explicação do credo católico<sup>265</sup>, também chamado de símbolo<sup>266</sup>, e é justamente essa característica que o torna interessante à pesquisa sobre a fundamentação agostiniana da religião pela história e pela profecia. Pois todo credo católico, seja aquele que na Antiguidade tardia era chamado genericamente de *Símbolo dos Apóstolos*<sup>267</sup>, seja aquele que possui alguma especificidade<sup>268</sup>, já é em grande parte uma justaposição de eventos

<sup>265</sup> Cf. MUNOZ ALONSO, A. *El símbolo de la fe en san Agustín*. Murcia: Universidad de Murcia, 1943; VERBRAKEN, P.-P. Le Sermon CCXIV de saint Augustin pour la tradition du Symbole, *Revue bénédictine*, Bruges, 1962, Abbaye de Maredsous, pp. 7-21; CERIOTTI, G. C. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *La fede cristiana. "La fede e il simbolo"* trad. A. Pieretti, "Discorsi sul simbolo (212-215)" trad. F. Cruciani. Roma: Città Nuova, c1998, pp. 41-44; MARGERIE, B. de. *Les Pères de l'Église commentent le Credo*. Paris: Ed. du Cerf, c1998.

<sup>266</sup> O credo é assim definido por Schaff: "Um Credo, ou Regra de fé ou Símbolo é uma confissão de fé para uso público, ou uma fórmula de palavras que estabelecem com autoridade certos artigos de crença, os quais são considerados pelos autores como necessários para a salvação, ou ao menos para o bem estar da Igreja cristã." (SCHAFF, P. *Creeds of Christendom*. Nova Iorque: Harper, 1876, vol. 1, p. 3). A necessidade de um símbolo para a justificação e a salvação dos homens é defendida por Agostinho por meio da *Epístola aos Romanos*: "Porque se confessares com tua boca que Jesus é o Senhor, e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo. Pois com o coração se crê para a justiça, mas com a boca se confessa para a salvação." (*Rm.*, 10:9-10 *apud s. 214*, 1). "Quoniam si confessus fueris in ore tuo quia Dominus est Iesus, et credideris in corde tuo quia Dominus illum suscitavit a mortuis, saluus eris. Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem." (SANT'AGOSTINO. *Discorsi, IV/I (184-229/V): Su i tempi liturgici*. Roma: Città Nuova, 1984a [Testo latino dell'edizione Maurina e delle ed. postmaurine. Trad., notas de P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli; índices de F. Monteverdi], p. 218). Isso se explica pelo fato de que num símbolo são resumidas as principais matérias que foram "postas de muitos modos nas *Santas Escrituras* e nos discursos eclesiásticos" (*in sanctis Scripturis et in sermonibus ecclesiasticis ea multis modis posita*): "[...] recolhidas de modo breve e numa ordem certa redigidas e compactadas, devem ser transmitidas a vós, para que a vossa fé seja edificada, a confissão preparada e para que a memória não seja sobrecarregada." (*s. 214*, 1). "[...] *collecta breuiter et in ordinem certum redacta atque constricta tradenda sunt uobis, ut fides uestra aedificetur, et confessio praeparetur, et memoria non grauetur.*" (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 218). Por "confissão preparada" deve-se entender a preparação dos catecúmenos por meio da transmissão de um símbolo, como acontece no *Sermão 214*, para que pudessem fazer corretamente uma confissão de fé, que é justamente a declamação de um símbolo na vigília litúrgica do sábado antes da páscoa, no qual recebiam o batismo, como é indicado em: POQUE, S. Introduction. In: AUGUSTIN D'HIPPONE. *Sermons pour la Pâque*. Paris: Cerf, 2011[1966]. Quanto ao formato litúrgico do símbolo subentendido no *Sermão 214*, trata-se do que se chama atualmente de *Antigo Credo Romano*, como será depois explicado.

<sup>267</sup> SCHAFF, 1876, vol. 1, p. 14-23.

<sup>268</sup> Como os símbolos de cada igreja local ou os estabelecidos no Primeiro Concílio de Niceia, em 325, e no Primeiro Concílio de Constantinopla, em 381. Para o *Símbolo Niceno* e o *Símbolo Constantinopolitano*, cf. PERCIVAL, H. R. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*. Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1988[c1900], p. 1-56. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214>. Acesso em: 24/10/2014. Note-se que, segundo Schaff (1876, p. 25), o *Símbolo* do Concílio de Constantinopla é uma complementação do *Símbolo Niceno* realizada pelo Primeiro Concílio de Constantinopla (381), diferentemente do que sustenta Percival (1988[c1900], p. 163), para quem o símbolo desse concílio não era uma "expansão" (*expansion*) do *Niceno*, mas outro credo "já em uso" (*already in use*), talvez o credo batismal utilizado por Epifânio de Salamina (c. 310/20-403) em sua igreja, registrado no seu *Anchoratus (Αγκυροτός)*, obra não anterior a 374. Percival fundamenta sua posição com base nos estudos de Tillemont, Hefele e Lipsius, a qual se deve aceitar. É por isso que se usa a expressão "Símbolo Constantinopolitano" e não "Símbolo Niceno-Constantinopolitano".

históricos e de profecias em ordem cronológica que, embora sem concatenação argumentativa, visa fornecer o fundamento da religião. Desse modo, é legítimo esperar que no *Sermão 214* talvez sejam articuladas, com uma argumentação rigorosa e profunda, as crenças fundamentais da “religião a ser seguida”, segundo a expressão do *De uera religione* (vii, 13). Ainda que no *De uera religione* apareçam alguns fatos e profecias que não são listados nos diversos símbolos católicos<sup>269</sup>, talvez o conteúdo de um símbolo já seja suficiente para que Agostinho elabore uma fundamentação histórico-profética, mesmo que condensada, da religião. A hipótese, portanto, é de que nesse sermão talvez se encontre o que havia faltado no *De uera religione*.<sup>270</sup> Antes de passar, porém, à análise e à explicação do texto, é conveniente investigar a sua data e o local onde foi pregado.

### 2.1 Data e local

No exórdio do *Sermão 214*, Agostinho se apresenta como ministro do altar e da palavra, ou seja, como sacerdote, deixando claro que ele está nos “rudimentos” (*rudimenta*) dessa atividade, e é por isso uma das datas possíveis para esse sermão seja 391, ano de sua ordenação sacerdotal:

Conforme a idade e os nossos rudimentos, conforme o tirocínio de ter assumido um dever e em consequência do amor por vós, assistimo-vos servindo no altar que estais a vos aproximar, e não devemos defraudar-vos do ministério do sermão.<sup>271</sup>

O ano 391 já se encontra numa nota de rodapé do *Sermão 214* segundo a edição *Monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri*, de 1679, republicada na *Patrologia* de Jacques Paul Migne, onde se lê o seguinte: “Por isso, o sermão recebido é considerado do ano 391, em que Agostinho, tornado presbítero de Hipona, começou a servir no altar [...]”<sup>272</sup> Além disso, os monges maurinos também sugerem uma precisão, a saber, que

<sup>269</sup> Nos símbolos não aparecem, por exemplo, as profecias da encarnação de Deus (*uera rel.*, xvii, 33), nem sobre alguns feitos particulares de Jesus, como o milagre das bodas em Caná, a recusa à riqueza, às honras, aos reinos, à prole, bem como o sofrimento de injúrias (*uera rel.*, xvi, 31), alguns dos quais eram considerados, como no *Evangelho segundo Mateus*, realizações de profecias do *Antigo Testamento*, cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>270</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>271</sup> s. 214, 1. “*Pro modulo aetatis rudimentorumque nostrorum, pro tyrocínio suscepti muneris atque in uos dilectionis effectum, qui iam ministrantes altari, quo accessuri estis, assistimus, nec ministerio sermonis uos fraudare debemus.*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 218).

<sup>272</sup> “*Hinc habitus sermo intelligitur anno 391, quo coepit Augustinus creatus Hipponensis presbyter altari ministrare [...]*” (SANCTUS AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS EPISCOPUS. Sermo CCXIV. In: ID. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia. Post Lovaniensium theologorum*

esse sermão talvez tenha sido pronunciado após o seu pedido de licença feito ao bispo de Hipona, Valério, para que pudesse estudar as *Escrituras* por “pouco tempo, como que até a páscoa” (*paruum tempus uelut usque ad Pascha*), como se lê na *Epistola 21* (4).<sup>273</sup> Os maurinos parecem entender, por conseguinte, que o *Sermão 214* não foi proferido na quaresma nem, obviamente, na semana santa (já que se notaria uma ênfase no mistério pascal), pois do contrário não seria de 391, ano em que Agostinho teria se retirado até a páscoa. É interessante notar, todavia, uma contradição entre as notas dos maurinos. Numa nota ao *Sermão 212*, cujo tema também é o símbolo, eles indicam que na África da época de Agostinho a “tradição do símbolo” (*symboli traditio*), na qual se declamava formalmente o símbolo, ocorria no décimo quinto dia antes da celebração da páscoa, certamente antes da “tradição da oração dominical” (*traditio dominicae orationis*), o *Pai Nosso*, como se depreende do *Sermão 58* (1) e do *Sermão 59* (1, 15), pelos quais os maurinos também concluem que o símbolo era recitado na vigília do sábado antes da páscoa e, pelo *Sermão 227* (1), novamente no dia da páscoa.<sup>274</sup> Ora, se os maurinos entendem que a tradição do símbolo só ocorria nessas datas, o *Sermão 214* não seria, portanto, de 391, mas posterior, já que naquele ano eles sustentam que Agostinho havia se retirado por um tempo antes da páscoa.

Levando em consideração todos esses dados, é mais prudente, portanto, estender em um ano a faixa temporal da datação, de modo que a data do *Sermão 214* seja ou 391 ou, no máximo, 392.

---

*recensionem castigatus denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Anglicanos, Belgicos &c. necnon ad editiones antiquiores & castigatiores. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri.* Paris: Jacques Paul Migne, 1841-1842, t. V, col. 1065, nota a [Patrologiae cursus completus, sive Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium s.s. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocenti III tempora floruerunt... Series latina]. Essa datação também aparece em: WALL, J. K. *A Study of the Rhetoric of the Early Sermons of St. Augustine*. Bloomington: Indiana University, 2012 (Dissertação de Mestrado), p. 144.

<sup>273</sup> Para os maurinos, o *Sermão 214* é “[...] talvez o primeiro que ele proferiu depois daquele retiro que, estendendo-se até a páscoa, requisitou junto a Valério na *Epistola 21*.” “[...] *primus forte quem ille dixit post eum secessum, de quo sibi usque ad Pascha permittendo egit apud Valerium in epistola 21.*” (SANCTUS AURELIUS AUGUSTINUS [...], 1841-1842, t. V, col. 1065, nota (a) [PL, vol. 33-34]). Lembre-se que Agostinho já havia se tornado presbítero quando pediu tal licença a Valério (*ep.*, 21, 2-4).

<sup>274</sup> “*In Africa uero, aetate Augustini, Symboli seorsim traditio fiebat die ante Pascha serius ocius quinto decimo, dieque ab hinc octauo redditio: post redditionem Symboli mox subsequebatur traditio dominicae orationis, reddendae post octo dies. Mos iste liquido explicatur exordio Sermonum 58 et 59. Redditionem alteram Symboli faciendam die sabbati in uigiliis Paschae commemorat Augustinus in eodem Sermone 58, nn. 1 et 15, ibique diserte significat Orationis redditionem non incidere in eundem diem sabbati Paschalis. Hanc tamen ipse in Sermone 227, die Paschae habito [...]*” (SANCTUS AURELIUS AUGUSTINUS [...], 1841-1842, t. V, col. 1058, nota b [PL, vol. 33-34]).

Quanto ao local, como Agostinho se refere ao público do seu sermão com certa intimidade, pois lembra do dever sacerdotal por ele assumido e do laço de amor que os une, pode-se dizer que se trata de Hipona, a cidade para qual foi ordenado.

## 2.2 Valor filosófico-religioso

Antes de qualquer consideração filosófico-religiosa sobre o *Sermão 214*, é preciso, em primeiro lugar, investigar qual é o símbolo ali subentendido, pois o mesmo não foi transcrito na íntegra, mas apenas as suas palavras iniciais: “Estas são aquelas [palavras] que fielmente estareis a reter e a repetir com boa memória: “Creio em Deus Pai todo poderoso” [...]”<sup>275</sup> Heurtley<sup>276</sup> e Munõz Alonso<sup>277</sup> tentaram reconstruir, de modo quase idêntico, o símbolo do *Sermão 214*, certamente pela semelhança com outros símbolos mais antigos e da mesma época de Agostinho, sobretudo com o *Antigo Credo Romano*, o qual pode ser deduzido de uma carta de Marcelo de Ancira<sup>278</sup> e do *Commentarius in symbolum Apostolorum* de Rufino de Aquileia<sup>279</sup>. Mas ainda é possível aperfeiçoar essas reconstruções do símbolo do

<sup>275</sup> s. 214, 1. “*Haec sunt quae fideliter retenturi estis, et memoriter reddituri. Credo in Deum Patrem omnipotentem.*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 218).

<sup>276</sup> HEURTLEY, C. A. *Harmonia Symbolica: A Collection of Creeds belonging to the Ancient Western Church and to the Mediaeval English Church; arranged in chronological order and after the manner of a harmony.* Oxford: Oxford University Press, 1858, p. 40.

<sup>277</sup> MUNÕZ ALONSO, 1943, p. 11.

<sup>278</sup> Marcelo de Ancira (morto em 374) professa a Júlio, bispo de Roma (falecido em 352), numa carta que foi reproduzida por Epifânio de Salamina em seu *Πανάριον* (72), o seguinte símbolo: “1. Πιστεύω οὖν εἰς θεὸν παντοκράτορα· 2. Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν· 3. Τὸν γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου· 4. Τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα· 5. Καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν· 6. Ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς, 7. Ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς 8. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα· 9. Ἁγίαν ἐκκλησίαν, 10. Ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· 11. Σαρκὸς ἀνάστασιν· 12. Ζωὴν αἰώνιον.” (HEURTLEY, 1858, pp. 24-25). Tradução: “1. Creio em um único Deus onipotente, 2. E em Cristo Jesus, seu Filho único, o Senhor nosso. 3. Nascimento do Espírito Santo e da virgem Maria. 4. Sob Pôncio Pilatos crucificado e sepultado. 5. E, no terceiro dia, ressuscitado dos mortos. 6. Assunto ao céu e sentado à direita do Pai. 7. Onde virá para julgar os vivos e os mortos. 8. E no Santo Espírito. 9. Na santa Igreja. 10. Na remissão dos pecados. 11. Na ressurreição da carne. 12. Na vida eterna”. Para Heurtley (1858, pp. 22-23), o símbolo da carta de Marcelo, escrita por volta de 341, é o *Antigo Credo Romano*, pois como Marcelo estava sendo acusado de heresia, ele teria utilizado o símbolo do seu próprio destinatário, o bispo de Roma, para atestar a sua ortodoxia, declarando-o igual ao credo que recebeu de seus mestres. Heurtley diz que a sua interpretação é a mesma daquela presente em: WALCH, C. W. F. *Bibliotheca symbolica vetus ex monumentis quinque priorum seculorum maxime collecta et observationibus historicis ac criticis illustrata.* Lemgovia: Meyer, 1770, p. 57.

<sup>279</sup> Segundo Heurtley (1858, p. 26), o símbolo que Rufino (340/5-410) chama de *Símbolo dos Apóstolos* é o credo da igreja de Aquileia, mas como Rufino nota quais são as diferenças desse símbolo em relação ao *Credo Romano*, este também pôde ser reconstruído pelos historiadores. Para Heurtley, o *Credo Romano* da época em que Rufino escreveu o seu *Commentarius*, por volta de 390, é o seguinte:

[1] *Credo in Deum Patrem omnipotentem;*

[2] *Et in Christum Iesum Filium eius unicum, Dominum nostrum;*

*Sermão 214*, de modo a demonstrar que a sua origem é o *Antigo Credo Romano* no formato recebido por Rufino. Isso pode ser feito pela explicitação de alguns verbos e indícios do *Sermão 214*, pelos quais o credo subentendido por Agostinho seria o seguinte:

Provável símbolo subentendido no <i>Sermão 214</i>	Tradução
[1] <i>Credo in Deum Patrem omnipotentem</i> (s. 214, 1) <sup>280</sup>	[1] Creio em Deus Pai onipotente
[2] [ <i>credimus</i> ] <sup>281</sup> <i>in Iesum Christum Filium [Dei Patris] unicum Dominum nostrum</i> (s. 214, 5) <sup>282</sup>	[2] [cremos] em Jesus Cristo, Filho único [de Deus Pai], Senhor nosso
[3] [ <i>dicimus</i> ] <i>natum de Spiritu Sancto et uirgine Maria</i> (s. 214, 6) <sup>283</sup>	[3] [dizemos] nascido do Espírito Santo e da virgem Maria
[4] <i>crucifixus est... sepultus est... [Additur] sub Pontio Pilato</i> (s. 214, 7) <sup>284</sup>	[4] foi crucificado... foi sepultado... [Acrescenta-se] sob Pôncio Pilatos

[3] *Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine;*

[4] *crucifixus est sub Pontio Pilato et sepultus;*

[5] *Tertia die resurrexit a mortuis;*

[6] *Ascendit in caelos; sedet ad dexteram Patris;*

[7] *Inde uenturus est iudicare uiuos et mortuos;*

[8] *Et in Spiritu Sancto;*

[9] *Sanctam ecclesiam;*

[10] *Remissionem peccatorum;*

[11] *Carnis resurrectionem.*

[12] [\*\*\*] (HEURTLEY, 1858, p. 30). Nota-se, portanto, que esse formato do *Antigo Credo Romano*

possui somente uma grande diferença em relação ao formato visto na carta de Marcelo: a ausência do último artigo, a crença na vida eterna. Com diz Heurtley (*ib.*, loc. cit.), “O credo de Rufino evidentemente terminou com o 11º artigo”, assim como, por conseguinte, o *Antigo Credo Romano* que pode ser dele deduzido. Rufino diz, de fato, que “[...] aquele último dizer, que prenuncia a ressurreição da carne, conclui com sucinta brevidade a suma de toda a perfeição.” (*Commentarius in symbolum Apostolorum*, 41). “[...] *ultimus iste sermo, qui resurrectionem carnis preannuntiat, summam totius perfectionis succinta breuitate concludit [...]*” (RUFINUS. *Commentarius in Symbolum Apostolorum*. Paris: Migne, 1849 [PL, vol. XXI, col. 378]). Contudo, como nota Heurtley (1858, p. 30), no último parágrafo (48) Rufino “[...] toma o cuidado de mostrar que a ressurreição da qual ele fala é a ressurreição para a *vida eterna* [*uita aeterna*]”. Todavia, isso evidentemente não torna a crença na vida eterna uma parte material do símbolo. Além disso, outras diferenças certamente podem ser observadas entre o formato do *Antigo Credo Romano* segundo Rufino e aquele segundo a carta de Marcelo, como a mudança de língua e algumas pequenas escolhas morfológicas e sintáticas, mas o conteúdo semântico é o mesmo, salvo o fecho. A ausência da palavra “Pai” na primeira proposição do credo segundo o formato da carta de Marcelo pode ser atribuída, como indica Heurtley (1858, p. 23), à negligência de um copista.

<sup>280</sup> Essa fórmula já se encontrava, embora de modo mais desenvolvido, nos credos utilizados por Irineu de Lyon (séc. II) em sua igreja, provavelmente no final do século II (HEURTLEY, 1858, p. 8). O acréscimo do adjetivo “único” na primeira proposição do credo se constata por volta do ano 210 no símbolo que se pode deduzir do primeiro capítulo do *De uirginibus uelandis* de Tertuliano (HEURTLEY, 1858, p. 16), e o adjetivo foi incorporado, entre outras expressões, nos símbolos *Niceno* e *Constantinopolitano*, cf. MANSI, G. D. et al. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florença: Veneti, 1901[1759], t. II, fol. 635–704.

<sup>281</sup> As palavras entre colchetes provavelmente não faziam parte do símbolo, mas é importante citá-las para mostrar que Agostinho as utilizou para se referir diretamente às frases que são próprias do símbolo.

<sup>282</sup> Essa fórmula também já estava presente nos credos utilizados por Irineu de Lyon (HEURTLEY, 1858, p. 8). Esse artigo aparece de modo bem mais desenvolvido no *Símbolo Niceno* e no *Símbolo Constantinopolitano*.

<sup>283</sup> Essa proposição só aparece no *Antigo Credo Romano*, e por isso se torna ainda mais provável que esse seja a fonte do símbolo do *Sermão 214*.



[5] <i>tertia [uero] die resurrexit (s. 214, 8)</i> <sup>285</sup>	[5] [mas] no terceiro dia ressuscitou
[6] [ <i>propter breuitatem cito subiungitur quod</i> ] <i>ascendit in caelum... sedet ad dexteram Patris</i> <sup>286</sup> (s. 214, 8) <sup>287</sup>	[6] [por brevidade rapidamente se adiciona que] subiu ao céu... está sentado à direita do Pai
[7] <i>ad iudicandos uiuos mortuosque uenturus est (s. 214, 9)</i> <sup>288</sup>	[7] há de vir para julgar os vivos e os mortos
[8] [ <i>Credimus etiam</i> ] <i>in Spiritum Sanctum (s. 214, 10)</i> <sup>289</sup>	[8] [Cremos também] no Espírito Santo
[9] <i>Sanctam [quoque] Ecclesiam [...praedicate] (s. 214, 11)</i> <sup>290</sup>	[9] [E] a santa Igreja [...pregai]
[10] <i>remissio peccatorum (s. 214, 11)</i> <sup>291</sup>	[10] a remissão dos pecados
[11] [ <i>nec de</i> ] <i>ista carne mortali, quod resurrectura sit [in saeculi fine, dubitare debemus] (s. 214, 12)</i> <sup>292</sup>	[11] [e não devemos duvidar que] esta carne mortal há de ser ressuscitada [no final dos tempos]
[12] [ <i>Aut quomodo dubitabimus quod animae et carni nostrae uitam sit daturus aeternam... ?</i> ] (?) <sup>293</sup> (s. 214, 12)	[12] [Ou duvidaremos que à nossa alma e carne há de ser dada a vida eterna... ?] (?)

Quadro 1 – Provável símbolo subentendido no *Sermão 214*

<sup>284</sup> Essas frases já se encontravam nos símbolos implícitos no *De uirginibus uelandis* (i) e no *Aduersus Praxeam* (2) de Tertuliano (HEURTLEY, 1858, pp. 16-17), e se repetem no *Símbolo Constantinopolitano*.

<sup>285</sup> Trata-se de uma proposição que também já aparecia no símbolo subentendido no *De praescriptione haereticorum* (xiii) e no *De uirginibus uelandis* (i) de Tertuliano (HEURTLEY, 1858, p. 16), e que depois foi registrada nos símbolos *Niceno* e *Constantinopolitano*.

<sup>286</sup> Que Cristo esteja sentado à direita do Pai, trata-se sem dúvida de uma parte do símbolo ensinado por Agostinho, pois se lê no mesmo parágrafo: “Pois não é porque santo Estêvão disse que o vê de pé, que ele vê algo falso ou turvou as palavras deste símbolo.” (s. 214, 8). “*Non enim quia Stephanus sanctus eum stantem uidere se dixit, ideo uel ille falsum uidit, uel Symboli huius uerba turbauit.*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 228). Cf. *At.*, 7:56.

<sup>287</sup> Expressões bem próximas também já se encontravam nos símbolos implícitos do *De praescriptione haereticorum* (xiii), do *De uirginibus uelandis* (i) e do *Aduersus Praxeam* (2) (HEURTLEY, 1858, p. 16-17). Elas aparecem em parte no *Símbolo Niceno*, mas integralmente no *Símbolo Constantinopolitano*.

<sup>288</sup> Essa proposição também já se achava, com formulação muito parecida, nos símbolos subentendido no *De uirginibus uelandis* (i) e no *Aduersus Praxeam* (2) (HEURTLEY, 1858, p. 17, 20). A mesma crença aparece nos símbolos *Niceno* e *Constantinopolitano*.

<sup>289</sup> Essa expressão é igual à de símbolos do século III, como aquele que se pode deduzir das *Epistolae* (76-77) de Cipriano de Cartago (HEURTLEY, 1858, p. 20) e aquele que se pode extrair do *De Trinitate* de Novaciano, presbítero da igreja católica de Roma antes de sua excomunhão. O mesmo artigo também entrou no *Símbolo Niceno*, e aparece de modo desenvolvido no *Símbolo Constantinopolitano*.

<sup>290</sup> Esse artigo também já estava presente no símbolo subjacente às *Epistolae* (76-77) de Cipriano (HEURTLEY, 1858, p. 20). No *Símbolo Constantinopolitano*, acrescentam-se os adjetivos “católica” (καθολικὴν) e “apostólica” (ἀποστολικὴν).

<sup>291</sup> A mesma crença também já aparecia no símbolo de Cipriano (HEURTLEY, 1858, p. 20). No *Símbolo Constantinopolitano*, a remissão dos pecados está ligada à crença “em um só batismo” (ἐν βάπτισμα).

<sup>292</sup> A oração está entre colchetes porque é negativa e analítica, enquanto que a mesma ideia certamente aparecia de forma positiva e sintética no *Antigo Credo Romano*, mas também já no símbolo do *De uirginibus uelandis* (i) de Tertuliano (HEURTLEY, 1858, p. 16).

<sup>293</sup> Esse sinal de interrogação indica dúvida quanto à pertença dessa crença ao símbolo, dúvida compartilhada por Heurtley (1858, p. 40) e Munõz Alonso (1943, p. 11). Essa crença, que aparece no *Antigo Credo Romano* segundo o formato que se vê na carta de Marcelo, mas não no formato deduzido do *Commentarius* de Rufino, já aparecia, porém, em símbolos mais antigos, como naqueles do século III que podem ser extraídos das *Epistolae* de Cipriano (76, 70), cf. Heurtley (1858, pp. 19-20). Posteriormente, é notório que essa crença também foi registrada no *Símbolo Constantinopolitano*.

Nota-se, de fato, que o símbolo subentendido no *Sermão 214* é o *Antigo Credo Romano*, mas com uma observação: o seu conteúdo semântico é mais parecido com aquele do *Commentarius* de Rufino do que aquele da carta de Marcelo, este que também é mais distante segundo o tempo e segundo a língua. Afora pequenas diferenças morfológicas e sintáticas, são três as etapas pelas quais se pode provar que o símbolo do *Sermão 214* é o *Antigo Credo Romano* tal qual foi recebido por Rufino. Em primeiro lugar, ainda que no *Sermão 214* não apareça a expressão “*a mortuis*” em relação à ressurreição de Cristo, trata-se de algo que obviamente pode ser omitido sem nenhum prejuízo semântico. Em segundo lugar, a ausência do sintagma “*carnis resurrectio*” não constitui uma lacuna, pois esse conceito está dito de modo desenvolvido no parágrafo 12, assim como a necessidade de que seja crido. Em terceiro lugar, tanto o símbolo do *Sermão 214* quanto o *Antigo Credo Romano* de Rufino possuem uma lacuna que os tornam diferentes do *Antigo Credo Romano* de Marcelo: ambos não possuem a crença na vida eterna. Como bem notou Heurtley acerca do movimento do texto agostiniano, “[...] após ter enunciado substancialmente o artigo 11 e confirmado-o, citando *1Cor.*, 15:53, 42, 43, santo Agostinho parece encerrar todo o assunto, como se ele tivesse chegado ao fim de sua exposição: “*Haec est christiana, haec catholica, haec apostolica fides*”.”<sup>294</sup> Por conseguinte, pode-se concluir que a origem do símbolo do *Sermão 214* é o *Antigo Credo Romano*, cujo formato é o mesmo daquele recebido por Rufino, não sendo igual, portanto, ao formato que se vê na carta de Marcelo.

Quanto à primeira proposição do símbolo, é interessante notar que Agostinho diz que Deus Pai onipotente é “o criador das criaturas visíveis e invisíveis”<sup>295</sup>. Ora, como uma expressão bastante parecida se encontra unicamente nos símbolos *Niceno* e *Constantinopolitano*, pode-se sustentar que ele os utilizou como ferramenta de explicação.<sup>296</sup> Com efeito, crer que Deus seja Pai onipotente significa, em parte, professar que Deus fez todas as coisas e criaturas. Mas por que se deve crer nisso?

<sup>294</sup> HEURTLEY, 1858, p. 40-1.

<sup>295</sup> “*omnes uisibiles inuisibiles creaturae*” (s. 214, 2).

<sup>296</sup> No começo do *Credo Niceno* se lê: “Cremos em um único Deus Pai onipotente, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis [...]”. “Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὀρατῶν τε καὶ ὀράτων ποιητὴν.” No *Credo Constantinopolitano*, no início se lê: “Cremos em um único Deus Pai onipotente, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis”. “Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὀρατῶν τε πάντων καὶ ὀράτων.” Pode-se sustentar, portanto, que Agostinho tenha utilizado implicitamente tais credos no *Sermão 214*, inclusive o *Constantinopolitano*, o que se verifica, entre outros indícios, pela citação do *Salmo 134* no *Sermão 214* (4): “No céu e na terra, todas as coisas que quis, fez [...]” (*Sal.*, 134:6). “[...] In caelo et in terra omnia quaecumque uoluit fecit. [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 224).

Primeiramente, trata-se de algo que pode ser em parte compreendido pela própria razão humana. A razão, quando investiga a natureza, pode dividi-la em quatro gêneros de ente<sup>297</sup>, e pode assim perceber que há neles uma gradação que pressupõe uma unidade, algo “que conjuga os inferiores e os superiores aos intermediários” (*mediis ima et summa coniungens*), isto é, Deus, que justamente é chamado de Pai.<sup>298</sup> Isso não implica, porém, que Deus tenha feito o pecado, pois pela cooperação da razão com a autoridade do *Gênesis* sabe-se que o pecado foi iniciado pelo diabo, figurado no *Gênesis* como uma serpente (*Gn.*, 3:1-4)<sup>299</sup>, e pelo homem, pecado original que resultou na punição divina que tornou deficiente a natureza humana. Deus não fez, portanto, o pecado, mas o puniu.<sup>300</sup> Por conseguinte, o pecado não é uma natureza, pois do contrário teria sido criado por Deus, concepção totalmente oposta à dos maniqueus, para os quais “o mal é uma natureza” (*naturam... malum esse*), como se lê no *De moribus* (II, ii, 2). Quando Agostinho diz, no *Sermão 214*, que é preciso sustentar, contra “aqueles que pensam coisas diferentes”<sup>301</sup>, que não há nenhuma *natura* que Deus não tenha criado, é sobretudo contra os maniqueus, portanto, que ele discursa.

Em segundo lugar, a razão já é capaz de compreender por que essa concepção de criação não é abalada pela opinião de alguns, presente também nos maniqueus<sup>302</sup>, de que Deus não teria criado a matéria originária, isto é, a “matéria informe” (*informis materies*; *s. 214, 2*).

<sup>297</sup> Há o gênero de ente que não possui vida, há aquele a possui, há aquele dotado de sentidos e, por fim, há aquele que possui razão. É interessante notar que nesse sermão, embora não se encontre a divisão triádica dos entes, pela qual a razão já pode compreender, ainda que imperfeitamente, a Trindade (cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, vii, 13), Agostinho diz que todos os entes Deus “compôs, encheu e ornou” (*composuit, impleuit, ornauit*; *s. 214, 2*), sugerindo assim, respectivamente, a ação simultânea do Pai, do Espírito Santo e do Filho.

<sup>298</sup> Essa argumentação pela gradação dos entes e pela unidade é, de modo geral, igual àquela que foi vista pelo *De uera religione* (xxx, 56 – xxxi, 57; xxxii, 59 – xxxiv, 64), cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>299</sup> Desde o *De Genesi aduersus Manichaeos* (II, xiv, 20), a serpente é considerada por Agostinho como signo do diabo.

<sup>300</sup> Como diz Agostinho, “E por isso [Deus] pune o pecado, que o mesmo não fez, pelo qual está maculada a natureza que fez.” (*s. 214, 2*). “*Et ideo peccatum punit, quod ipse non fecit, quia eo foedatur natura, quam fecit.*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 228). O pecado que tornou a natureza humana deficiente é o pecado original, pois Deus o puniu com a mortalidade do corpo, cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xii, 23; xv, 29; xx, 38. Nessas mesmas passagens do *De uera religione*, já estava presente também a explicitação de que o pecado não foi criado por Deus, pois o pecado original foi cometido pelo diabo e pelo homem, conforme a autoridade do *Gênesis*, cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xxiii, 44.

<sup>301</sup> “*diuersa sentientes*” (*s. 214, 2*).

<sup>302</sup> Como se lê no *De Genesi aduersus Manichaeos*: “Não devemos, pois, ser semelhantes a esses que, quando consideram que os fabricantes e quaisquer artífices não podem fabricar algo se não tiverem de onde fabricar, não creem que Deus onipotente tenha podido fazer algo do nada.” (*Gn. adu. Man.*, I, vi, 10). “*Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent.*” (SANT'AGOSTINO. *La Genesi, I. "La Genesi difesa contro i Manichei"*. “*Libro incompiuto su la Genesi*”. Roma: Città Nuova, 1988, p. 72).

Pois é possível conceber pela razão que Deus a criou “do nada” (*ex nihilo*), uma vez que, do contrário, Deus não seria onipotente. Ainda que a autoridade do *Gênesis* pareça contradizer essa tese, pois ali se lê que Deus criou primeiramente o céu e a terra (*Gn.*, 1:1)<sup>303</sup>, é perfeitamente possível sustentar, porém, que ambos foram feitos ao mesmo tempo que a matéria informe.

Em terceiro lugar, Deus é onipotente apesar dos maus conseguirem contrariar a vontade de Deus (*s.* 214, 3). Trata-se novamente de uma tese contra os maniqueus, pois eles criticavam, contra a autoridade do *Gênesis* admitida pelos católicos, o fato de Deus não ter conseguido impedir que o diabo instigasse tanto Eva quanto Adão à maldade, como se lê no *De Genesi aduersus Manichaeos*: “Não seria admitido, dizem, que o diabo fosse à mulher dele [, de Adão].”<sup>304</sup> No *Sermão 214*, a resposta de Agostinho é clara e perfeitamente conforme a razão: trata-se apenas de uma questão de tempo para que os homens vejam a vontade de Deus prevalecer sobre os maus, pois Deus, sendo superior ao homem, certamente irá punir os maus no futuro.<sup>305</sup> De fato, pela razão já é possível compreender que, na verdade, Deus “usa” (*utitur*) os maus, não para o mal, obviamente, mas para o bem, que é a sua própria vontade. Mas Deus não utiliza os maus porque assim os criou, pois não somente a autoridade do *Gênesis* supõe o contrário, como foi visto, mas a própria razão já pode entender que Deus não fez homens maus, mas apenas homens, assim como não fez o pecado, pois isso não é uma natureza, mas “contra a natureza” (*contra naturam*; *s.* 214, 3).<sup>306</sup>

Em quarto lugar, deve-se crer que Deus é Pai onipotente sem negar a sua presciência, erro que alguém poderia provocar, como faziam os maniqueus, com a questão que se lê, por exemplo, no *De Genesi aduersus Manichaeos*: “Por que Deus fez o homem, dizem, se sabia que este iria pecar?”<sup>307</sup> No *Sermão 214* (3), essa pergunta é resolvida com a seguinte razão: é

<sup>303</sup> A explicitação de que Deus fez o céu e a terra pode ser outro indício do uso do *Símbolo Constantinopolitano* como ferramenta ou confirmação de explicação, pois nele se lê a expressão “ποιητήν οὐρανοῦ καὶ γῆς” (“criador do céu e da terra”).

<sup>304</sup> *Gn. adu. Man.*, II, xxviii, 42. “*Non admitteretur, inquit, diabolus ad eius mulierem.*” (SANT'AGOSTINO, 1988, p. 178).

<sup>305</sup> No futuro, e não na eternidade. É somente no parágrafo 9 que se verá, pela cooperação da razão com a autoridade da *Escritura*, que a condenação dos maus ocorrerá no dia do Juízo Final, enquanto que a sua punição ocorrerá depois disso (ou seja, na eternidade, como pode ser concluído pelas passagens do *Novo Testamento* que se referem ao Inferno, à Geena).

<sup>306</sup> Que a razão já possa compreender que Deus é bom, que não criou o pecado e que o homem, tendo sido criado como uma natureza boa, tornou-se deficiente por causa do seu próprio pecado, trata-se de um argumento que já se encontra no *De uera religione* (*uera rel.*, xviii, 35), cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xx, 38 – xxiii, 44.

<sup>307</sup> *Gn. adu. Man.*, II, xxviii, 42. “*Quare fecit Deus hominem, inquit, quem peccatum sciebat?*” (SANT'AGOSTINO, 1988, p. 176).

verdade que Deus sabia previamente quem se tornaria mau, mas Deus também já sabia o bem que providenciaria por meio dos maus. Contudo, é a história segundo a autoridade do *Novo Testamento*, e não a pura razão, que fornece o maior exemplo da conjugação da presciência e da onipotência de Deus quando este se serve dos maus. Pois o bem da remissão dos pecados oferecido aos homens por Deus se deve justamente à crucificação de Jesus de Nazaré, do salvador por excelência<sup>308</sup>, que padeceu e foi morto por causa da maldade de certos homens: “Quem com palavras explicaria, quem equipararia com louvores quanto bem nos trouxe a paixão do Salvador, cujo sangue foi derramado em remissão dos pecados?”<sup>309</sup> Esse evento histórico torna “manifesto” (*manifestum*), portanto, que Deus se serve dos maus, mas sem deixar de ser onipotente e presciente, pois com isso realiza sempre o bem, que é a sua própria vontade.

Por conseguinte, talvez a definição mais elucidativa de onipotente seja a seguinte: “[...] o onipotente só não pode o que não quer [...]”<sup>310</sup> De fato, pela razão já se compreende que o onipotente não pode ser injusto, morrer, ou mudar, entre outros estados, justamente porque tudo isso “não pode querer” (*uolle non potest*). Ao contrário, aquele que “[...] pode ser o que não quer, não é onipotente [...]”<sup>311</sup> Portanto, Deus não seria onipotente se pudesse ser o que não quer, ou, dito de outro modo, Deus não seria onipotente se não pudesse ser o que quer ser.

Em relação à primeira proposição do credo, portanto, nota-se que a razão já compreende por si mesma que todas as coisas conduzem à unidade, que é Deus, o Pai criador

<sup>308</sup> O próprio nome “Jesus” já é, de acordo com o *Evangelho segundo Mateus*, uma referência à salvação, pois o anjo disse à virgem Maria: “Parirás, porém, o filho, e o chamarás com o nome dele, “Jesus”, pois o mesmo salvará o seu povo dos pecados deles.” (*Mt.*, 1:21). “*Pariet autem filium: et uocabis nomen eius Iesum: ipse enim saluum faciet populum suum a peccatis eorum.*” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, t. III, p. 8). Filo de Alexandria (c. 25 a.C. - 50 d.C.), filósofo judeu helenista, diz que o nome “Jesus” (“Ἰησοῦν”) significa “salvação de Deus” (“σωτηρία κυρίου”), cf. Filo de Alexandria, *Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἐνεκὰ μετονομαζονται*, 121.

<sup>309</sup> s. 214, 3. “*Quis uerbis explicet, quis aequiparet laudibus, quantum nobis bonum contulerit passio Saluatoris, cuius in remissionem peccatorum sanguis effusus est?*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 222). Cf. BIZZOZERO, A. *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*. Frankfurt am Main: P. Lang, c2010. No *De uera religione* (xii, 25), certo conceito de remissão dos pecados já havia aparecido como um remédio divino genérico ao pecado original, mas ali a possibilidade da retirada do pecado decorre apenas da purificação promovida pela punição do pecado original e de uma ação genérica do Espírito Santo e do Filho de Deus; por isso, tal remissão não é consequência direta do benefício da paixão de Cristo, como é explicado no *Sermão 214*, cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>310</sup> s. 214, 4. “[...] *hoc solum Omnipotentem non posse, quod non uult [...]*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 222).

<sup>311</sup> s. 214, 4. “[...] *potest esse quod non uult, omnipotens non est [...]*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 224).

do universo, mas não do pecado, nem do mal (s. 214, 4).<sup>312</sup> A razão também já pode entender que Deus não criou homens pecadores, mas apenas homens, e que a existência dos maus não contradiz a onipotência nem a presciência divina, pois é perfeitamente racional pensar que Deus os punirá no futuro e que, se ainda os deixa existir, é porque deles irá obter um bem.<sup>313</sup> Contudo, a cooperação da razão com a autoridade bíblica auxilia, por meio do *Gênesis*, a compreender que Deus não fez o pecado, pois foram o diabo e os primeiros homens que originaram o pecado.<sup>314</sup> Além disso, a compatibilidade da existência de homens maus com a onipotência e presciência de Deus é mais bem demonstrada pelo evento histórico, narrado segundo a autoridade do *Novo Testamento*, da crucificação de Jesus, pois da ação maligna dos homens envolvidos na morte do nazareno, Deus pôde retirar um bem, a remissão dos pecados, demonstrando assim a sua onipotência e presciência. É interessante notar, portanto, que a crença em Deus Pai onipotente pode ser compreendida pela pura razão, mas que não convém deixar de fundamentá-la pela história autorizada tanto pelo *Antigo Testamento* quanto pelo *Novo Testamento*.

Quanto à segunda proposição do credo subentendido no *Sermão 214*, a crença de que Jesus de Nazaré é o Cristo, ou seja, o ungido por excelência<sup>315</sup>, bem como o Filho único de Deus Pai, a sua ligação com a crença em Deus Pai onipotente é feita por meio da cooperação da razão com a autoridade das *Escrituras*, em quatro etapas. Primeiro, trata-se de mostrar, pela associação do primeiro versículo do *Gênesis* com o primeiro versículo do *Evangelho segundo João*, que Deus fez todas as coisas pelo seu *Verbum*, isto é, pela sua Palavra (s. 214, 5)<sup>316</sup>. Em segundo lugar, porque o “Verbo era Deus” (*Jo.*, 1:1), deve-se admitir que o Verbo de Deus é Deus, e por isso “Deus de Deus” (*Deus de Deo*), expressão semelhante a uma utilizada no *Símbolo Niceno*<sup>317</sup>. Em terceiro lugar, como o Pai é Deus, “mas não de Deus” (*sed non de Deo*), então o Verbo, que é Deus de Deus, não é o Pai, mas é o Filho do Pai, “o

<sup>312</sup> O mesmo pôde ser notado no *De uera religione*, cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xi, 21; xxx, 56 – xxxi, 57.

<sup>313</sup> Nota-se no *Sermão 214* aquela diretriz vista no *De uera religione* de não negar nem menosprezar, mas conciliar elementos de uma mesma crença que parecem contraditórios, cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xv, 29; xvi, 31-32.

<sup>314</sup> Esse argumento já foi visto pelo *De uera religione* (xii, 23), cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>315</sup> “Ungido” é o significado da palavra “Cristo”, em grego: “Χριστός”. A unção com óleo é usada para consagrar uma coisa (*Levítico*, 8:10), um sacerdote (*Lv.*, 8:12), um profeta (*Is.*, 61:1) ou um rei (*Primeiro livro de Samuel*, 2:10; 10:1; *Sal.*, 18:51), mas o ungido por excelência é o rei que os judeus esperavam como o salvador do povo (*Daniel*, 9:25), título que Jesus toma para si (*Jo.*, 4:25-26).

<sup>316</sup> Na conclusão desse primeiro argumento, Agostinho chega a citar ou, no mínimo, a parafrasear *Jo.*, 1:3: “Verbo pelo qual foram feitas todas as coisas” (*Verbum per quod facta sunt omnia*; s. 214, 5). O texto exato de João é o seguinte: “Todas as coisas por Ele foram feitas” (*Omnia per ipsum facta sunt*; *Jo.*, 1:3), como é citado no *De uera religione* (iii, 4-5), cf. *supra*, Apresentação da questão.

Filho único de Deus Pai” (*Filium Dei Patris unicum*). Dizer que o Verbo é o Filho de Deus Pai significa, portanto, que o Pai o “gerou de si mesmo” (*de se ipso... genuit*)<sup>318</sup>, pois o Filho é Deus de Deus. Assim, se o Pai não é o Filho, isso não significa, porém, que o Pai não seja igual ao Filho, pois o Filho, precisamente por ser Deus de Deus, é “da substância do Pai, coeterno, igual ao Pai” (*de substantia Patris coaeternus, aequalis Patri*).<sup>319</sup> Em quarto lugar, por fim, tudo isso deve ser associado à autoridade de Paulo, pois desse modo se obtém a conclusão de que o Filho único de Deus Pai é Jesus de Nazaré, o Cristo. Contudo, essa afirmação é reforçada, como será visto depois, pela própria história de Jesus, tal qual é narrada nos *Evangelhos*. Primeiramente, deve-se analisar, portanto, como a autoridade de Paulo é utilizada por Agostinho.

De fato, o Filho único de Deus, que é o Verbo de Deus, começa a ser associado a Jesus Cristo no parágrafo 5 do *Sermão 214*, por meio de uma citação da *Epístola aos filipenses*, na qual Paulo, referindo-se claramente a Jesus (*Fl.*, 2:5), diz que este é da “forma de Deus”<sup>320</sup> e é “igual a Deus”<sup>321</sup> (*Fl.*, 2:6). Ora, se Jesus possui a forma de Deus e é o próprio Deus, é porque Jesus recebeu a forma divina do Pai, e é por isso que Jesus é chamado Filho de Deus, Verbo de Deus, Deus de Deus.<sup>322</sup>

Concluída essa primeira parte, por meio da autoridade de Paulo, referente à quarta etapa de identificação entre Jesus e o Filho de Deus, isso será corroborado, nos parágrafos seguintes, pela própria história de Jesus, pois Cristo, mesmo sendo Deus, “foi encontrado com a veste de homem” (*Fl.*, 2:7)<sup>323</sup>, como acrescenta o próprio Paulo, citado novamente por

<sup>317</sup> “*Deus de Deo*” (s. 214, 5). No *Símbolo Niceno*, que novamente Agostinho parece utilizar de modo implícito, pode-se ler que Jesus Cristo é “Deus de Deus verdadeiro” (θεὸν ἐκ θεοῦ ληθινοῦ).

<sup>318</sup> Tanto no *Símbolo Niceno* quanto no *Símbolo Constantinopolitano* aparece a palavra “gerado” (γεννηθέντα / *genitum*). Por meio dessa palavra, Agostinho esclarece que Deus Pai não criou o Verbo “do nada” (*de nihilo*), “não fez, mas gerou” (*non fecit, sed genuit*; s. 214, 5). No *Credo Niceno* se lê: “Cremos em um único Senhor, Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigênito do Pai”. “Πιστεύομεν εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ”. No *Credo Constantinopolitano* se lê: “E em um único Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, gerado do Pai antes de todos os tempos”. “Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων”.

<sup>319</sup> No *Símbolo Niceno* se lê que Jesus Cristo é “da mesma substância do Pai” (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ).

<sup>320</sup> “[...] forma Dei [*Fl.*, 2:6] [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 224). Cf. VERWILGHEN, A. *Christologie et spiritualité selon saint Augustin: l’hymne aux Philippiens*. Paris: Beauchesne, 1985.

<sup>321</sup> “[...] aequalis Deo [*Fl.*, 2:6].” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 224).

<sup>322</sup> No *De uera religione* (iii, 3), já havia sido indicada a possibilidade da identificação da Virtude e Sabedoria de Deus (*1Cor.*, 1:24) com Jesus Cristo, pois a divindade desse homem e do seu poder de mediação universal são dignos de crença devido à credibilidade de livros e sinais que atestam o seu nascimento em Israel, a terra do Deus único (*uera rel.*, iii, 4), e em virtude da expansão mundial do cristianismo (iii, 5 – iv, 7), por meio da Igreja católica (*uera rel.*, vii, 12), cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>323</sup> “[...] habitu inuentus ut homo [*Fl.*, 2:7] [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 224).

Agostinho (s. 214, 6). De fato, é pela história que ocorrerá a última fase de justificação da segunda proposição do credo, de modo que a própria história de Jesus será a grande confirmação de sua filiação divina. Entre os parágrafos 2 e 3, Agostinho já havia concatenado, como foi visto, o evento histórico do pecado original com o valor divino do sofrimento e da morte de Jesus, pois isso possibilitou aos homens o benefício da remissão dos pecados. No parágrafo 6, porém, tudo isso se torna mais claro pela explicação específica do evento histórico da encarnação da Palavra de Deus em Jesus.

A primeira concatenação de fatos que se lê no parágrafo 6 repete aquela observada entre os parágrafos 2 e 3: o Verbo de Deus, mesmo sendo divino, “esvaziou a si mesmo, assumindo a forma de servo, à semelhança dos homens” (*Fl.*, 2:7)<sup>324</sup>, porque era preciso, explica Agostinho, que o Filho de Deus “buscasse e salvasse o que perdera” (*ut quod perierat quaereret et saluaret*), a saber, justamente o homem, cuja natureza havia se tornado deficiente devido ao evento histórico do pecado original.<sup>325</sup> Tudo isso deve ser associado, porém, ao fato de que Jesus Cristo nasceu da virgem Maria e do Espírito Santo, como será visto a seguir.<sup>326</sup>

Para considerar especificamente o nascimento de Jesus, conforme a terceira proposição do símbolo pressuposto no *Sermão 214*, deve-se examinar, antes de tudo, o uso agostiniano da palavra *natiuitas*, geralmente traduzida com o termo “nascimento”. Para Agostinho, o nascimento de Jesus revela tanto a sua *natiuitas humanitatis* (“nascença da humanidade”), isto é, sua humanidade indicada pela relação com Maria, quanto sua *natiuitas diuinitatis* (“nascença da divindade”), ou seja, sua divindade indicada pela relação com o Espírito Santo: “Uma e outra nascença sua deve ser crida verdadeiramente como maravilhosa, tanto a da divindade quanto a da humanidade.”<sup>327</sup> Agostinho visa esclarecer, portanto, que a humanidade de Jesus deve ser distinguida de sua divindade, embora ambas existam nele. Nesse sentido, o termo “nascença” é melhor para se traduzir *natiuitas*, na medida em que parece mais apropriado para expressar a relação apenas entre mãe e filho, por exemplo; enquanto que a palavra “nascimento” parece mais ligado à significação de um evento

<sup>324</sup> “[...] semetipsum exinaniuit, formam serui accipiens, in similitudinem hominum [*Fl.*, 2:7] [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 224).

<sup>325</sup> No *De uera religione* (xvi, 30), o evento histórico da encarnação do Filho de Deus já tinha sido considerado um benefício divino em resposta ao pecado original, cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>326</sup> O fato da concepção de Jesus no útero de Maria com a ação do Espírito Santo e o evento histórico do seu parto não havia aparecido no *De uera religione*.

<sup>327</sup> s. 214, 6. “*Utraque enim eius natiuitas mira uere credenda est, et diuinitatis et humanitatis.*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 224, 226). Sobre a humanidade de Cristo, cf. QUY, J. L. C. *Die Menschheit Jesu Christi in den Werken des Augustinus, Bischof von Hippo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007.



histórico pontual. Quanto à nascença da divindade, que é indicada pela relação de Jesus com o Espírito Santo, é importante notar que isso não significa que o primeiro seja divino porque é filho do segundo, mas que Jesus é divino porque é o Filho gerado de Deus Pai na eternidade: “Aquela [nascença da divindade] é do Pai, sem mãe, esta [nascença da humanidade] é da mãe, sem pai; aquela é sem tempo algum, esta é perceptível no tempo; aquela é eterna, esta é oportuna [...]”<sup>328</sup> Por outro lado, o fato de Cristo ser filho de uma mulher e não de um homem, e ser, nesse sentido, “sem pai” (*sine patre*), não somente indica a sua humanidade, mas também a sua divindade, pois a ausência de um pai humano leva justamente à crença de que na eternidade ele foi gerado “do Pai” (*de Patre*). Esse entendimento já é, portanto, outro motivo fidedigno, além da autoridade da *Epístola aos filipenses* (2:6-7), para se crer na filiação divina de Jesus.

A comparação da nascença da humanidade com a nascença da divindade não serve, porém, apenas para aumentar a credibilidade da segunda proposição do símbolo, mas também para explicá-la melhor. Com efeito, a crença de que Cristo nasceu com um corpo humano, mas sem que a virgindade da mãe fosse “violada” (*uiolata*), é um indicativo de que o Filho de Deus foi gerado “sem corpo” (*sine corpore*) na eternidade do Pai (s. 214, 6). Além disso, a própria crença na virgindade de Maria, preservada “sem nenhum contato viril” (*sine ullo uirili complexu*), torna claro que o Filho de Deus foi gerado “sem nenhum sexo” (*sine ullo sexu*).

Somente na sequência do sermão, portanto, é que Agostinho passa à justificação bíblica da crença no nascimento do Filho de Deus pela virgem Maria e pelo Espírito Santo. A autoridade que a legitima é o *Evangelho segundo Lucas*:

[...] quando a santa virgem indagou ao anjo: “De que modo isso ocorrerá?” [*Lc.*, 1:34], ele responde: “O Espírito Santo virá sobre ti, e a Virtude do Altíssimo te fará sombra” [*Lc.*, 1:35]. Depois acrescenta: “Por isso, o santo que nascerá de ti, será chamado de Filho de Deus” [*Lc.*, 1:35].<sup>329</sup>

A relação entre o Espírito Santo e a virgem Maria torna-se, portanto, clara: o Espírito Santo desceu sobre a virgem Maria, ou seja, santificou-a, de modo que o Filho de Deus, que é santo, pudesse dela nascer. Isso não significa, como já foi dito, que o Espírito Santo seja o Pai

<sup>328</sup> s. 214, 6. “*Illa est de patre sine matre, ista de matre sine patre; illa est sine aliquo tempore, ista in acceptabili tempore; illa aeterna, ista opportuna [...]*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 226).

<sup>329</sup> s. 214, 6. “[...] *cum sancta Virgo inquisisset ab angelo: Quomodo fiet istud? [Lc., 1:34] ille respondit: Spiritus Sanctus superueniet in te, et uirtus Altissimi obumbrabit tibi. [Lc., 1:35] Deinde addidit: Propterea quod nascetur ex te sanctum, uocabitur Filius Dei [Lc., 1:35].*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 226).

do Filho de Deus: “Não disse [o anjo]: “Aquele que nascerá de ti será chamado de Filho do Espírito Santo”.”<sup>330</sup> Como explica Agostinho, o Espírito Santo não gerou o Filho, pois quem o gerou foi Deus Pai, e por isso a ação do Espírito Santo se restringe à santificação da virgem Maria para que ela pudesse conceber e parir o Filho de Deus: “[...] se diz “nascido do Espírito Santo e da virgem Maria”, de modo que o primeiro deles não concirna àquele que gera, mas ao que santifica, e a outra, porém, àquela que concebe e parteja.”<sup>331</sup> Que Maria tenha parido Jesus sem que a sua virgindade tenha sido violada pelo corpo dele, tal crença já foi explicada, pois tal milagre foi um indicativo de que o Filho de Deus não foi gerado do Pai com um corpo, mas resta a pergunta: como Maria concebeu? Em primeiro lugar, a ação santificante do Espírito Santo sobre a virgem Maria com vista ao nascimento do Filho de Deus, “a santa concepção” (*sancta conceptio*), ocorreu de fato “no útero da Virgem” (*in uirginis utero*). Em segundo lugar, embora isso tenha ocorrido na carne do útero, a concepção foi “[...] feita não com a concupiscência da carne, mas fervendo com o amor da fé”<sup>332</sup>. Em terceiro lugar, há também a ação da Virtude do Altíssimo, ou seja, a ação do próprio Filho de Deus Pai, já que o termo “virtude” muitas vezes é utilizado no *Novo Testamento* para se referir a Jesus Cristo<sup>333</sup>. Essa ação é, portanto, a própria encarnação do Verbo de Deus no útero da virgem. De fato, como explica Agostinho utilizando as expressões do *Evangelho segundo Lucas* (1:35), “Porque [Jesus] é “santo”, por isso é “do Espírito Santo”, porque “nascerá de ti”, por isso é “da virgem Maria”, porque é “Filho de Deus”, por isso é o “Verbo feito carne” [*Jo.*, 1:14].”<sup>334</sup> Por conseguinte, pode-se concluir que a santa concepção ocorreu pela santificação do Espírito Santo sobre a virgem Maria de modo que ela, amando pela fé, pôde acolher a encarnação do Filho de Deus em seu útero, que dela nasceu de modo maravilhoso, sem violação da virgindade.

Em resumo, Agostinho visa distinguir a humanidade e a divindade de Cristo, mas justamente para notar que ambas existem nele, pois o Verbo de Deus se encarnou em Jesus assumindo todo o homem, ou seja, tanto o corpo quanto a alma racional humana:

<sup>330</sup> s. 214, 6. “*Non ait: “Quod nascetur ex te, uocabitur Filius Spiritus Sancti”.*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 226).

<sup>331</sup> s. 214, 6. “[...] *dicitur natus de Spiritu Sancto et uirgine Maria; ut unum eorum pertineat, non ad gignentem, sed ad sanctificantem, alterum uero ad concipientem atque parientem.*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 226).

<sup>332</sup> s. 214, 6. “[...] *non concupiscentia carnis urente factam, sed fidei caritate feruente [...]*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 226).

<sup>333</sup> “Virtude do Senhor” (*Virtus Domini; Lc.*, 5:17), “Virtude de Deus” (*Virtus Dei; Mt.*, 22:29; 26:64; *Mc.*, 12:24; 14:64; *Lc.*, 22:69; *At.*, 8:10; *Rm.*, 1:16; *1Cor.*, 1:18, 24; *Segunda epístola a Timóteo*, 1:8).

<sup>334</sup> s. 214, 6. “*Quia sanctum, ideo "de Spiritu Sancto"; quia nascetur ex te, ideo "de uirgine Maria"; quia Filius Dei, ideo "Verbum caro factum"*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 226).

Como foi assumido pelo Verbo todo o homem, isto é, a alma racional e o corpo, desse modo o único Cristo, o único Filho de Deus, não é somente Verbo, mas também Verbo e homem, isto é, todo o Filho de Deus Pai por causa do Verbo e [todo] o filho do homem por causa do homem. Porque é Verbo, é igual ao Pai; porque é homem, o Pai é maior. E é simultaneamente, enquanto homem, Filho de Deus, mas por causa do Verbo, pelo qual o homem foi assumido, e é simultaneamente, enquanto Verbo, filho do homem, mas pelo homem, que foi assumido pelo Verbo.<sup>335</sup>

Além dessa explicação ulterior sobre o corpo e a alma de Cristo, é interessante notar que a reflexão sobre a crença na humanidade e na divindade de Jesus Cristo também esclarece melhor a relação entre o Pai e o Filho: ambos são iguais, embora o Filho não seja o Pai por ser Deus de Deus, como foi visto, mas, além disso, o Filho não é o Pai porque assumiu o homem, pelo que agora também é possível dizer que “o Pai é maior” (*maior est Pater*; s. 214, 6).

Portanto, a crença de que Cristo nasceu da virgem Maria e do Espírito Santo, que já é em parte explicada pela sua ligação com o fato do pecado original (pois Deus se encarnou justamente para possibilitar aos homens a remissão dos pecados), também é justificada historicamente pela autoridade do *Evangelho segundo Lucas*, do qual se depreende que o próprio Filho de Deus se encarnou no útero da virgem Maria, a qual concebeu com o amor da fé depois de ter sido santificada pelo Espírito Santo. E essa crença confirma, ademais, a segunda proposição do credo, pois a conservação da virgindade de Maria e a ausência de um pai humano é um indicativo de que o Filho de Deus foi gerado do Pai na eternidade, sem corpo, sem sexo.

Quanto à quarta proposição do credo, a crucificação e o sepultamento de Jesus Cristo, isso em parte também já foi explicado nos parágrafos 2 e 3 como uma providência divina para salvar os homens cuja natureza tornou-se deficiente pelo pecado original, como foi visto mais acima, e é essa mesma concepção, em suma, que está implicada no começo parágrafo 7: “era preciso” (*oportebat*) que Deus não somente assumisse o homem, mas também padecesse dos sofrimentos humanos “até a morte e a sepultura dos homens” (*usque ad mortem et sepulturam humana*).

---

<sup>335</sup> s. 214, 6. “*Susceptus quippe a Verbo totus homo, id est anima rationalis et corpus, ut unus Christus, unus Dei Filius non tantum Verbum esset, sed Verbum et homo, totum hoc Dei Patris est Filius propter Verbum, et hominis filius propter hominem. Per id quod Verbum est, aequalis est Patri: per id quod homo est, maior est Pater. Et simul cum homine Filius Dei est, sed propter Verbum, a quo susceptus est homo; et simul cum Verbo filius hominis est, sed propter hominem, qui est susceptus a Verbo.*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 226).

A segunda explicação consiste, como no caso do nascimento de Jesus, em demonstrar que o seu sofrimento, falecimento e sepultamento não contradizem a sua divindade e a sua filiação única a Deus Pai, pois tanto a humanidade quanto a divindade estão presentes nele. É certo afirmar, portanto, que Jesus Cristo é o Filho de Deus, o Verbo intocável, insuperável, inviolável e imortal, e que também foi suspenso na cruz, pregado, morto e sepultado, pois tudo isso “se refere ao todo” (*ad totum refertur*) de Cristo, ou seja, “ao Verbo e ao homem” (*Verbum et homo*; s. 214, 7). Contudo, quando se considera uma característica ou um fato específico de Cristo, deve-se distinguir se isso se refere ao Verbo ou ao homem assumido pelo Verbo: por exemplo, Cristo “foi crucificado só no homem” (*in solo homine crucifixus est*), de modo que somente o homem morreu, mas não o Verbo. Do mesmo modo, Cristo se entristeceu até a morte somente na alma humana que havia assumido, e apenas o corpo em que havia encarnado foi sepultado.

Por fim, a menção a Pôncio Pilatos é uma informação que serve primeiramente para marcar a “verdade temporal” (*temporis ueritas*), ou seja, para atestar que a paixão e morte de Jesus realmente ocorreu naquele tempo histórico, e por isso deve ser acatada como parâmetro para datar também o seu nascimento. Essa informação histórica também confirma, ademais, a “humildade” (*humilitas*) de Cristo, pois este, mesmo sendo divino e “o juiz dos vivos e dos mortos”<sup>336</sup>, aceitou a sentença de um juiz humano. Nota-se, portanto, que mais uma vez os fatos relacionados a Cristo são confirmados por dados históricos, mas sempre em conformidade com as demais proposições do credo.

A quinta proposição do símbolo utilizado no *Sermão 214* é o fecho dos eventos históricos relacionados a Jesus: trata-se da sua ressurreição três dias após a crucificação<sup>337</sup>. Em primeiro lugar, Agostinho explica que tal crença indica que Jesus ressuscitou “[...] em carne verdadeira, mas que de nenhum modo morrerá ulteriormente [...]”<sup>338</sup> Foi ressuscitado, portanto, o mesmo corpo humano com o qual Cristo foi sepultado, e isso os seus discípulos “havia comprovado com seus olhos e mãos” (*eius oculis manibusque probauerunt*), mas com uma diferença: a mortalidade do corpo havia se transformado em imortalidade (s. 214, 8). A ressurreição de Cristo é crível, portanto, sobretudo por causa de sua aparição aos

<sup>336</sup> “*iudex uiuorum et mortuorum*” (s. 214, 7), que é uma expressão retirada dos *Atos dos Apóstolos* (10:42).

<sup>337</sup> Jesus foi crucificado um dia antes do sábado da festa da Páscoa e ressuscitou passado o sábado, no primeiro dia da semana (*Mt.*, 26-28; *Mc.*, 14-15; *Lc.*, 22-24; *Jo.*, 18:39-20:18).

<sup>338</sup> s. 214, 8. “[...] *in carne uera, sed nequaquam ulterius moritura* [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 228).

discípulos após o sepultamento do seu corpo.<sup>339</sup> Essa aparição foi necessária porque a própria ressurreição de Cristo, mesmo sendo justiça divina, “tamanho bondade” (*tanta bonitas*), como diz Agostinho, poderia abalar a fé dos discípulos, posto que, se lhes fosse dada apenas a prova do sepulcro vazio, talvez isso não lhes fosse suficiente, como de fato não foi<sup>340</sup>. Portanto, para que não ficassem confusos nem fossem enganados, foi preciso que Cristo lhes aparecesse muitas vezes com o seu corpo ressuscitado:

Isso os discípulos comprovaram com os olhos e com as mãos, de modo que tamanha bondade não enganasse a fé deles, nem a verdade a iludisse. [...] Pois durante quarenta dias esteve com seus discípulos, de modo que o milagre tão grande de sua ressurreição não fosse julgado, caso fosse rapidamente retirado dos seus olhos, como uma enganação<sup>341</sup>

Na concatenação disso com a sexta e a sétima proposição do símbolo, a ascensão de Cristo e o Juízo Final, não se nota, porém, grande esforço exegético da parte de Agostinho (s. 214, 8). O evento histórico da ascensão de Jesus ao céu está ligada à sua ressurreição e às suas aparições posteriores porque o autor faz referência novamente à autoridade dos apóstolos que constataram tudo isso durante os quarenta dias entre a ressurreição e a ascensão de Cristo, como se lê nos *Atos dos Apóstolos* (1:1-9). Já a expressão “à direita do Pai”, por indicar uma crença relativa a algo eterno, deve ser admitida pelos “olhos da fé” (*fidei oculi*). Não deve ser entendida, porém, literalmente, como se na habitação eterna Jesus estivesse fisicamente sentado numa cadeira ou em algum lugar do lado direito do Pai, ainda que Cristo tenha um corpo imortal. Que Jesus esteja sentado à direita do Pai, isso só significa que está com o Pai na “inexplicável alteza da honra e da felicidade” (*honoris et felicitatis inenarrabilis celsitudo*). Por fim, quanto à última parte da sétima proposição, o julgamento de Cristo sobre os vivos e os mortos, trata-se de uma crença que se refere profeticamente ao futuro e que mais

<sup>339</sup> Alguns livros relatam que a primeira aparição de Cristo ocorreu no mesmo dia em que ressuscitou, aparecendo a Maria Madalena, que tinha ido ao sepulcro com o intento de unguir o corpo de Jesus com aromas (*Mc.*, 16:1-10; *Jo.*, 20:1-18). O *Evangelho segundo Mateus* (28:1-10) atesta que junto de Maria Madalena estava Maria, enquanto que o *Evangelho segundo Lucas* (24:1-12) soma aos dois nomes um terceiro, Joana. A aparição em que os discípulos tocaram Cristo só ocorreu depois (*Lc.*, 24:36-49), ainda que no mesmo dia da ressurreição (*Jo.*, 20:19-25), seguida de outra oito dias depois, na qual Tomé, que não lhes havia prestado fê, pôde tocá-lo (*Jo.*, 20:26-29).

<sup>340</sup> Os discípulos não creram inicialmente no testemunho de Maria Madalena (*Mt.*, 16:11), embora Jesus lhes tivesse prometido que ressurgiria (*Mc.*, 14:28), ressuscitando ao terceiro dia (*Mt.*, 16:21).

<sup>341</sup> s. 214, 8. “*Hoc discipuli eius oculis manibusque probauerunt, nec eorum fidem deciperet tanta bonitas, nec falleret ueritas. [...] Nam quadraginta diebus fuit cum discipulis suis, ne tam magnum resurrectionis eius miraculum, si eorum oculis cito subtraheretur, ludificatio putaretur.*” (SANT'AGOSTINO, 1984a, p. 228). Cf.: LUIS VIZCAINO, P. de. *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1983 (Tese de doutorado em Teologia).

uma vez deve ser acatada devido à autoridade dos *Atos dos Apóstolos*, pois se o “testemunho dos anjos” (*angelicum testimonium*) logo após a ascensão prometeu aos discípulos um retorno de Jesus com o mesmo corpo imortal (*At.*, 1:11), trata-se da sua volta para o Juízo Final (*s.* 214, 9). Essa interpretação de Agostinho certamente está fundamentada numa frase do discípulo Pedro registrada nos próprios *Atos dos Apóstolos* (10:42), parcialmente citada no parágrafo 7, e que na tradução anterior à de Jerônimo de Strídon se lê assim: “E ele [, Jesus,] nos mandou pregar ao povo e testemunhar que ele mesmo foi predefinido por Deus como o juiz dos vivos e dos mortos”<sup>342</sup>. Portanto, deve-se crer na profecia de que Cristo voltará novamente para julgar os vivos e os mortos porque os anjos e o próprio Jesus ressuscitado revelaram isso aos seus discípulos, cuja autoridade foi transmitida pelos *Atos dos Apóstolos*.

Que Jesus voltará para julgar não somente os vivos, mas também os mortos, essa crença parece, contudo, contraditória à luz da razão humana, pois a questão é patente: se é justo que Cristo julgue os homens assim como foi por eles julgado, como os mortos irão ver o retorno glorioso de Jesus e serão julgados, se estão mortos? É preciso, portanto, conciliar a autoridade dos apóstolos com a razão. Dois entendimentos da expressão “vivos e mortos” são possíveis. O sintagma “vivos e mortos” pode significar os bons e os maus, quer ainda vivam, quer estejam mortos, mas esse entendimento não explica, contudo, como a forma de Cristo “será visível” (*erit conspicua*) aos mortos (*s.* 214, 9). Outro entendimento, porém, pode explicar melhor como ocorrerá o Juízo Final: a palavra “vivos” pode significar literalmente “aqueles que ainda não terminaram esta vida” (*quos nondum finisse istam uitam*), e do mesmo modo literal pode ser entendida a palavra “mortos”, mas lembrando que Cristo os ressuscitará para serem julgados, pois os mortos, “os que sua presença ressuscitará” (*quos eius praesentia suscitabit*), ou receberão uma “ressurreição de vida” (*ressurrectio uitae*) se tiverem sido bons, ou uma “ressurreição de condenação” (*ressurrectio iudicii*) se tiverem sido maus, como disse o próprio Cristo no *Evangelho segundo João* (5:28-29). A crença na profecia do Juízo Final e a tentativa de compreendê-la já torna crível, portanto, a profecia da ressurreição da carne, a última proposição do símbolo, mas deve-se notar que a ligação entre ambas se torna bastante forte quando se faz uso da autoridade do *Evangelho segundo João*.<sup>343</sup>

<sup>342</sup> *At.*, 10:42. “*Et praecepit nobis praedicare plebi, et testificari, quia ipse est, qui praedefinitus erat a Deo iudex uiuorum et mortuorum*”. (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, vol. III, p. 537). Jerônimo viveu entre 347 e 420.

<sup>343</sup> De modo semelhante, já no *De uera religione* (xii, 24-25), como foi visto na Apresentação da questão (*supra*), a profecia do Juízo Final, compreendida como consequência do pecado original, leva ao entendimento de que o homem, depois da morte, tem a possibilidade, pela graça de Deus, de escapar da punição dos seus pecados e ter a sua natureza ressuscitada e restaurada à sua estabilidade primitiva, tanto o

Além disso, a crença nas profecias do Juízo Final e da ressurreição já possibilita a compreensão, ainda que imperfeita, de duas outras crenças religiosas fundamentais que não aparecem no símbolo: as profecias do Reino dos Céus e do Inferno (s. 214, 9).<sup>344</sup> Embora o autor não utilize o termo *infernus* nem *inferus*, tal ideia certamente está implícita quando ele cita a profecia anunciada pelo próprio Cristo quanto ao Juízo Final:

“Virá a hora em que todos que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz [, do Filho de Deus, *Fillii Dei*] e se levantarão para uma ressurreição de vida aqueles que fizeram o bem, e para uma ressurreição de condenação aqueles que produziram o mal” [*Jo.*, 5:28-29].<sup>345</sup>

E a ressurreição de condenação resulta, como explica Agostinho, numa punição privativa, pois os maus, ainda que vejam o corpo ressuscitado de Cristo, não verão a sua natureza divina porque o “desprezaram” (*contempserunt*): “A forma de Deus, porém, pela qual é igual ao Pai, os ímpios não a verão.”<sup>346</sup> Essa mesma ideia é reforçada na sequência por uma frase de Isaías citada segundo uma tradução mais antiga que a *Vulgata* de Jerônimo: ““Será retirado, pois, o ímpio”, como diz o profeta, “para que não veja a claridade do Senhor” [*Is.*, 26:10]”<sup>347</sup> Já o Reino dos Céus está implicado na citação de uma frase do próprio Cristo atestada pela autoridade do *Evangelho segundo Mateus*: “Felizes os corações puros, porque os mesmos verão Deus” (*Mt.*, 5:8)<sup>348</sup>, cujo contexto se refere evidentemente ao Reino dos Céus prometido aos bons (*Mt.*, 5:1-11). Portanto, a crença no Juízo Final e na ressurreição torna crível o Reino dos Céus, pois ali os bons que acreditaram em Cristo verão Deus, assim como torna crível o Inferno, onde não será vista a natureza divina do corpo ressuscitado de Cristo nem a própria luz de Deus, como Isaías já havia profetizado, o que torna ainda mais crível o

---

seu corpo quanto a sua alma, conforme a autoridade do *Evangelho segundo Mateus* (23:26) e de Paulo (*Rm.*, 8:11; *1Cor.*, 15:54-55).

<sup>344</sup> Essa concatenação se nota em vários trechos do *De uera religione* (xii, 23 – xii, 25; xvi, 32; xxii, 43; lii, 101 – liv, 106), como foi visto no capítulo anterior.

<sup>345</sup> “[...] Veniet hora, quando omnes qui sunt in monumentis, audient uocem eius, et procedent qui bene fecerunt in resurrectionem uitae, qui male egerunt in resurrectionem iudicii. [*Jo.*, 5:28-29] [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 230).

<sup>346</sup> s. 214, 9. “*Formam uero Dei, qua aequalis est Patri, impii non uidebunt.*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 230). No *De uera religione* (xvi, 32; liv, 104-105), a pena infernal para a alma é descrita de modo diferente, como a simples continuação do desejo humano desordenado, enquanto que a pena infernal para o corpo já era vista como uma privação, mas como uma privação geral, referente à facilidade de agir (cf. *supra*, Apresentação da questão).

<sup>347</sup> s. 214, 9. “[...] Tolletur enim impius, sicut dicit Propheta, ne uideat claritatem Domini. [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 230).

<sup>348</sup> “[...] Beati mundi cordes, quia ipsi Deum uidebunt [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 230).

Inferno. É digno de nota, portanto, que essa concatenação seja feita, mais uma vez, pelo uso da autoridade bíblica.<sup>349</sup>

Quanto à oitava proposição do símbolo, a crença no Espírito Santo, Agostinho já a explicou em parte quando comentou o evento histórico do nascimento de Jesus, pois foi visto que o Espírito Santo possui ações diferentes do Pai e do Filho (s. 214, 6), pelo que já está subentendido que Espírito Santo não é, portanto, nem o Pai nem o Filho, e que, por isso, Deus é uma Trindade. No parágrafo 10, porém, o comentário acerca da crença no Espírito Santo resulta claramente numa reflexão trinitária. Primeiramente, nota-se que a consideração sobre a relação, por exemplo, entre o Espírito Santo e o Filho na concepção uterina de Maria, ou sobre a relação entre o Pai e o Filho encarnado, da qual se diz que o Pai é maior, deve ser diferente da consideração sobre “a própria Trindade” (*ipsa Trinitas*). Quanto à Trindade considerada nela mesma, Agostinho diz o seguinte: “Nessa Trindade, um não é maior ou menor do que o outro, não há nenhuma separação de operação, nenhuma dessemelhança de substância.”<sup>350</sup> Contudo, se “a Trindade é um único Deus” (*Trinitas unus Deus*), isso não deve ser entendido, porém, como se o Pai fosse o Filho e o Espírito Santo, como já foi visto pelos parágrafos 5 e 6. Por conseguinte, deve-se atentar, em segundo lugar, que para explicar o Espírito Santo nele mesmo é preciso perceber que se trata daquele que, conforme algumas expressões do *Evangelho segundo João*, “[...] “procede do Pai” [*Jo.*, 15:26], mas não é o Filho; que permanece “sobre o Filho” [*Jo.*, 1:32], mas não é o Pai do Filho; “que recebe” [*Jo.*, 16:14] do Filho, mas não é filho do Filho [...]”<sup>351</sup> A primeira expressão de João e a terceira se referem ao evento histórico do envio do Espírito Santo tanto pelo Pai quanto pelo Filho aos primeiros discípulos, que ocorreu após a ressurreição de Cristo<sup>352</sup>, enquanto que a segunda

<sup>349</sup> As passagens bíblicas que haviam sido utilizadas no *De uera religione* para concatenar as profecias do Juízo Final, do Inferno e do Reino dos Céus não são as mesmas do *Sermão 214*, pois se restringem ao *Novo Testamento* e são figuradas, de modo que a explicação dessas profecias é feita com termos diferentes, embora certamente possam ser submetidos à contraposição claro-escuro do *Sermão 214*, cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, li, 100 – liv, 106.

<sup>350</sup> s. 214, 10. “*In hac Trinitate non est aliud alio maius aut minus, nulla operum separatio, nulla dissimilitudo substantiae.*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 232).

<sup>351</sup> s. 214, 10. “[...] *de Patre procedentem, nec tamen filium; super Filium manentem, nec Filii patrem: de Filii accipientem, nec tamen Filii filium: sed Spiritum Patris et Filii, Spiritum Sanctum et ipsum Deum.*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 232). A utilização da expressão “que procede do Pai”, retirada do *Evangelho segundo João*, também aparece no *Símbolo Constantinopolitano* (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον), o que parece confirmar o conhecimento desse credo por parte de Agostinho.

<sup>352</sup> Conforme o *Evangelho segundo João*, o Espírito Santo, que procede do Pai e também recebe do que é o Filho, foi prometido por Jesus antes de sua crucificação (*Jo.*, 15:26-16:15), e o envio ocorreu depois da sua ressurreição (20:19-23), quando Cristo apareceu aos seus discípulos e disse: “Recebei o Espírito Santo” (20:22). “*Accipite Spiritum sanctum*” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, vol. III, p. 484). Isso foi feito para que o Espírito Santo desse testemunho de Cristo (*Jo.*, 15:26),



expressão se refere a um fato bem anterior, o batismo de Jesus, narrado não apenas no *Evangelho de João*, mas também nos outros três evangelhos<sup>353</sup>. Veja-se, portanto, como esses fatos fundamentam a crença no Espírito Santo, mas também a crença na Trindade.

No batismo de Jesus, o Espírito Santo desceu do céu sob forma de pomba e permaneceu sobre ele (*Jo.*, 1:32), o que já indica, portanto, que o Espírito Santo não é o Filho. Por outro lado, o Espírito Santo não é o Pai porque, quando Jesus disse profeticamente que o Espírito Santo seria dado aos apóstolos, o mesmo Jesus lhes disse que o Espírito Santo não somente procede do Pai, mas também é enviado pelo Filho (*Jo.*, 15:26), e por isso recebe do que é o Filho. Desse modo, se o Espírito Santo recebe do que é o Filho por ter sido enviado pelo Filho, e se recebe do que é o Pai por proceder do Pai, pode-se dizer que o “Espírito Santo é Espírito do Pai e do Filho” (*Spiritus Sanctus Patris et Filii Spiritus*; s. 214, 10)<sup>354</sup>, mas não que o Espírito Santo seja o Pai ou o Filho ou ambos. Por conseguinte, o evento histórico do batismo de Jesus narrado pelos quatro evangelhos, a profecia do envio do Espírito Santo e a sua realização, testemunhadas pelos primeiros apóstolos e transmitidas conforme a autoridade do *Evangelho segundo João*, são o fundamento da crença no Espírito Santo, mas também já servem, é evidente, para fundamentar e tornar mais compreensível a crença religiosa mais excelsa, a Trindade. Essas crenças, que fundamentam e tornam compreensíveis outras crenças, seguem claramente, portanto, o modo progressivo de compreensão de crenças religiosas proposto no *De uera religione* (vi, 13)<sup>355</sup>, e é por isso que no *Sermão 214*, no

---

convencesse o mundo a acerca da sua doutrina quanto ao pecado, à justiça e ao juízo (16:8), ensinasse toda a verdade e revelasse certos acontecimentos do futuro (16:13). Como se sabe, houve também um segundo envio do Espírito Santo ocorrido cinquenta dias depois da morte de Jesus, no dia da festa do Quinquagésimo dia (Pentecostes), e portanto depois que Cristo havia subido ao Céu no quadragésimo dia (*At.*, 1:1-2:4), de modo que Matias, o escolhido para recompor o número de doze discípulos, também recebesse o Espírito Santo. Esse envio será explorado por Agostinho no *De fide et symbolo* (ix, 19), cf. *infra*, cap. 3; na *Enarratio in Psalmo 1* (3), cf. *infra*, cap. 4; e na *Enarratio in Psalmo 7* (6), cf. *infra*, cap. 5.

<sup>353</sup> De acordo com o *Evangelho segundo João*, Deus havia revelado a João Batista que o homem sobre o qual descesse o Espírito Santo seria aquele destinado a batizar no próprio Espírito Santo, pois era o Filho de Deus, o que ocorreu quando João batizou Jesus, sob o qual viu descer do céu o Espírito Santo em forma de pomba e repousar sobre ele (*Jo.*, 1:32-34). Os outros três evangelistas acrescentam que no momento do batismo de Jesus ouviu-se uma voz que disse: “Tu és o meu Filho” (*Tu es Filius meus*; *Mc.*, 1:11; *Lc.*, 3:22), “Eis o meu Filho” (*Hic est Filius meus*; *Mt.*, 3:17). Agostinho nada fala sobre essa voz, tampouco que é a manifestação histórica de Deus Pai, o que talvez poderia ser um argumento a mais para a sua reflexão trinitária.

<sup>354</sup> Essa conclusão, que posteriormente foi chamada de “doutrina do *Filioque*” pelo fato de a expressão ter entrado definitivamente na tradução latina do *Credo Niceno-Constantinopolitano* entre o século VIII e XI, já estava presente, segundo Margerie (1998, p. 163), no *Anchoratus* (viii, lxvi-lxvii) de Epifânio de Salamina e em Cirilo de Alexandria (*Thesaurus*, 34), a qual, passando por Agostinho, foi aprovada dogmaticamente pelo Papa Leão, o grande, em 447.

<sup>355</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão.

próprio parágrafo 10, o autor frisa: “Ouvindo isso, crede para entender, de modo que, o que credes, possais entender fazendo progresso.”<sup>356</sup>

Com relação à nona proposição do símbolo, a crença na santa Igreja, trata-se de algo que decorre das profecias do Juízo Final e do Reino dos Céus, porque só podem provir da Igreja os santos que formarão o Reino dos Céus após o Juízo Final, razão pela qual se deve crer na santidade e na maternidade da Igreja: “Honrai, amai e pregai também a “santa Igreja”, a vossa mãe, do mesmo modo que a excelsa Jerusalém, a santa Cidade de Deus.”<sup>357</sup> Mas se a Igreja é santa porque dela sairão santos para o Reino do Céu, deve-se atentar, por outro lado, que nela também estão presentes homens maus, pois a separação definitiva entre uns e outros só ocorrerá no dia do Juízo Final (s. 214, 11). É verdade que certa separação já é perceptível no tempo devido à “disparidade de costume” (*disparilitas morum*) entre uns e outros; contudo, a Igreja “tolera” (*tolerat*) os maus durante o tempo para que ainda possam mudar de conduta. Portanto, é a crença nas profecias do Juízo Final e do Reino dos Céus que fundamenta, por sua vez, a crença na santidade da Igreja.

Além disso, a credibilidade dessa proposição do credo é aumentada pelo fato de que a Igreja se expandiu mundialmente, cuja fé, diz o autor, “frutifica e cresce no mundo todo” (*fructificat et crescit in uniuerso mundo*; s. 214, 11), conforme o dizer de Paulo (*Col.*, 1:6), que já pressentia a propagação mundial ocorrida no tempo de Agostinho. Deve-se crer ainda mais, portanto, que essa Igreja, que evidentemente é a católica, é a “Igreja do Deus vivo” (*Ecclesia Dei uiui*), a Igreja da fé no Cristo, daquele que ressuscitou e possibilitou aos homens a vida eterna no Reino dos Céus. Pois a Igreja é, por seu passado e por sua expansão no presente, a “coluna e sustentáculo da verdade” (*columna et firmamentum ueritatis*), conforme os dizeres de Paulo (*1Tm.*, 3:15). Portanto, assim como no *De uera religione*<sup>358</sup>, a crença na expansão mundial da Igreja revela-se fundamental, a qual serve novamente para consolidar a crença na divindade de Jesus Cristo, na sua história e nas suas profecias.

Quanto à remissão dos pecados, a décima proposição do símbolo, já foi visto que ela se deve ao fato do pecado original e que, por isso, ela é a finalidade da encarnação do Verbo de Deus, da paixão e, sobretudo, da crucificação de Jesus Cristo (s. 214, 2-3), pois só Deus

<sup>356</sup> s. 214, 10. “*Hoc audiendo credite, ut intellegatis; ut quod creditis, intellegere proficiendo ualeatis.*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 232). A primeira oração desse período pode ser uma referência a *Isaias*, 7:9, segundo a *Versão dos Setenta*, versículo que é citado no *De fide et symbolo*, cf. *infra*, cap. 3.

<sup>357</sup> s. 214, 11. “*Sanctam quoque Ecclesiam, matrem uestram, tamquam supernam Hierusalem sanctam ciuitatem Dei, honorate, diligite, praedicate.*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 232).

<sup>358</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, iii, 4-5; vii, 12; xxv, 47.

poderia demonstrar tanta bondade e humildade a ponto de anular “as muitas e diversas coisas que a presunção humana contém”<sup>359</sup>. No parágrafo 11, porém, a remissão dos pecados também é concatenada à crença na santa mãe Igreja, bem como às profecias do Juízo Final e do Reino do Céus. Pois se a Igreja é mãe, uma vez que tolera os maus temporariamente até o dia do Juízo Final, para que à sua imitação abandonem os pecados e sigam os bons costumes, e se é santa, já que lhe foi prometida a transformação em Reino dos Céus, então a remissão dos pecados, iniciada pela encarnação, paixão e crucificação do Filho de Deus, continua “na Igreja” (*in ecclesia*). De fato, embora Jesus tenha sido crucificado e morto uma única vez, a remissão dos pecados não poderia ser um fato pontual, isto é, o perdão dos pecados cometidos antes e durante a morte de Jesus. Todos os pecados que se sucederam à crucificação também podem ser perdoados pela mesma remissão divina, mas na Igreja, pois a Igreja recebeu historicamente de Cristo, por meio do apóstolo Pedro, “as chaves do Reino dos Céus” (*Mt.*, 16:19)<sup>360</sup>, de modo que tudo o que Igreja liga ou desliga na terra será ligado ou desligado nos Céus. É por isso, de fato, que se crê que a Igreja recebeu de Cristo as chaves do Reino dos Céus, “[...] de modo que nela, pelo sangue de Cristo, operando o Espírito Santo, ocorra a remissão dos pecados.”<sup>361</sup> Quanto à operação do Espírito Santo, isso se entende facilmente, pois Cristo não somente deu as chaves do Reino dos Céus à Igreja, mas também o Espírito Santo para que este a santificasse, como já foi explicado pela profecia e pela realização histórica do envio do Espírito Santo aos apóstolos (*s. 214*, 10).

Por fim, quanto à última proposição do símbolo utilizado no *Sermão 214*, a saber, a ressurreição da carne, essa crença já foi em parte explicada pela profecia do Juízo Final, pois aqueles que forem absolvidos receberão a “ressurreição de vida” (*Jo.*, 5:29), ou seja, viverão no Reino dos Céus. A ressurreição da carne também já se tornou mais compreensível pela crença na remissão dos pecados na Igreja, pois os homens que tiverem seus pecados perdoados na Igreja já estão quase como redivivos para o Reino dos Céus: “Nessa Igreja, reviverá a alma, a qual tinha sido morta pelos pecados, de modo que conviva com Cristo, por cuja graça nos tornamos salvos.”<sup>362</sup> Contudo, a ressurreição da carne é mais complexa do que

<sup>359</sup> “*multa et diuersa continens humana praesumptio*” (*s. 214*, 9).

<sup>360</sup> “[...] *clauēs [...] regni caelorum [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 232).

<sup>361</sup> *s. 214*, 11. “[...] *ut in illa per sanguinem Christi, operante Spiritu Sancto fiat remissio peccatorum*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 232).

<sup>362</sup> *s. 214*, 11. “*In hac Ecclesia reuiuiscet anima, quae mortua fuerat peccatis, ut conuiuificetur Christo, cuius gratia sumus salui facti.*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 232). Que a alma esteja como que morta, talvez se trate de uma referência à consequência do pecado original, mas isso não pode ser afirmado com certeza. No *De uera religione*, porém, a concatenação do evento histórico do pecado original com a profecia da

aquilo que foi acima explicado por meio de outras crenças. Em primeiro lugar, o termo “carne” (*caro*) deve ser entendido como “corpo”, pois a autoridade de Paulo indica que no Céu o “corpo corruptível” (*corpus corruptibile*), isto é, a “carne mortal” (*caro mortalis*), tornar-se-á um “corpo espiritual” (*corpus spiritale*; *1Cor.*, 15:53). E, em segundo lugar, o corpo ressuscitará espiritual porque receberá, novamente segundo Paulo, a “inocorrutibilidade” (*inocorrutio*) e a “imortalidade” (*immortalitas*).

Esses são, portanto, os pormenores que a autoridade Paulo revelou profeticamente sobre a ressurreição da carne, e que por isso são dignos de crença. Contudo, não se trata propriamente de uma profecia de Paulo, pois isso já havia sido prometido pelo próprio Cristo. Quando Jesus predisse que o templo de Jerusalém seria destruído (*Lc.*, 21:5-24)<sup>363</sup>, ele também havia dito aos seus discípulos: “Nem mesmo um cabelo da vossa cabeça se perderá”<sup>364</sup>. Ora, isso é interpretado por Agostinho como uma promessa de ressurreição corporal a todos os cristãos: “[...] pensai antes o quanto valeis. Pois o que de nós pode ser desdenhado por nosso Redentor, se o cabelo daqueles ele não pode desdenhar?”<sup>365</sup>

O motivo principal para se crer na profecia da ressurreição dos corpos é, porém, o fato de que o próprio Filho de Deus, para possibilitar ao homem a ressurreição corporal para a vida eterna no Reino dos Céus, assumiu um corpo humano e sofreu também ele a morte corporal, mas para vencê-la com a ressurreição do seu corpo:

[...] de que modo duvidaremos que à nossa alma e carne será dada a vida eterna, se quem assumiu por nós tanto a alma quanto a carne, em que morreu, depositou-a quando morreu e a retomou, para que a morte não fosse temida?<sup>366</sup>

Portanto, a ressurreição da carne deve ser parte, sem dúvida, da “fé cristã, católica e apostólica” (*christiana, catholica, apostolica fides*). A exortação moral, ainda que breve, é clara: tal fé só se conserva “tendo sido expulsa a infidelidade” (*infidelitate depulsa*), e é por isso que o símbolo é fundamental. Pelo símbolo “se reconhece o cristão fiel” (*christianus*

---

ressurreição da carne aparece claramente duas vezes, cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xii, 23-25; xx, 39 – xxii, 43.

<sup>363</sup> A mesma profecia se lê em outros dois livros: *Mt.*, 24:1-28; *Mc.*, 13:1-23.

<sup>364</sup> “[...] Capillus capitis uestri non peribit [*Lc.*, 21:18] [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 234).

<sup>365</sup> *s. 214*, 12. “*Quid enim nostrum a Redemptore nostro contemni potest, quorum capillus contemni non potest?*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 234).

<sup>366</sup> *s. 214*, 12. “[...] *quomodo dubitabimus quod animae et carni nostrae uitam sit daturus aeternam, qui pro nobis animam et carnem et suscepit in qua moreretur, et posuit cum moreretur, et recepit ne mors timeretur?*” (SANT’AGOSTINO, 1984a, p. 234).

*fidelis*), pois nele está contida a fé de uma “irmandade” (*societas*), a qual, se é católica, é porque está fundamentada nos apóstolos e, acima de tudo, no próprio Cristo.

Explicadas todas as crenças do símbolo subentendido no *Sermão 214*, que são as mesmas do *Antigo Credo Romano*, pode-se concluir, sem dúvida, que nesse sermão se encontra uma fundamentação histórico-profética bem definida e bastante satisfatória, até mesmo cronológica, quando possível<sup>367</sup>, da religião trinitária que é o cristianismo professado pela Igreja católica, fundamentação que já havia sido proposta, mas não realizada, no *De uera religione* (vii, 13), como foi visto na Apresentação da questão. Encontra-se no *Sermão 214*, de fato, o que falta ao *De uera religione*: uma lista bem definida de fatos e profecias que, pela cooperação da razão com a autoridade, visa claramente fundamentar a religião, inclusive com uma ampla justificação histórico-profética da crença na Trindade e com uma concatenação mais estreita entre as crenças mais importantes e a fé na Igreja católica e em sua expansão mundial.

De fato, nota-se no *Sermão 214* um esforço para articular cada um dos eventos históricos e profecias que fundamentam o credo católico, mas, como foi mostrado, algumas ligações entre fatos e/ou profecias são mais estreitas do que outras. Ao recapitular cada uma dessas ligações ou etapas de concatenação, percebe-se que podem ser divididas em sete principais.

Em primeiro lugar, os eventos históricos da encarnação do Filho de Deus e da remissão dos pecados por Cristo são considerados meios divinos pelos quais o homem, perdido e afastado de Deus por causa do acontecimento do pecado original, pode ser salvo (*s. 214, 6*).

Em segundo lugar, a encarnação divina, pela qual se constata que Cristo é tanto homem quanto Deus, é concatenada com o nascimento de Jesus, pelo qual se vê que a sua humanidade está expressa na concepção uterina e no parto de sua mãe Maria, enquanto que sua divindade está indicada pelo fato de que Maria continuou virgem graças à santificação do Espírito Santo, pois trata-se de um sinal de que o Verbo de Deus é inviolável, eterno, gerado de Deus Pai (*s. 214, 6*). E para novamente mostrar a divindade e a humanidade de Jesus Cristo, Agostinho procura demonstrar que a encarnação divina não está em contradição com a história de Jesus, de modo que, se Cristo sofreu, morreu e foi sepultado como um homem, foi

<sup>367</sup> Note-se, sobretudo, a concatenação cronológica do fato do pecado original com os fatos da história de Jesus, mas também a ligação entre o envio do Espírito Santo aos apóstolos e a crença na santidade da Igreja, na remissão dos pecados na Igreja e na ressurreição dos mortos.

para ressuscitar a si próprio, aparecer aos discípulos como vencedor da morte e subir aos Céus junto ao Pai (s. 214, 7-8).

Em terceiro lugar, a profecia do Juízo Final está ligada à profecia da ressurreição dos justos para o Reino dos Céus e à profecia da ressurreição de condenação para o Inferno, pois uma vez que se crê na primeira, e como todo juízo visa separar o justo do injusto, a consequência é que também as outras duas profecias são dignas de crença (s. 214, 9).

Em quarto lugar, o fato de Jesus ter sido batizado é concatenado à profecia e à realização histórica do envio do Espírito Santo porque tudo isso é testemunho de que o Espírito Santo é Deus, não como sendo o Filho ou o Pai, mas na Trindade divina (s. 214, 10).

Em quinto lugar, as profecias do Juízo Final e do Reino dos Céus fundamentam a crença na santidade da Igreja, pois se é possível que certos homens sejam justificados no Juízo Final e ressuscitados para viver santamente no Reino dos Céus, é porque tal santidade já se inicia na Igreja fundada por Cristo. Isso ocorre principalmente porque a crença na santa Igreja está ligada ao evento histórico da remissão dos pecados: como Cristo concedeu as chaves do Reino dos Céus à Igreja por meio do apóstolo Pedro, isso significa que a divina remissão dos pecados não cessou no momento em que Cristo absolveu os pecados dos homens quando aceitou sofrer e morrer injustamente na cruz, mas que tal remissão continua na Igreja, quando essa perdoa os novos pecadores e espera ter os seus próprios pecados absolvidos graças à mesma remissão divina e à ação do Espírito Santo que lhe foi enviado, até o dia do Juízo Final, com vistas ao Reino dos Céus (s. 214, 11).

Em sexto lugar, a concatenação entre as profecias do Juízo Final e do Reino dos Céus como motivo de credibilidade da santidade da Igreja é reforçada pelo acréscimo de um fato presente, a saber, o crescimento da Igreja pelo mundo todo, em virtude do qual é chamada justamente de “católica” (s. 214, 11).

Em sétimo e último lugar, nota-se que a profecia da ressurreição da carne está intimamente ligada aos eventos históricos da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus, pois se é crível que o próprio Deus tenha assumido um corpo humano e depois da morte o tenha ressuscitado, também é crível que os justos terão seus corpos ressuscitados e transformados quando forem encaminhados por Cristo ao Reino dos Céus (s. 214, 12).

Contudo, embora todas essas associações entre eventos históricos e/ou profecias formem uma concatenação geral que fundamenta de modo bastante satisfatório a religião católica, observa-se mais uma vez que não foi explorada a manifestação do Pai, pela sua voz,

no batismo de Jesus, como se lê em alguns evangelhos<sup>368</sup>, o que seria mais uma prova de que o Filho não é o Pai nem o Espírito Santo, e que por isso Deus é Trindade. Ademais, no *Sermão 214* não foram abordados alguns fatos e profecias que haviam sido sugeridos já no *De uera religione* como fundamentais. De fato, não foi mencionada nenhuma profecia do *Antigo Testamento* acerca da vinda do Messias, isto é, da encarnação do Filho de Deus<sup>369</sup>, mas isso aparecerá logo depois em outro comentário agostiniano sobre o credo, o *De fide et symbolo*, como será visto no capítulo seguinte. Além disso, nada foi dito sobre alguns feitos de Jesus, como seus ensinamentos e milagres, e pouco se falou da humildade que ele quis transmitir não somente ao aceitar o julgamento de Pilatos, mas também ao desprezar as riquezas, as honras, o casamento e a prole, comportamento que explica melhor, como se vê no *De uera religione*<sup>370</sup>, o motivo pelo qual Deus se encarnou na alma e no corpo de um homem, a fim de possibilitar a reparação da natureza humana corrompida pelo pecado, na medida em que era preciso ensinar aos homens a conduta de vida que conduz ao Reino dos Céus e que os livra da punição do Inferno no dia do Juízo Final.

Todavia, o que falta ao *Sermão 214* pode ser visto em parte no *De fide et symbolo*, em parte na *Enarratio in Psalmo 1* e na *Enarratio in Psalmo 7*, como se pretende demonstrar nos próximos capítulos. De fato, nesses escritos podem ser observadas não somente a concatenação entre os eventos históricos e as profecias fundamentais vistas no *Sermão 214*, mas também a sua ligação com certas profecias do *Antigo Testamento* referentes à encarnação divina, bem como a vários feitos históricos de Jesus Cristo.

<sup>368</sup> *Mt.*, 3:13-17; *Mc.*, 1:9-11; *Lc.*, 3:21-22.

<sup>369</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xvii, 33.

<sup>370</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xv, 30-32.

### 3 História e profecia no *De fide et symbolo*

O *De fide et symbolo* não é exatamente uma prédica, mas contém vários resquícios oratórios, pois foi escrito com base em uma “discussão” (*disputatio*) proferida por Agostinho diante dos bispos que estavam em Hipona para o Concílio Plenário da África, como ele próprio lembra em suas *Retractationes*:

Naquele mesmo tempo, como presbítero, discuti sobre a fé e o símbolo diante dos bispos que me mandaram fazer isso, os quais realizavam o Concílio Plenário de toda a África em Hipona Régia. Discussão que passei a um livro por causa de algumas pressões daqueles amigos que nos amavam com maior zelo.<sup>371</sup>

Pelo próprio título do tratado, portanto, espera-se encontrar nessa obra uma concatenação dos eventos históricos e das profecias que fundamentam a religião, conforme a proposta do *De uera religione* (vi, 13), e de forma ainda mais ampla do que aquela vista pelo *Sermão 214*.

#### 3.1 Data e local

Como Agostinho informa nas *Retractationes* que o *De fide et symbolo* foi escrito com base em seu pronunciamento, como presbítero, num concílio de bispos africanos ocorrido em Hipona, é bastante provável que o livro tenha sido composto no mesmo ano. Como esse concílio foi realizado no final de 393<sup>372</sup>, pode-se dizer com grande probabilidade que se trata de um escrito do final do mesmo ano.

<sup>371</sup> *Retractationes*, I, xvii. “*Per idem tempus coram episcopis hoc mihi iubentibus, qui plenarium totius Africae concilium Hipponae Regio agebant, De fide ac Symbolo presbyter disputavi. Quam disputationem nonnullis eorum qui nos familiariter diligebant studiosissime instantibus in librum contuli [...]*” (SANT’AGOSTINO. *Le ritrattazioni*. Roma: Città Nuova, 1994 [Testo latino dell’Edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum], p. 100). Para um resumo dos principais cânones desse concílio, cf.: POUJOLAT, 1846, p. 208-9. Sobre o *De fide et symbolo*, cf. MUNÓZ-ALONSO, 1943; REAL MONTES, 1984; FENECH, E. Augustine’s *De Fide et Symbolo*, *Augustinian Panorama*, Valletta (Malta), 1987, Augustinian Institute for Patristic Studies, n. 4, pp. 61-82; MEIJERING, E. P. *St. Augustine: “De fide et symbolo”*. Amsterdã: Gieben, 1987; BASEVI, C. Introducción: La fe y el Símbolo de los Apóstoles. In: SAN AGUSTÍN. *Obras completas de San Agustín, XXXIX: Escritos varios (1º)*. Madrid: Ed. Católica, 1988, pp. 367-383; FERRISI, P. A. La resurrezione della carne nel ‘De fide et symbolo’ di S. Agostino. *Augustinianum*, Roma, 1993, Istituto patristico Augustinianum, vol. 33, pp. 213-232; PIERETTI, A. Introduzione particolare. In: ID., 1995b, SALA, R. El discurso trinitario de San Agustín en ‘De fide et symbolo’, *Estudio Agustiniiano*, Valladolid, 1996, Editorial Agustiniiano, vol. 31, pp. 187-244; CIPRIANI, N. La presencia de Mario Victorino en la reflexión trinitaria de san Agustín, *Augustinus*, Madrid, 2011, Ed. Augustinus, vol. 56, pp. 459-511.

<sup>372</sup> No dia 3 de dezembro segundo Brown (Tabela cronológica B. In: ID., 2005[c1967]); no dia 8 de outubro segundo Pieretti (1995b, pp. 243-250, esp. p. 245).



Quanto ao local, como o discurso de base foi proferido em Hipona, é muito provável que Agostinho tenha escrito o tratado na mesma cidade, atendendo assim o pedido dos seus amigos mais próximos, ou seja, seus confrades da comunidade católica de Hipona.

### 3.2 Valor filosófico-religioso

Antes de comentar a concatenação agostiniana dos fatos e das profecias que aparecem no *De fide et symbolo*, é imprescindível identificar o símbolo ali subentendido.

Munõz Alonso<sup>373</sup>, que ensaiou uma reconstrução do credo do *De fide et symbolo*, relata que os estudiosos De Groot<sup>374</sup> e Caspari<sup>375</sup> sustentaram, talvez com a adesão de Denzinger<sup>376</sup>, que o credo do *De fide et symbolo* é a *Confissão de Milão*<sup>377</sup>, a qual Agostinho teria ouvido na própria cidade de Milão e da boca do bispo Ambrósio<sup>378</sup>, enquanto que Restrepo<sup>379</sup>, por sua vez, procurou refutar tal identificação. Pieretti<sup>380</sup> reporta que Meijering<sup>381</sup> defende, por sua vez, que no *De fide et symbolo* é mais provável que o *Antigo Credo*

<sup>373</sup> MUNÕZ ALONSO, 1943, p. 13. A sua reconstrução do credo subentendido no *De fide et symbolo*, assim como a reconstrução de Heurtley (1858, p. 36-7), coincide substancialmente com a nossa, exposta no Quadro 2, abaixo.

<sup>374</sup> DE GROOT, I. F. *Conspectus Historiae Dogmatum: ab aetate PP. Apostolicorum usque ad saec. XIII*. Roma: Universitas Gregoriana, 1931[1930], 2ed., vol. I, p. 298.

<sup>375</sup> CASPARI, C. P. *Alte und Neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*. Christiania: Mallings, 1866.

<sup>376</sup> DENZINGER, B. U. *Enchiridion Symbolorum*. Friburgo da Brisgóvia: Herder, 1932[1913], n. 4.

<sup>377</sup> Heurtley reconstruiu a *Confissão de Milão* por meio do *De sacramentis* de Ambrósio, do seguinte modo: “*Interrogatus es,*

1. *Credis in Deum Patrem Omnipotentem?*

*Dixisti, Credo:*

*(et mersisti, hoc est, sepultus es.)*

*Iterum interrogatus es,*

2. *Credis in Dominum nostrum, Iesum Christum,*

4. *Et in crucem eius?*

*Dixisti, Credo:*

*(et mersisti: ideo et Christo es consepultus.)*

*Tertio interrogatus es,*

8. *Credis et in Spiritum Sanctum?*

*Dixisti, Credo:*

*(Tertio mersisti, ut multiplicem lapsum superioris aetatis absolueret trina confessio.)”* (HEURTLEY, 1858, p. 109).

Heurtley considera que o *De sacramentis* é um escrito genuíno de Ambrósio, sobretudo por causa de sua simplicidade, ao contrário de alguns estudiosos que o dataram do século VII ou VIII (ID., *ib.*, p. 105).

<sup>378</sup> Cf. *Confessiones*, IX, vi, 14 – vii, 15.

<sup>379</sup> RESTREPO, F. *San Agustín: sus métodos catequísticos, sus principales catequesis*. Madrid: Nieto y compañía, 1921.

<sup>380</sup> PIERETTI, 1995b, p. 245.

<sup>381</sup> MEIJERING, 1987, pp. 11-12 *apud* PIERETTI, 1995b, p. 245.

*Romano*<sup>382</sup> tenha sido utilizado, mais do que a *Confissão de Milão*. É dessa mesma opinião o próprio Pieretti<sup>383</sup>, embora considere possível que Agostinho tenha “presente” não somente a *Confissão de Milão*, mas também o *Símbolo Africano*, este que Meijering havia descartado pelo fato de possuir a expressão *creator uniuersorum* (“criador de todas as coisas”) e proposições referentes à descida de Cristo aos Infernos e à crença na vida eterna, as quais não aparecem no credo do *De fide et symbolo*.

Ora, a identificação com a *Confissão de Milão* parece inadequada em virtude da reconstrução feita por Heurtley, acima citada. Por conseguinte, torna-se mais provável a hipótese de que a origem do símbolo do *De fide et symbolo* seja, como no *Sermão 214*<sup>384</sup>, o *Antigo Credo Romano*, o que pode ser reforçado pela seguinte comparação:

<i>Antigo Credo Romano</i> (HEURTLEY, 1858, p. 30)	Símbolo subentendido no <i>f. et symb.</i>	Tradução do símbolo do <i>f. et symb.</i>
[1] <i>Credo in Deum Patrem omnipotentem;</i>	[1] <i>Credentes in Deum Patrem omnipotentem (f. et symb., ii, 3)</i>	[1] Credo em Deus Pai onipotente
[2] <i>Et in Christum Iesum Filium eius unicum, Dominum nostrum;</i>	[2] [ <i>Credimus etiam</i> ] <sup>385</sup> <i>in Iesum Christum Filium Dei, [Patris unigenitum, id est]</i> <sup>386</sup> <i>unicum, Dominum nostrum (iii, 3)</i>	[2] [Cremos também] em Jesus Cristo, Filho de Deus, [unigêntio do Pai, isto é,] único, Senhor nosso
[3] <i>Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine;</i>	[3] [ <i>credentes in eum Dei Filium] qui natus est per Spiritum Sanctum ex Virgine Maria (iv, 8)</i>	[3] [crendo naquele Filho de Deus] que nasceu pelo Espírito Santo da virgem Maria
[4] <i>crucifixus est sub Pontio Pilato et sepultus;</i>	[4] [ <i>Credimus itaque in eum qui] sub Pontio Pilato crucifixus est, et sepultus (v, 11)</i>	[4] [Cremos assim também naquele que] sob Pôncio Pilatos foi crucificado e sepultado
[5] <i>Tertia die resurrexit a mortuis;</i>	[5] [ <i>Credimus etiam illum] tertio die resurrexisse a mortuis (v, 12)</i>	[5] [Cremos também que ele] no terceiro dia ressuscitou dos mortos

<sup>382</sup> Esse credo já foi visto no cap. 2, *supra*.

<sup>383</sup> ID., *ib.*, loc. cit.

<sup>384</sup> Cf. *supra*, cap. 2.

<sup>385</sup> As expressões entre colchetes, que indicam o ato de crença, demonstram que o predicado que se segue certamente fazia parte do símbolo utilizado por Agostinho, e por essa razão são citadas no quadro. Note-se que todas as crenças desse símbolo, entre outras, aparecem justapostas na “fé católica que brevemente deve ser explicada” (*catholica fides breuiter explicanda est*) segundo o *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus* (i, 1 – i, 4), obra do mesmo ano do *De fide et symbolo*, cf. Brown (Tabela cronológica B. In: ID., 2005[c1967]).

<sup>386</sup> O termo “*unigenitum*”, mais do que “*unicum*”, traduz melhor o peso conceitual que a palavra “*μονογενῆ*” (“único” ou “unigênto”) adquiriu com os símbolos dos concílios de Niceia e de Constantinopla, pois neles se lê que o Filho é dito “*γεννηθέντα μονογενῆ*” (“gerado único” ou “gerado unigênto”), de modo que é, segundo uma expressão do *Símbolo Constantinopolitano*, “*οὐ ποιηθέντα*” (“não criado”). Além disso, é interessante notar que “*unigenitum*” provavelmente não fazia parte do símbolo utilizado por Agostinho, pois ele imediatamente teve que explicá-lo pelo termo mais familiar, “*unicum*”. Outros dois vestígios do *Credo Niceno* no *De fide et symbolo* são as expressões utilizadas no parágrafo 6: “*Deus de Deo, Lumen de Lumine*” (“Deus de Deus, Luz da Luz”).

[6] <i>Ascendit in caelos; sedet ad dexteram Patris;</i>	[6] [ <i>Credimus</i> ] <i>in caelum ascendisse...</i> (vi, 13) [ <i>Credimus etiam</i> ] <i>quod sedet ad dexteram Patris</i> (vii, 14)	[6] [Cremos] que subiu ao céu... [Cremos também] que está sentado à direita do Pai
[7] <i>Inde uenturus est iudicare uiuos et mortuos;</i>	[7] [ <i>Credimus etiam</i> ] <i>inde uenturum [conuenientissimo tempore,] et iudicaturum uiuos et mortuos</i> (viii, 15)	[7] [Cremos também] que de lá há de vir [no tempo mais conveniente] e julgar os vivos e os mortos
[8] <i>Et in Spiritu Sancto;</i>	[8] [ <i>adiungitur confessioni nostrae, ad perficiendam fidem quae nobis de Deo est,</i> ] <i>Spiritus Sanctus</i> (ix, 16)	[8] [é acrescentado à nossa confissão, para aperfeiçoar a nossa fé a respeito de Deus,] o Espírito Santo
[9] <i>Sanctam ecclesiam;</i>	[9] [ <i>Credimus et in</i> ] <i>sanctam Ecclesiam [ , utique catholicam</i> <sup>387</sup> ] (x, 21)	[9] [Cremos também na] santa Igreja [, certamente a católica]
[10] <i>Remissionem peccatorum;</i>	[10] [ <i>credimus et</i> ] <i>remissionem peccatorum</i> (x, 22)	[10] [cremos também na] remissão dos pecados
[11] <i>Carnis resurrectionem.</i>	[11] [ <i>credimus et in</i> ] <i>carnis resurrectionem</i> (x, 23)	[11] [cremos também na] ressurreição da carne
[12] * * * [ <i>Vitam aeternam</i> ] (?) <sup>388</sup>	[12] [ <i>aeterna uita</i> ] (?) <sup>389</sup> (x, 24)	[12] [vida eterna] (?)

Quadro 2 – Comparação do *Antigo Credo Romano* com o credo do *De fide et symbolo*

O que se pode concluir, portanto, é que o credo subentendido no *De fide et symbolo* parece ser, segundo a probabilidade maior, o *Antigo Credo Romano*, ou pelo menos uma derivação direta dele. Além disso, que Agostinho tenha em mente, embora não como texto de base, a *Confissão de Milão* e algum símbolo africano, assim como os símbolos *Niceno* e *Constantinopolitano*, trata-se de algo que evidentemente se pode aceitar e até mesmo defender, como será visto depois.<sup>390</sup>

O mais importante com relação à fundamentação histórico-profética da religião, porém, é o próprio comentário agostiniano acerca do credo. Em comparação com o *Sermão 214*, a concatenação de fatos e profecias no *De fide et symbolo* é bastante parecida, em alguns

<sup>387</sup> Para Heurtley (1858, p. 37, n. 9), “*catholicam* é evidentemente um comentário de santo Agostinho” (*Catholicam is evidently St. Augustine's comment*). Segundo Schaff, o uso agostiniano desse adjetivo é derivado do *Credo Niceno* e de formas orientais mais antigas (SCHAFF, 1876, vol. I, p. 22, nota 29), o que parece bastante provável, pois *καθολικὴν* aparece no *Símbolo Constantinopolitano*.

<sup>388</sup> Cf. *supra*, cap. 2.

<sup>389</sup> O sinal (?) indica que essa expressão, por ser a única que não se liga a um verbo indicador de crença, como bem observou Heurtley (1858, p. 38), provavelmente não fazia parte do símbolo implícito no *De fide et symbolo*, embora apareça na carta de Marcelo que, como foi visto, é um testemunho do *Antigo Credo Romano*, cf. *supra*, cap. 2. Para Heurtley (*ib.*, loc. cit.), “[...] o assunto da “vida eterna” está referido, mas está referido apenas indiretamente [...]”, e por isso ele afirma que “O credo do *De fide et symbolo* parece certamente ter terminado com “*carnis resurrectionem*”, o 11º artigo.” A mesma indicação de dúvida aparece em Munõz Alonso (1943, p. 10).

<sup>390</sup> Quanto aos símbolos dos primeiros concílios de Niceia e de Constantinopla, cf. *supra*. O mesmo uso foi verificado no *Sermão 214*, cf. *supra*, cap. 2.

casos mais abrangente, mas em outros menos pormenorizada, como será visto. Por outro lado, quanto a argumentos puramente racionais ou associados à autoridade bíblica, esses são mais numerosos em relação àqueles do *Sermão 214*, o que pode ser explicado, em parte, pelo fato de que um tratado geralmente é mais extenso do que um sermão destinado à assembleia dos fiéis. Por conseguinte, seja pela pura razão, seja pela cooperação da razão com a autoridade, principalmente quando são utilizados eventos históricos e profecias, veja-se como pode ser analisada, comentada e interpretada a argumentação do *De fide et symbolo*.

Quanto à primeira proposição do símbolo, novamente não se encontra nenhuma reflexão sobre a manifestação histórica de Deus Pai com sua voz no batismo de Jesus, lacuna que já havia sido percebida no *Sermão 214*.<sup>391</sup> A argumentação inicial do *De fide et symbolo* é, aliás, bastante semelhante àquela do *Sermão 214*, embora bem mais curta. No começo de ambas, o versículo da *Epístola aos Romanos* (10:10) é utilizado para justificar o benefício geral do símbolo: crendo com o coração, obtém-se a justiça, confessando com a boca, recebe-se a salvação. O mais interessante, porém, é que em ambos os escritos a cooperação da razão com a autoridade bíblica<sup>392</sup> possibilita a refutação daqueles que dizem, como os maniqueus<sup>393</sup>, que a matéria informe não foi criada por Deus Pai onipotente.

Já a reflexão sobre o Filho de Deus no *De fide et symbolo*, motivada pela recomendação de Isaías citada no parágrafo 1 e que já havia aparecido implicitamente no *Sermão 214* (10), “Se não crerdes, não compreenderéis”<sup>394</sup>, a identificação bíblica entre o Verbo de Deus e Jesus Cristo é muito mais rápida do que no *Sermão 214* (5): se no *Evangelho segundo João* o Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram criadas (*Jo.*, 1:3), é chamado de “Verdade” (*Veritas*; *Jo.*, 14:6), e se a autoridade de Paulo também o chama de “Virtude e Sabedoria de Deus” (*Virtus et Sapientia Dei*; *1Cor.*, 1:24), expressões que são

<sup>391</sup> No *Sermão 214*, há uma referência ao batismo de Jesus que serve de reflexão sobre o Espírito Santo, mas não sobre o Pai, cf. *supra*, cap. 2.

<sup>392</sup> Como foi visto no capítulo anterior, no *Sermão 214* (1-4) a autoridade do *Gênesis* está sem dúvida implicada em toda a reflexão racional proposta por Agostinho, e um dos objetivos é, aliás, conciliá-la com a autoridade do *Salmo 134* (6), cf. *s.* 214, 4. No *De fide et symbolo* (ii, 2), pode-se dizer também que o raciocínio de Agostinho implica a adesão à autoridade do *Gênesis*, procurando conciliá-la com mais uma autoridade, à do livro da *Sabedoria* (11:18).

<sup>393</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a *Gn. adu. Man.*, I, vi, 10. Assim como no *De Genesi aduersus Manichaeos*, no *De fide et symbolo* (iv, 7) aparece a opinião daqueles que, como os maniqueus, consideram que existe uma *natura* contrária a Deus, como, por exemplo, o mal (cf. *supra*, referente a *mor.*, II, ii, 2). A refutação de Agostinho consiste em argumentar que, se Deus é aquele que é, segundo o significado do nome hebraico “Javé”, então contrário a Deus é apenas o que não é, ou seja, nada.

<sup>394</sup> *Is.*, 7:9, segundo a tradução da *Vetus Latina*, derivada do grego da *Versão dos Setenta*. “[...] Nisi credideritis, non intellegitis [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 254).

utilizadas para designar Jesus Cristo<sup>395</sup>, então se deve entender que o Verbo de Deus é Jesus Cristo (*f. et symb.*, ii, 3).<sup>396</sup>

Quanto à tentativa de compreensão da geração do Filho pelo Pai, nota-se, como no *Sermão 214*, a explicação de que o Verbo ou a Palavra de Deus não é um som, mas o meio imutável pelo qual “o Pai se dá a conhecer” (*innotescit Pater; f. et symb.*, iii, 3). No *De fide et symbolo*, porém, o esforço de compreensão da geração divina passa pela sua comparação com o ato de alguém que deseja mostrar “plenamente” (*penitus*) o seu próprio intelecto pelas palavras ou outros meios: embora o homem não seja capaz de realizar essa comunicação perfeita, isso já torna mais compreensível a crença de que Deus, sendo superior a tudo, “[...] gerou aquele que é si próprio [...]”<sup>397</sup>, o divino Filho, pois assim o Pai “[...] quis e pôde se mostrar verdadeiramente às almas [...]”<sup>398</sup> É pela autoridade de Paulo (*Fl.*, 2:6)<sup>399</sup>, porém, que a razão não pode deixar de crer que o Pai gerou o Filho que lhe é “igual”, o qual, como diz Agostinho, “[...] não é desigual ao Pai, ou seja, menor em algo [...]”<sup>400</sup> Isso não significa, porém, que o Filho seja “o mesmo” (*idem*) que o Pai, como defenderam alguns<sup>401</sup>, pois se o Verbo está junto de Deus (*Jo.*, 1:1), ou seja, está junto do Pai, então ambos não são o mesmo, mas iguais.<sup>402</sup> É por isso que estão ainda mais equivocados aqueles que consideram o Filho

<sup>395</sup> O evangelista João descreve um diálogo de Jesus com uma samaritana, a quem este diz: “[...] “Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai senão por mim.” (*Jo.*, 14:6). “*Ego sum uia, et ueritas, et uita. Nemo uenit ad Patrem, nisi per me.*” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, vol. III, p. 458). Na *Primeira epístola aos coríntios*, Paulo argumenta que Cristo é a Virtude (isto é, o Poder) e a Sabedoria de Deus porque a crença no “Cristo crucificado” (*Christum crucifixum; 1Cor.*, 1:22, segundo a tradução da *Vulgata*) era para os judeus um escândalo e, para os gregos, uma loucura, na medida em que os primeiros pediam milagres e os últimos sabedoria, sem perceberem, porém, que a Virtude e a Sabedoria de Deus, que é Cristo, é mais forte e mais sábia do que os homens (*1Cor.*, 1:22-24).

<sup>396</sup> No *Sermão 214*, a identificação entre o Filho de Deus e Jesus Cristo é feita em quatro etapas, como foi visto, mas a ligação final ocorre por meio da autoridade de outra carta paulina, a *Epístola aos filipenses* (2:5-7), cf. *supra*, cap. 2. Quanto ao mesmo assunto no *De uera religione*, cf. *supra*, Apresentação da questão. Numa obra anterior a esses escritos, o *De Genesi aduersus Manichaeos* (I, ii, 3), Agostinho explica a passagem “No Princípio Deus fez o céu e a terra” (“*In principio fecit Deus coelum et terram*”; *Gn.*, 1:1) identificando imediatamente tal princípio a Cristo, pois se Jesus disse ser o “*Principium*” (*Jo.*, 8:25), então Cristo é o *Verbum* de Deus que, “junto do Pai” (*apud Patrem*), criou todas as coisas (*Jo.*, 1:3).

<sup>397</sup> *f. et symb.*, iii, 4. “[...] *id quod est ipse genuit [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 258).

<sup>398</sup> *f. et symb.*, iii, 4. “[...] *uerissime se indicare animis cognituris et uoluit et potuit [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 258).

<sup>399</sup> O mesmo versículo bíblico é citado no *Sermão 214* (5).

<sup>400</sup> *f. et symb.*, iv, 5. “[...] *neque impar est Patri, id est, in aliquo minor*” [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 260).

<sup>401</sup> Como Práxeas, cf. *supra*, Apresentação da questão. O termo *idem* aparece nesse mesmo contexto no posterior *De haeresibus* (lxx, 2), quando Agostinho comenta a heresia trinitária de Sabélio, a qual ele considerava igual à de Práxeas.

<sup>402</sup> “Desta fé católica, portanto, também são excluídos aqueles que dizem que o Filho é o mesmo que o Pai é. Porque esse Verbo não pode estar “junto de Deus” [*Jo.*, 1:1] se não está junto de Deus Pai, e quem está só não é igual a ninguém.” (*f. et symb.*, iv, 5). “*Hac igitur fide catholica et illi excluduntur qui eumdem dicunt*

apenas uma “criatura” (*creatura*), embora diferente das demais.<sup>403</sup> Se o Verbo estava junto de Deus e tudo o que existe foi criado ou feito por Deus (pois “criar” significa “fazer”), então o Verbo não foi criado, mas gerado do Pai, e gerado igual ao Pai: essa é a *fides catholica*, ou seja, a fé completa.

É no parágrafo 6, porém, que se encontra um argumento ancorado numa autoridade bíblica que torna crível a identificação do Filho de Deus com Jesus Cristo. Como se trata de um argumento que utiliza uma passagem profética do *Antigo Testamento*, algo novo em relação ao *De uera religione* e ao *Sermão 214*, o seu conteúdo torna-se ainda mais crível. Trata-se do seguinte: o evento histórico do Verbo que “se faz carne e habitou entre nós” (*Jo.*, 1:14)<sup>404</sup> foi profetizado pelo autor dos *Provérbios*, pois justamente a esse fato “concerne” (*pertinet*) a seguinte frase: “O Senhor me criou no princípio de suas vias”<sup>405</sup>. De fato, como essa sentença é dita em primeira pessoa pela própria Sabedoria (*Pr.*, 8:12), trata-se de uma frase que pode ser interpretada como uma antecipação profética daquilo depois foi dito pela Sabedoria encarnada em Jesus Cristo. Desse modo, o princípio das vias é o “princípio da Igreja” (*caput ecclesiae*) que conduz ao Senhor Deus, ou seja, esse princípio é o “Cristo vestido de homem” (*Christus hominem indutus*), enquanto que o Senhor é o Cristo como Verbo, aquele que “cria” o Cristo como homem, ou seja, faz a si próprio homem: “O “princípio de suas vias” é, de fato, a cabeça da Igreja, que é Cristo vestido de homem, pelo qual nos era dado o exemplo de vida, isto é, a via certa pela qual alcançávamos Deus.”<sup>406</sup> Aquele versículo do *Antigo Testamento*, portanto, aumenta a credibilidade da encarnação do Filho de Deus em Jesus Cristo atestada no *Novo Testamento*, pois esta se torna mais do que um evento histórico: mostra ser uma profecia que se cumpriu. De que modo Jesus é o princípio da via que conduz a Deus e o princípio da Igreja, isso será esclarecido, porém, na sequência, quando forem comentadas as proposições do credo referentes à vida de Cristo, à Igreja e à remissão dos pecados.

---

*Filium esse qui Pater est; quia et hoc Verbum apud Deum esse non posset nisi apud Patrem Deum, et nulli est aequalis qui solus est.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 260).

<sup>403</sup> Essa opinião é defendida, por exemplo, pelos arianos. No *De haeresibus* (xlix), Agostinho também utiliza o termo *creatura* para descrever a heresia cristológica dos arianos.

<sup>404</sup> “[...] caro factum est, et habitavit in nobis [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 262).

<sup>405</sup> *Pr.*, 8:22. “[...] Dominus creavit me in principio viarum suarum.” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 262).

<sup>406</sup> *f. et symb.*, iv, 6. “*Viarum enim eius principium caput est Ecclesiae, quod est Christus hominem indutus, per quem uiuendi exemplum nobis daretur, hoc est uia certa qua perueniremus ad Deum.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 262).

A profecia e a realização histórica da encarnação do Filho de Deus em Jesus Cristo são concatenadas, por sua vez, com o pecado original (*f. et symb.*, iv, 6).<sup>407</sup> Com efeito, foi somente pela humildade do Verbo encarnado que se tornou possível a cura da soberba humana, a qual decorreu do consentimento ao diabo que disse, segundo a autoridade do *Gênesis*, “Provai e sereis como deuses” (*Gn.*, 3:5)<sup>408</sup>. A própria encarnação já mostra qual é, portanto, a via geral para o retorno a Deus: a humildade. De fato, o Filho de Deus encarnou-se num homem “assumindo a condição de servo” (*Fl.*, 2:7), mesmo sendo “igual a Deus” (*Fl.*, 2:6)<sup>409</sup>, “Deus de Deus, Luz da Luz”<sup>410</sup>, e depois humildemente chamou seus seguidores de “irmãos” (*frates; Epístola aos hebreus*, 2:11), mesmo sendo unigênito de Deus Pai.

Que Cristo tenha nascido da virgem Maria e do Espírito Santo, segundo a terceira proposição do símbolo, trata-se de uma crença que está, portanto, perfeitamente de acordo com as autoridades das *Escrituras* que atestam a divindade e a humanidade do Filho de Deus, ao contrário do que pensaram alguns<sup>411</sup> (*f. et symb.*, iv, 8). Deve-se crer, portanto, que o Filho de Deus assumiu “todo o homem” (*totus homo*), isto é, o corpo, a alma e o espírito do homem<sup>412</sup>, e que também é Deus, divindade pela qual se crê que o seu corpo nasceu de Maria sem ter violado a virgindade, “por meio” (*per*) do “dom” (*donum*) do Espírito Santo.<sup>413</sup> Por conseguinte, erram também aqueles<sup>414</sup> que julgam que o Verbo de Deus assumiu o homem excetuando-se a mente: o fato de ter assumido uma mente humana em nada diminui a sua divindade.

<sup>407</sup> No *Sermão 214* (2-3), essa concatenação já estava implícita quando o pecado original foi considerado o motivo pelo qual foi preciso a remissão dos pecados, propiciada pela paixão e morte de Cristo. No *Sermão 214*, porém, a ligação disso tudo com a encarnação do Filho de Deus só ocorre no parágrafo 6. Quanto a essa mesma associação no *De uera religione* (xvi, 30), cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>408</sup> “[...] Gustate, et eritis tamquam dii [*Gn.*, 3:5]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 262).

<sup>409</sup> Cf. *Fl.*, 2:7-8.

<sup>410</sup> “*Deus de Deo, Lumen de Lumine*” (*f. et symb.*, iv, 6), expressões que já apareciam no *Credo Niceno*.

<sup>411</sup> Os nestorianos, por exemplo, posteriormente negaram que Maria fosse “aquela que pariu Deus” (θεοτόκος) e que o Filho de Deus tenha sido concebido no útero da virgem Maria pelo Espírito Santo, pois entendiam que “Deus se mesclou com o homem depois” (*postea Deum homini fuisse permixtum; haer.*, Appendix, II, a).

<sup>412</sup> Trata-se da potência racional da alma, e é por isso que no mesmo parágrafo 8 o espírito é chamado de “espírito racional” (*rationalis spiritus*) e de “mente” (*mens*). Agostinho já havia esclarecido no *De Genesi contra Manichaei* que “espírito” (*spiritus*) é um sinônimo bíblico de “razão” (*ratio*): “Nas *Escrituras*, chama-se “espírito do homem”, porém, a potência racional da própria alma [...]” (*Gn. adu. Man.*, II, viii, 12). “*Spiritus autem hominis in Scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1988, p. 136).

<sup>413</sup> Trata-se em suma da mesma argumentação do *Sermão 214* (6), comentada no capítulo anterior, com a diferença de que no *De fide et symbolo* os diversos pormenores da concepção e do parto de Cristo não são tão bem explorados quanto no *Sermão 214*.

<sup>414</sup> Como os apolinaristas que, segundo a descrição agostiniana do *De haeresibus*, “[...] disseram ter faltado à alma de Cristo a mente, que é a alma racional do homem, e que em vez dela estava o próprio Verbo [...]” (*haer.*, lv). “[...] *mentem qua rationalis est anima hominis defuisse animae Christi, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt [...]*” (SANT’AGOSTINO, 2003, p. 116).

Além disso, o fato de Cristo ter nascido da virgem Maria e do Espírito Santo pode ser entendido pela razão humana como uma confirmação de que tanto os homens quanto as mulheres são dignos do divino “cuidado” (*cura*), ou seja, podem ser curados do pecado e salvos para o retorno a Deus (*f. et symb.*, iv, 9).<sup>415</sup> Portanto, também devem ser rejeitados aqueles<sup>416</sup> que negam a maternidade de Maria e que de suas “vísceras”<sup>417</sup> tenha nascido o Cristo.

Pela mesma cooperação da razão com a autoridade, devem ser considerados indicativos tanto da divindade quanto da humanidade de Cristo os seus feitos e atitudes durante a sua vida histórica (*f. et symb.*, iv, 9). Quando Cristo questionou a sua própria relação com Maria durante as bodas de Caná (*Jo.*, 2:4), quis com isso indicar a sua divindade, pela qual foi capaz de transformar facilmente a água em vinho. Do mesmo modo, quando em certa ocasião perguntou quem era a sua mãe e seus irmãos (*Mt.*, 12:48), a intenção era a mesma. Por outro lado, Cristo mostrou a sua humanidade quando sofreu humildemente a crucificação, reconhecendo nesse momento Maria como sua mãe e um discípulo como seu irmão. Com isso, Jesus lhes ensinou a humildade, a fim de que todos homens tomassem uns aos outros como irmãos.<sup>418</sup> De fato, Cristo aceitou o sofrimento, a crucificação e o sepultamento do seu corpo – os quais ocorreram durante o tempo do governo de Pôncio Pilatos sobre a Judeia, como indica a autoridade dos evangelistas<sup>419</sup> – porque quis mostrar toda a sua humildade: “Mas era pouca a humildade do nosso Senhor ao nascer por nós: ele acrescentou também se dignar a morrer pelos mortais. Pois “humilhou-se, fez-se submisso até a morte, e morte de

<sup>415</sup> Trata-se de uma compreensão que não se encontra no *Sermão 214*, mas que já havia sido obtida no *De uera religione* (xvi, 30), cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>416</sup> Agostinho tem como alvo, sobretudo, os maniqueus, como se torna claro pelo parágrafo 10, onde se fala da adoração do sol como se fosse um deus, cf. *Gn. adu. Man.*, I, iii, 6. Para Agostinho, os maniqueus deveriam reconhecer, como faz Paulo, que tudo, inclusive o nascimento de Cristo das vísceras de uma mulher, é de uma sabedoria sublime e divina, pois “[...] “a estupidez de Deus é a mais sábia aos homens” [*ICor.*, 1:25] e “todas as coisas são puras aos puros” [*Epístola a Tito*, 1:15] [...]” (*f. et symb.*, iv, 10). “[...] stultum Dei sapientius esse hominibus, et omnia munda mundis [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 268). Desse modo, os maniqueus, pelo próprio fato de adorarem o sol, deveriam observá-lo melhor e perceber que os raios de sol incidem em tudo sem “se sujar” (*sordescere*), e então admitiriam sem espanto que o Verbo de Deus, sem perder a sua divina “majestade” (*maiestas*), nasceu de uma mulher assumindo um corpo, uma alma e uma mente de homem. Aliás, a alma só se torna “maculada” (*maculata*) pelo corpo quando “deseja bens mortais” (*bona mortalia concupiscit*), o que evidentemente não acontece, segundo Agostinho, no caso de Cristo.

<sup>417</sup> “*uiscera*” (*f. et symb.*, iv, 10).

<sup>418</sup> Esse raciocínio acerca das atitudes de Jesus em relação a Maria e seus discípulos, inexistente no *Sermão 214*, já estava presente no *De uera religione* (xvi, 31), cf. *supra*, Apresentação da questão. No *De fide et symbolo*, porém, a humildade ensinada por Cristo aos homens durante a sua paixão e morte na cruz parece ser uma implícita contraposição à soberba instigada pelo diabo para que o homem cometesse o pecado original.

<sup>419</sup> *Mt.*, 27:2; *Mc.*, 15:1; *Lc.*, 23:1, *Jo.*, 18:29.



cruz” [Fl., 2:8] [...]”<sup>420</sup> Contudo, Cristo também demonstrou a sua divindade, pois tornou nulo o medo da morte e, para aqueles que já não temiam morrer, inibiu o horror àquele “gênero de morte” (*genus mortis; f. et symb.*, v, 11). Portanto, como reflexo da humanidade e da divindade de Jesus, o seu ensinamento é duplo: a humildade e o destemor.<sup>421</sup>

Cristo revelou toda a sua humanidade e divindade, porém, quando ressuscitou com o seu corpo, conforme a quinta proposição do credo (*f. et symb.*, v, 11).<sup>422</sup> A credibilidade desse evento histórico certamente está fundamentada no fato de que foi encontrado vazio o sepulcro em que o corpo de Cristo havia sido depositado, três dias depois de sua morte, segundo a autoridade dos evangelistas.<sup>423</sup> Mas, além disso, há outro fato que aumenta a credibilidade da ressurreição de Cristo. Como ninguém havia sido sepultado naquele lugar, pois o sepulcro era “novo” (*nouum*), conforme a autoridade do *Evangelho segundo João* (19:41), isso deve ser aceito como “um testemunho da novidade da vida”<sup>424</sup> de Jesus, ou seja, da sua ressurreição para a vida eterna, assim como o útero de Maria, “virginal” (*uirginalis*) antes e depois da concepção, é um indicativo de que o Filho de Deus nasceu humano permanecendo divino.

A reflexão da razão sobre o fato de que o sepulcro era novo pode gerar, aliás, uma melhor compreensão da concepção de Jesus no útero da virgem Maria: “Pois como naquele sepulcro nenhum outro morto foi sepultado, nem antes nem depois, assim também naquele útero nenhum mortal foi concebido, nem antes, nem depois.”<sup>425</sup> De fato, como nenhum cadáver foi depositado naquele lugar, nem antes nem depois do sepultamento de Jesus até o dia de sua ressurreição, isso pode ser interpretado como um indicio de que no útero da virgem Maria não houve concepção afora a de Jesus, nem antes nem depois.

A credibilidade da ressurreição de Cristo torna compreensível, ademais, a crença profética de que também ressuscitarão os homens que foram adotados por Cristo como filhos

<sup>420</sup> *f. et symb.*, v, 11. “*Sed parua erat pro nobis Domini nostri humilitas in nascendo: accessit etiam ut mori pro mortalibus dignaretur. Humiliauit enim se, factus subditus usque ad mortem, mortem autem crucis [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 268). Que Jesus tenha demonstrado humildemente a sua humanidade principalmente pela sua paixão e morte na cruz, isso já estava dito não somente no *De uera religione* (xvi, 31), mas também no *Sermão 214* (7), cf. *supra*, cap. 2.

<sup>421</sup> Essa mesma ideia se acha no *De uera religione* (xvi, 32), cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>422</sup> Trata-se de um argumento que também está presente na reflexão sobre a história de Cristo no *De uera religione* (xvi, 32), cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>423</sup> Cf. *supra*, capítulo 2, referente a s. 214 (8).

<sup>424</sup> “*ad uitae nouitatem... testimonium*” (*f. et symb.*, v, 11).

<sup>425</sup> *f. et symb.*, v, 11. “*Nam sicut in illo monumento nullus alius mortuus sepultus est, nec ante, nec postea; sic in illo utero nec ante, nec postea, quidquam mortale conceptum est.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 270).

(*Ef.*, 1:5; *f. et symb.*, v, 12), conexão que já havia sido estabelecida no *De uera religione* (xvi, 32)<sup>426</sup> e que também pode ser deduzida do parágrafo 11 do *Sermão 214*<sup>427</sup>.

Quanto ao evento histórico da ascensão de Jesus ao Céu, a sexta proposição do símbolo, trata-se da crença de que Cristo está num eterno “lugar de felicidade” (*beatitudinis locus*; *f. et symb.*, vi, 13). Isso pode ser compreendido, ainda que imperfeitamente, pela reflexão sobre outra crença: a ressurreição dos homens para o Reino dos Céus. Deve-se crer que Jesus subiu aos Céus porque até mesmo os homens podem ir para a “Jerusalém eterna nos Céus”<sup>428</sup>, segundo a autoridade de Paulo (*Gl.*, 4:26), pois o próprio Cristo prometeu que “serão como os anjos no Céu” (*Mt.*, 22:30)<sup>429</sup>.

Não se deve, portanto, dar assentimento a heréticos, filósofos ou pagãos que consideram impossível que um corpo ascenda ao céu, porque pertence à terra (*f. et symb.*, vi, 13). A autoridade de Paulo diz que o corpo animal do homem ressuscitado será um corpo espiritual (*ICor.*, 15:44), indicando assim que o corpo que estava submetido apenas ao princípio vital, que é a alma, passará a ser um corpo submetido perfeitamente ao espírito. Desse modo, o corpo do homem que sofria com sua “fragilidade e corrupção” (*fragilitas ac labes*) passará a ter “pureza e estabilidade” (*puritas et stabilitas*), e assim poderá viver eternamente onde Cristo vive, na “morada celeste” (*caelestis habitatio*), chamada com mais frequência de Reino dos Céus ou simplesmente de Céu. Todos os homens ressuscitarão; contudo, somente os filhos adotados por Cristo terão seus corpos transformados, conforme a autoridade de Paulo (*ICor.*, 15:51). Qualquer especulação além disso, porém, é vã, sobretudo em relação ao lugar onde se encontra o corpo de Cristo, pois basta compreender, pela cooperação da razão com a autoridade, que seu corpo está de modo imortal, incorruptível e estável no Céu, na eterna e divina felicidade.

Do mesmo modo, quando se crê que Jesus Cristo está sentado à direita do Pai, conforme a sexta proposição do símbolo, não se trata de algo a ser investigado racionalmente quanto ao lugar (*f. et symb.*, vii, 14). Deus Pai não deve ser imaginado em forma humana, sentado num trono, ou como um corpo à esquerda de Cristo. A expressão “à direita” deve ser interpretada como uma figura que indica a felicidade suprema, na qual há eternamente justiça, paz e alegria, pois quando se diz “os cabritos à esquerda” (*ad sinistram haedi*; *Mt.*, 25, 33)

<sup>426</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>427</sup> Cf. *supra*, cap. 2.

<sup>428</sup> “*Ierusalem aeterna in caelis*” (*f. et symb.*, vi, 13).

<sup>429</sup> “[...] Erunt sicut Angeli in caelis [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 270).

claramente se entende o contrário. Já o adjetivo “sentado” é um tropo para indicar o poder de Cristo em julgar os homens, vivos ou mortos, conforme a sétima proposição do credo e, sobretudo, segundo a autoridade do *Apocalipse*<sup>430</sup>.

Quanto à profecia do Juízo Final dos vivos e dos mortos propriamente dita, trata-se da crença de que Jesus retornará um dia ao mundo para julgar e separar os pecadores dos justos, vivos ou mortos, pois se trata de uma etapa preliminar necessária para que os selecionados sejam transformados para fruição da felicidade eterna no Reino dos Céus (*f. et symb.*, viii, 15).<sup>431</sup> Além disso, deve-se crer, “segundo a autoridade que está contida nos *Atos dos Apóstolos*”<sup>432</sup>, que Cristo retornará com o seu corpo ressuscitado, o mesmo que foi assunto ao Céu.

Realizada, portanto, toda essa concatenação da crença no evento histórico do pecado original com o fato da encarnação redentora do Filho de Deus, e destes com os demais fatos e profecias ligados a Cristo e à ressurreição e transformação dos mortos, encontra-se no *De fide et symbolo* uma grande seção dedicada à crença no Espírito Santo, a oitava proposição do símbolo, e por conseguinte à crença na Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo (*f. et symb.*, ix, 16 – ix, 21). Embora a fundamentação histórico-profética da crença na Trindade ocorra apenas no parágrafo 19, os parágrafos iniciais da seção servem para introduzir o assunto segundo a fé da Igreja católica. Em suma, deve-se crer que o Espírito Santo “[...] não é uma natureza menor do que o Pai e o Filho, mas é consubstancial e coeterno, porque esta Trindade é um único Deus [...]”<sup>433</sup> Deus é um só, mas trino. Isso não significa, porém, que se deva crer que o Pai é o Filho e o Espírito Santo. O Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus: não como três deuses, mas como um único Deus. Portanto, embora a natureza divina seja “inefável” (*ineffabilis*), não se trata de algo absurdo à razão humana (*f. et symb.*, ix, 17). De fato, a razão pode encontrar algo de similar à Trindade, inclusive nas coisas corpóreas: por exemplo, uma fonte não é o mesmo que um rio, e ambos não são o mesmo que a água de

<sup>430</sup> *f. et symb.*, viii, 15.

<sup>431</sup> Agostinho diz que a expressão “vivos e mortos” pode, numa primeira interpretação, indicar os justos e os pecadores, mas em outra pode significar literalmente os mortos e aqueles que estiverem vivos no dia do Juízo Final, comentário que se assemelha bastante àquele do parágrafo 8 do *Sermão 214*, cf. *supra*, cap. 2. Quanto à ligação entre as crenças proféticas do Juízo Final e do Reino dos Céus, as quais subentendem a profecia de que os pecadores irão para o Inferno, trata-se de algo que, por outro lado, já tinha sido frisado no *De uera religione* (cf. *supra*, Apresentação da questão) e no *Sermão 214* (9), cf. *supra*, cap. 2.

<sup>432</sup> *f. et symb.*, viii, 15. “[...] *secundum auctoritatem quae in Actibus Apostolorum continetur.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 274).

<sup>433</sup> *f. et symb.*, ix, 16. “[...] *non minore natura quam Pater et Filius, sed, ut ita dicam, consubstantialis et coaeternus; quia ista Trinitas unus est Deus [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 274).

beber (*potio*), mas todas são água, não três, mas uma só água. Contudo, a água da fonte se torna a água do rio e essas se tornam a água de beber, mas o Pai não se torna o Filho ou o Espírito Santo. É por isso que a analogia entre a Trindade e a árvore parece melhor: a raiz não é tronco nem ramo, mas todos são madeira e, além disso, “[...] não pode haver algo que transite ora na raiz, ora no tronco, ora no ramo [...]”<sup>434</sup>, pois a madeira da raiz não se desloca para a madeira do tronco nem para a madeira do ramo. Mesmo assim, pode-se ainda dizer que há três madeiras “por causa da diversidade de firmeza” (*propter firmitatis diuersitatem*), ao contrário do que se diz da fonte, do rio e da água de beber, pois trata-se sempre de uma única água, ainda que esta possa ser depois colocada em três copos. Se a água fosse colocada em três copos, poder-se-ia falar, aliás, de algo que é único, que está em três e que, além disso, não transita de um para o outro, como ocorria no exemplo anterior. Seja como for, haverá sempre uma imperfeição naquilo que a razão humana pode encontrar de similar à Trindade, mas não se pode dizer, contudo, que é absurda a crença de que a Trindade seja um único Deus.

Além da relação do Espírito Santo com o Pai e o Filho, deve-se crer também que o Espírito Santo realiza ações próprias. Para Agostinho, se o que é “propriamente” (*proprie*) o Pai e o que é o Filho são assuntos que já foram tratados por “homens doutos e espirituais”<sup>435</sup> que comentaram “a profissão de toda a fé cristã”<sup>436</sup>, ainda não foi explicado “de forma tão copiosa e diligente”<sup>437</sup> o que é propriamente o Espírito Santo (*f. et symb.*, ix, 18). Para o autor, esses homens já haviam mostrado claramente pela autoridade das *Escrituras* que o Filho não é o Pai porque, além do fato de que o Filho “esvaziou a si mesmo” (*Fl.*, 2:7) assumindo a natureza humana, houve a geração do Filho pelo Pai: o Pai é “o princípio de Cristo” (*1Cor.*, 11:3)<sup>438</sup> e por isso o Filho é “a imagem” (*Col.*, 1:15) do Pai, mas “igual” (*Fl.*, 2:6) e da mesma substância do Pai, já que o Filho é Deus de Deus (*Jo.*, 1:1-3, 10:30, 14:9). Sobre o Espírito

<sup>434</sup> *f. et symb.*, ix, 17. “[...] *nec potest aliquo transitu nunc in radice esse, nunc in robore, nunc in ramis, sed tantummodo in radice [...]*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 276).

<sup>435</sup> “*docti et spiritales uiri*” (*f. et symb.*, ix, 18).

<sup>436</sup> “*totius christianae fidei professio*” (*f. et symb.*, ix, 18). Agostinho provavelmente está se referindo a Ambrósio, que escreveu um *In Symbolo Apostolorum* (mas também o *De fide orthodoxa contra Arianos* e o *De fide ad Gratianum*), e, segundo Bertrand de Margerie (1998, p. 131), a “exegetas cristãos de Milão, eles mesmos influenciados por Orígenes e Dídimo [, o cego]” (*exégètes chrétiens de Milan, eux-mêmes influencés par Origène et Dydimé*), uma vez que a reflexão de Orígenes sobre o amor entre o Pai e o Filho e sua relação com o Espírito Santo, presente no seu comentário ao *Cântico dos cânticos* e citado no comentário de Dídimo sobre a *Primeira epístola de João*, pode ser vista no *De fide* (8, 114) de Ambrósio (MARGERIE, B. de. *Introduction à l’histoire de l’exégèse. Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009[c1983], p. 158-159). A reflexão sobre o Espírito Santo como comunhão, cópula, conexão (*communio, copula, connexio*) já aparece, porém, em autores latinos como Novaciano (*De trinitate*, vii) e Mário Vitorino (*Aduersus Arium*, I, xxi; III, xv; IV, 4), como indica Margerie (*ib.*, p. 156-7).

<sup>437</sup> “*tam copiose ac diligenter*” (*f. et symb.*, ix, 18).

<sup>438</sup> “*caput Christi*” (*f. et symb.*, ix, 18).

Santo, porém, Agostinho diz que os comentadores não discorreram abundantemente porque, supõe-se, haveria muito o que escrever a respeito das diversas ações do Espírito Santo atestadas de modo histórico e profético não somente no *Novo Testamento*, mas desde o *Antigo Testamento*. Mesmo assim, aqueles doutores chegaram a conclusões que já explicam de modo suficiente a crença no Espírito Santo, as quais são resumidas por Agostinho no parágrafo 19. Essas conclusões podem ser divididas em seis, como se pretende demonstrar a seguir.

Em primeiro lugar, os doutores creem que o Espírito Santo é igual a Deus pelo fato de ser chamado de “dom” (*donum*) que se recebe de Deus, segundo a autoridade dos *Atos dos Apóstolos* (2:38), e porque a razão humana pode compreender que Deus não ofereceria um dom que fosse “inferior a si próprio” (*ipso inferius*).

Em segundo lugar, deve-se crer que o Espírito Santo não é gerado do Pai nem do Filho, pois a autoridade das *Escrituras* indicam que só há um único Filho de Deus.

Em terceiro lugar, a consequência obtida pela cooperação da autoridade com a razão é que o Espírito Santo se deve ao Pai, pois é absurdo que haja dois princípios e não um único.

Em quarto lugar, o Espírito Santo é “a própria comunhão do Pai e do Filho”<sup>439</sup>, a qual alguns<sup>440</sup> designaram com a palavra “deidade” (“θεότηα”, “*deitas*”): trata-se do “amor”<sup>441</sup> ou da “caridade”<sup>442</sup> (*IJo.*, 4:7-8) pela qual o Filho se une ao Pai gerador e o Pai se une ao Filho gerado (*IJo.*, 4:7-8), pois o Pai ama o Filho e vice-versa (*Jo.*, 5:19-20).

Em quinto lugar, os doutores também estabeleceram que o Espírito Santo é o amor que reconcilia os homens com Deus, pois a autoridade de Paulo afirma que “[...] o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (*Rm.*, 5:5)<sup>443</sup>. A crença nessa reconciliação está fundamentada, portanto, num evento histórico, pois Paulo se refere ali à “chegada” (*adventus*) do Espírito Santo pela qual os apóstolos “ficaram cheios” (*impleti sunt; At.*, 2:4).<sup>444</sup> Mais do que isso, essa crença está fundamentada numa promessa

<sup>439</sup> “*ipsa communio Patris et Filii*” (*f. et symb.*, ix, 19).

<sup>440</sup> Cf. nota 436. Para Margerie (2009[c1983], pp. 159-160), o modo como Agostinho apresenta o conceito de deidade indica que não se trata de uma consideração pessoal de Ambrósio ou de outro autor milanês, mas de uma “síntese anônima” (*synthèse anonyme*) com a qual Agostinho teve contato, e que ele deixa anônima provavelmente porque continha elementos da heresia dos priscilianistas, que identificava o Espírito Santo à natureza divina de Cristo.

<sup>441</sup> “*dilectio*” (*f. et symb.*, ix, 19).

<sup>442</sup> “*caritas*” (*f. et symb.*, ix, 19), cf. *IJo.*, 4:7-8 na tradução da *Vulgata*.

<sup>443</sup> “[...] Quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis [*Rm.*, 5:5] [...]” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 282).

<sup>444</sup> Esse envio ocorreu cinquenta dias depois da morte de Cristo, no dia da festa do Quinquagésimo dia, chamada Pentecostes. A mesma fundamentação se encontra no *Sermão 214* (10), mas ali o evento histórico do envio do Espírito Santo aos apóstolos é sustentado pela autoridade do *Evangelho segundo João*, cf. *supra*, cap. 2.

que o próprio Cristo havia feito, quando disse profeticamente acerca do “Espírito da Verdade” (*Spiritus ueritatis*)<sup>445</sup>: “O mesmo vos introduzirá em toda a Verdade” (*Jo.*, 16:13)<sup>446</sup>. Portanto, uma vez que se crê que na realização histórica dessa profecia segundo a autoridade dos apóstolos<sup>447</sup>, certamente se deve crer que o Espírito Santo é o amor pelo qual os homens podem se reconciliar com Deus (*Rm.*, 5:5-10), como filhos adotivos (*Ef.*, 1:5; *IJo.*, 3:1; *Rm.*, 8:15), e assim compreender toda a Verdade, a Sabedoria de Deus, que é o Filho de Deus Pai. A doação do Espírito Santo aos homens é, por conseguinte, uma divina permissão, ordem ou “sanção” (*sanctio*), e é por isso que o Espírito é chamado, segundo a opinião de alguns, de *Sanctus*, pois a palavra *sanctitas* (“santidade”) deriva sem dúvida do verbo *sancio* (“sancionar”).

Em sexto e último lugar, a crença trinitária de que o Espírito Santo é Deus tanto quanto o Pai e o Filho, a qual já era deduzível das conclusões anteriores, é sustentada pelos doutores “principalmente” (*maxime*) pela autoridade do *Evangelho segundo João*, pois ali Jesus diz a uma samaritana que “Deus é Espírito” (*Jo.*, 4:24)<sup>448</sup>, revelando assim que o Espírito Santo é “a deidade do Pai e do Filho” (*deitas Patris et Filii*): tanto do Pai, que é adorado em Jerusalém (*Jo.*, 4:21), quando do Messias, que é o próprio Jesus Cristo (*Jo.*, 4:25-26). A mesma relação trinitária pode ser deduzida da *Primeira epístola de João*: “Deus é Amor” (4:7)<sup>449</sup>, e o Amor se manifestou no envio do Filho de Deus ao mundo (4:9), enviado pelo Pai como o Salvador (4:14). Há ainda outras passagens bíblicas que indicam essa relação trinitária, mas de modo implícito, pois se costuma omitir ora a “conexão” (*connexio*), que é precisamente o Espírito Santo<sup>450</sup>, ora as partes da conexão<sup>451</sup>.

Essas seis conclusões já fornecem, portanto, um fundamento suficiente para a crença no Espírito Santo, conforme a oitava proposição do símbolo. Para reforçá-la ainda mais,

<sup>445</sup> *Jo.*, 16:13 (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, vol. III, p. 467).

<sup>446</sup> “[...] Ipse uos inducet in omnem ueritatem [*Jo.*, 16:13] [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 282). Trata-se do mesmo argumento utilizado no *Sermão 214* (10), onde a concatenação da profecia e do fato do envio do Espírito Santo é realizada por meio da autoridade do *Evangelho segundo João*, cf. *supra*, cap. 2.

<sup>447</sup> Essa fundamentação histórico-profética da crença no Espírito Santo já havia aparecido no *Sermão 214*, mas já com uma ênfase trinitária, cf. *supra*, cap. 2.

<sup>448</sup> “[...] Deus Spiritus est [*Jo.*, 4:24] [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 282).

<sup>449</sup> “[...] Deus dilectio est [*IJo.*, 4:7] [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 282).

<sup>450</sup> Agostinho cita como exemplo dessa omissão as seguintes passagens: *1Cor.*, 3:22-23; 11:3.

<sup>451</sup> Esse caso é ilustrado por Agostinho pela *Epístola aos romanos*, onde se lê acerca de Deus que: “[...] dele mesmo, por ele mesmo e nele mesmo são todas as coisas [*Rm.*, 11:36]” (*f. et symb.*, ix, 19). “[...] ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia” [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 284). Essa frase se refere respectivamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, pois o Pai é o princípio, o Filho é o *mediator* e o Espírito Santo é aquele que “contém, isto é, conjuga a cópula” (*continet, id est, copulatione coniungit; f. et symb.*, ix, 19).

Agostinho acrescenta uma pequena refutação da opinião daqueles que negam que o Espírito Santo, por ser amor, seja uma *substantia* (*f. et symb.*, ix, 20).<sup>452</sup> Para Agostinho, a raiz dessa heresia está no apego humano ao que é corpóreo, pois essa opinião, de que o Espírito Santo não é uma substância, provém “certamente” (*quippe*) da observação de certos corpos que, depois de separados, não revelam a substância corporal que os ligava. Os homens devem, portanto, purificar a si mesmos, para que possam compreender que Deus não é uma substância corpórea, mas incorpórea, e assim ver, ainda que à maneira dos “crentes” (*credentes*), que a Trindade é o Deus único. De fato, a Trindade é algo que se deve mais crer do que entender, pois até mesmo o “coração puro” (*mundatum cor*) vê as relações trinitárias apenas “em parte e em enigma” (*1Cor.*, 13:12)<sup>453</sup>.

Contudo, por mais que Agostinho tenha fundamentado de modo suficiente a crença no Espírito Santo, inclusive pela profecia e pela história, e tenha até mesmo acrescentado uma pequena refutação de uma das teses heréticas dos macedonianos, nota-se que ele não quis suprir com isso a escassez de comentários específicos sobre o Espírito Santo. Não se acha no *De fide et symbolo*, de fato, uma análise minuciosa das manifestações históricas do Espírito Santo e das suas relações com as profecias, tanto aquelas que aparecem no *Novo Testamento*, quanto aquelas que já estavam presentes no *Antigo Testamento*.

Quanto à nona proposição do símbolo, a crença na santa Igreja católica, curiosamente se nota que Agostinho não utiliza o seu tradicional argumento da presente expansão da Igreja por toda a terra<sup>454</sup>, mas associa a crença na Igreja precisamente àquele zelo do coração que crê e se esforça para compreender a Trindade, pois o mandamento de amar a Deus está intimamente ligado, conforme a ênfase do próprio Cristo, ao amor ao próximo (*f. et symb.*, ix, 21), o que engloba, evidentemente, o amor à Igreja católica (*f. et symb.*, x, 21). Mas a Igreja católica, além de ser amada, deve ser crida, pois as outras “igrejas” são, na verdade, *congregationes* de heréticos ou de cismáticos, ou seja, daqueles que traíram a fé original e o amor a Deus, ou daqueles que romperam a fraternidade inicial e o amor ao próximo. A Igreja

<sup>452</sup> No *De haeresibus* (lii), Agostinho diz que os *Macedoniani*, chamados pelos gregos de “pneumatômacos” (Πνευματομάχοι, “adversários do Espírito”), embora digam que o Espírito Santo é a “deidade do Pai e do Filho” (*deitatem Patris et Filii dicant Spiritum Sanctum*), disso se servem para concluir que o Espírito Santo “não é Deus” (*non Deum*), que “não tem substância própria” (*nullam propriam habere substantiam*) e que, por isso, seria uma criatura: “[...] do Pai e do Filho pensam corretamente que são de uma mesma e única substância ou essência, mas não querem crer o mesmo do Espírito Santo, dizendo que é uma criatura [...]” (*haer.*, lii). “[...] de Patre et Filio recte sentiunt quod unius sint eiusdemque substantiae uel essentiae, sed hoc de Spiritu Sancto nolunt credere, creaturam eum esse dicentes [...]” (SANT’AGOSTINO, 2003, p. 114).

<sup>453</sup> “[...] ex parte [...] atque in aenigmate [*1Cor.*, 13:12] [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 286).

<sup>454</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, vii, 12; cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 11.

católica pode, porém, perdoar “facilmente” (*facile*) os pecados dos próximos, inclusive dos heréticos e dos cismáticos, pois também pede para si o perdão daquele que reconciliou os homens com Deus “anulando todos os [pecados] passados e nos chamando para a vida nova”<sup>455</sup>, o que certamente se refere à remissão dos pecados e à ressurreição dos mortos possibilitadas por Cristo com sua morte e ressurreição, as quais são para os homens fonte de esperança no Reino dos Céus. Portanto, a credibilidade da Igreja está ancorada na crença histórica da remissão dos pecados promovida por Cristo, pois a remissão dos pecados não foi um fato isolado, mas continua a ocorrer na Igreja, santa justamente por isso.<sup>456</sup> A remissão dos pecados explica, portanto, por que Agostinho havia dito no parágrafo 6 que Cristo é o princípio da Igreja, o “princípio das vias” conforme a profecia dos *Provérbios*.

De fato, a remissão dos pecados na Igreja é necessária porque os homens, enquanto estão ainda na vida terrena, não podem viver “sem pecados” (*sine peccatis*), o que certamente se deve ao pecado original, que tornou soberbo o homem e provocou a encarnação, a morte e a ressurreição do Filho de Deus, todas necessárias para a própria possibilidade da remissão dos pecados<sup>457</sup>. Os pecados do próximo devem ser perdoados, portanto, não somente por Cristo, mas também pela Igreja, pois só é perdoado quem perdoa o próximo, e é por isso que se crê na remissão dos pecados, a décima proposição do símbolo (*f. et symb.*, x, 22).

Feita a concatenação da crença na santa Igreja católica com a crença no pecado original, na encarnação, morte e ressurreição de Cristo, e com a crença histórica na remissão dos pecados, ainda que sem a típica ênfase na expansão mundial da Igreja, Agostinho passa à explicação da décima primeira e última proposição do símbolo, a crença na ressurreição da carne (*f. et symb.*, x, 23).

Primeiramente é preciso esclarecer, pela cooperação da razão com a autoridade, o que é o homem, para só depois explicar o que é a carne. O homem é um ser constituído de “espírito, alma e corpo” (*spiritus, anima et corpus*). A alma é aquilo que dá vida ao corpo, e o espírito é sua “parte racional” (*pars rationalis*). É por isso que, às vezes, o homem é definido com dois atributos, corpo e alma, pois “[...] frequentemente a alma é denominada simultaneamente com o espírito [...]”<sup>458</sup> Mas a criatura humana, como diz Paulo, “geme e dá à

<sup>455</sup> “*delens omnia praeterita, et ad uitam nouam nos uocans*” (*f. et symb.*, x, 21).

<sup>456</sup> No *Sermão 214* (11), a crença na Igreja católica já havia sido concatenada rigorosamente com a crença na remissão dos pecados oferecida por Cristo com sua morte na cruz, cf. *supra*, cap. 2.

<sup>457</sup> Essa concatenação já havia aparecido em parte no parágrafo 6, cf. *supra*, referente a *f. et symb.*, iv, 6.

<sup>458</sup> *f. et symb.*, x, 23. “[...] *saepe anima simul cum spiritu nominatur* [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 288).



luz até agora” (*Rm.*, 8:22)<sup>459</sup>, o que é uma clara referência à consequência do pecado original: Eva e todas as outras mães, com a exceção de Maria, foram punidas com as dores do parto (*Gn.*, 3:16), e isso é um sinal de que o homem tornou-se naturalmente deficiente com o pecado original, o “pecado do primeiro homem”<sup>460</sup>, como diz Agostinho, que é transmitido “segundo a geração mortal”<sup>461</sup>. De fato, foi por causa desse pecado e do seu “castigo” (*uindicta*) que o corpo se tornou mortal e começou a sofrer, de modo que a alma passou a vivificar um corpo mortal e o espírito a ver Deus apenas em parte e em enigma.<sup>462</sup>

Contudo, mesmo com tal natureza deficiente, é evidente que o homem pode se decidir por duas atitudes principais: crer em Deus, servindo a sua lei com boa vontade (*Rm.*, 7:25) e lhe rendendo culto com o espírito (*Rm.*, 1:9), ou então preferir o que é corpóreo, resistindo com tal pecado ao espírito (*Rm.*, 7:23-24). Ora, o homem que escolhe a segunda postura é o que se designa justamente com o termo “carne” (*caro*): “Quando a alma ainda deseja, porém, os bens carnis, é chamada de carne.”<sup>463</sup> A carne é, portanto, o homem marcado pelo “hábito dos pecados” (*consuetudo peccatorum*), e que pela própria vontade, “não pela natureza” (*non natura*), resiste ao espírito e não compreende o que pertence ao Espírito divino (*ICor.*, 2:14).

Todavia, embora o espírito do homem possa se submeter a Deus, por outro lado o princípio anímico que se conjuga com o corpo, a alma, não se submete ao espírito “tão rapidamente” (*tam cito*), pois está mais ligada ao corpo mortal. Contudo, apesar dessa constatação pela experiência, “não se deve desesperar”<sup>464</sup>, pois justamente nesse ponto incide a crença na ressurreição da carne, fundamentada sobretudo na autoridade de Paulo: o homem pecador, a carne, pode receber a remissão dos pecados e ter “no tempo oportuno”<sup>465</sup>, depois do dia do Juízo Final, uma alma incorruptível (*ICor.*, 15:52), e o seu corpo, que é carne “naturalmente”<sup>466</sup>, “carne visível”<sup>467</sup>, ressurgirá e será dotado de incorruptibilidade e também

<sup>459</sup> “[...] omnis creatura ingemiscit et parturit usque nunc [*Rm.*, 8: 22] [...]” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 288).

<sup>460</sup> “*peccato primi hominis*” (*f. et symb.*, x, 23).

<sup>461</sup> “*secundum generationem mortalem*” (*f. et symb.*, x, 23).

<sup>462</sup> Que a possibilidade da ressurreição da carne seja uma resposta divina ao pecado original, não há como afirmar sequer que isso esteja implícito no *Sermão 214* (11), cf. *supra*, cap. 2. Essa concatenação já havia aparecido, porém, duas vezes no *De uera religione*, cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xii, 23-25; xx, 39 – xxii, 43.

<sup>463</sup> *f. et symb.*, x, 23. “*Anima uero cum carnalia bona adhuc appetit, caro nominatur.*” (SANT’AGOSTINO, c1995, p. 288).

<sup>464</sup> “*non est desperandum*” (*f. et symb.*, x, 23).

<sup>465</sup> “*tempore opportuno*” (*f. et symb.*, x, 23).

<sup>466</sup> “*naturaliter*” (*f. et symb.*, x, 23).

<sup>467</sup> “*uisibilis caro*” (*f. et symb.*, x, 23).

de imortalidade (*ICor.*, 15:53). Portanto, quando se fala em uma ressurreição da carne, com isso se subentende também a transformação da carne.

Embora alguns julguem “não crível” (*incredibile*) a ressurreição da carne, isso se deve ao fato de que ainda não entenderam como a carne visível poderá receber tal “transformação angélica”<sup>468</sup>, pela qual “[...] não será mais carne e sangue, mas apenas corpo”<sup>469</sup>, do tipo dos “corpos celestes” (*ICor.*, 15:40), como afirma a autoridade de Paulo (*f. et symb.*, x, 24). Ora, isso pode ser compreendido em parte pela própria razão, pois se o corpo humano é superior a um corpo de madeira, é porque é carne, mas, pelo mesmo fato de ser carne, para que o corpo humano se torne superior, ele deve se tornar como os corpos celestes ou “etéreos” (*aetherea*), ou seja, como os “corpos simples e luminosos” (*corpora simplicia et lucida*), tais como os anjos. Além disso, esse raciocínio está em conformidade com a autoridade das *Escrituras*:

[...] a ressurreição da carne não contradiz aquilo que [o apóstolo Paulo] afirma: “A carne e o sangue não possuirão o reino de Deus [*ICor.*, 15:50]”, mas prediz o que há de ser o que agora é carne e sangue.<sup>470</sup>

Mas se essa dupla argumentação não for clara o bastante para o incrédulo, ele “deve ser conduzido por degraus à fé” (*gradibus ducendus est ad fidem*), do seguinte modo: até mesmo os filósofos, cujos argumentos são utilizados contra a crença na ressurreição e na transformação da carne, admitem que um corpo pode se transformar em outro, e que a terra pode passar à água devido à sua “vizinhança” (*uicinitas*), que a água pode se transmutar em ar e que o ar pode se tornar um corpo etéreo ou celeste, de modo que não é incrível, por conseguinte, que um corpo terreno ou uma carne possa passar diretamente a um corpo celeste, sobretudo quando se trata de uma operação de Deus.

Não basta crer, portanto, na ressurreição da carne e nas demais proposições do símbolo, mas é preciso que os fiéis, sobretudo os novos, possam compreender, na medida do possível, o que eles creem (*f. et symb.*, x, 25).

Contudo, isso pressupõe, lembra o próprio autor, uma conduta de vida conforme a fé cristã. A fundamentação da religião no *De fide et symbolo* não desemboca, todavia, numa exortação moral, o que só ocorrerá no *Sermão 252*, como será comentado no capítulo 6.

<sup>468</sup> “*immutatio angelica*” (*f. et symb.*, x, 24). Trata-se de uma referência à promessa de Cristo, citada no parágrafo 13, de que os homens serão como os anjos (*Mt.*, 22:30).

<sup>469</sup> *f. et symb.*, x, 24. “[...] *non iam caro erit et sanguis, sed tantum corpus.*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 290).

<sup>470</sup> *f. et symb.*, x, 24. “*Et ideo non carnis resurrectioni contradicit illud quod ait: Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt [...]*” (SANT'AGOSTINO, c1995, p. 292).

De fato, o objetivo do *De fide et symbolo* consiste em algo diferente, pois trata-se de compreender, sobretudo pela cooperação da razão com a autoridade, as crenças fundamentais da religião, a saber, aquelas do símbolo, sobretudo aquelas do *Antigo Credo Romano*. E como a maioria dessas crenças podem ser fundamentadas pela história e pela profecia, pôde-se ver que nesse tratado também se encontra, a exemplo do *Sermão 214*, uma concatenação bem definida, satisfatória e até cronológica dos principais fatos e profecias que fundamentam a religião, ou seja, aquilo que havia faltado no *De uera religione*, como foi visto. Em comparação à concatenação do *Sermão 214* e àquela parcial do *De uera religione*, porém, notam-se não apenas semelhanças e progressos, mas também algumas diferenças. Recapitulando as ligações mais estreitas entre os fatos e/ou profecias, pode-se dividi-las em oito principais.

Em primeiro lugar, encontra-se no parágrafo 6 do *De fide et symbolo* uma concatenação que não havia aparecido nem mesmo no *Sermão 214*, embora no *De uera religione* o autor já tivesse mencionado a sua possibilidade: trata-se da ligação do evento histórico da encarnação divina e da fundação da Igreja com uma profecia do *Antigo Testamento*, que no caso do *De fide et symbolo* é uma profecia que se acha nos *Provérbios* (8:12), pois ali se pode interpretar que quem fala é a própria Sabedoria, o Filho de Deus, “o Senhor”, dizendo que se faz princípio da Igreja, ou seja, Jesus Cristo, “o princípio das vias”.

Em segundo lugar, essa profecia da encarnação divina e sua realização histórica são tomadas como respostas divinas ao evento histórico do pecado original, pois a soberba humana só poderia ser curada com o exemplo da humildade do Verbo de Deus que se fez carne e que, mesmo sendo Filho unigênito de Deus Pai, tomou seus seguidores como irmãos (*f. et symb.*, iv, 6). Essa concatenação já havia sido estabelecida genericamente no *De uera religione* (xvi, 30) e em parte no *Sermão 214* (2-3, 6).

Em terceiro lugar, o fato da encarnação divina está obviamente associado ao nascimento de Cristo tanto do Espírito Santo quanto da virgem Maria, mas a reflexão que Agostinho retira desse evento histórico não é trivial: não se pode negar, como fazem alguns heréticos, nem a ação do Espírito Santo, nem a maternidade virginal de Maria, pois aquela é um indício da divindade de Cristo, enquanto que esta é um indicativo de que Cristo também é homem (*f. et symb.*, iv, 8). Por conseguinte, tudo isso também está associado, como no *De uera religione* (xvi, 31), tanto ao milagre das bodas de Caná quanto à humilde atitude de Jesus para com sua mãe e seus “irmãos”, pois esses feitos consolidam a crença de que Cristo é o

Verbo de Deus que se encarnou, sendo, portanto, divino e humano (*f. et symb.*, iv, 9). A maior prova da divindade e da humanidade de Cristo, porém, é a ressurreição do seu corpo, como já se via pelo *De uera religione* (xvi, 32), mas que no *De fide et symbolo* se desenvolve pelo fato de que o sepulcro era novo e sem uso (o que já era um indicativo da ressurreição), mas foi encontrado vazio três dias depois da sua morte (*f. et symb.*, v, 11).

Em quarto lugar, a ressurreição de Cristo é considerada o fundamento histórico da crença profética na ressurreição da carne (*f. et symb.*, v, 12), ligação que já estava presente no *De uera religione* (xvi, 32)<sup>471</sup> e que pode ser deduzida do parágrafo 11 do *Sermão 214*<sup>472</sup>.

Em quinto lugar, a compreensão, ainda que imperfeita, do evento histórico da ascensão de Cristo ao Céu está estreitamente ligada à profecia da ressurreição dos mortos para o Reino dos Céus (*f. et symb.*, vi, 13). O Céu pode ser interpretado segundo a explicação de Paulo a respeito da ressurreição da carne: trata-se da eternidade (*Gl.*, 4:26), na qual um corpo poderá viver de modo estável, sem nenhuma fragilidade, quando for ressuscitado e transformado em um corpo espiritual, imortal e incorruptível (*ICor.*, 15). Além disso, que Cristo esteja no Céu “sentado à direita do Pai”, essa expressão pode ser compreendida pela profecia do Juízo Final. Cristo utilizou o sintagma “à direita” no *Evangelho segundo Mateus* (25:31-46) como figura da felicidade do Reino celeste, a qual será dada aos justos, enquanto que a expressão “à esquerda” foi usada para indicar o castigo eterno. Por fim, que Cristo esteja “sentado”, trata-se apenas de uma figura para indicar o seu poder de julgar (*f. et symb.*, vii, 14).

Em sexto lugar, o evento histórico da ressurreição de Cristo serve de auxílio à compreensão, ainda que parcial, da profecia do dia do Juízo Final, pois se Cristo há de voltar ao mundo para o Juízo Final, ele retornará com o seu corpo ressuscitado (*f. et symb.*, viii, 15).

Em sétimo lugar, a crença no Espírito Santo é fundamentada tanto pela profecia do envio do Espírito Santo (*Jo.*, 16:13) quanto pela sua realização histórica (*At.*, 2:4), de maneira semelhante ao que foi visto pelo *Sermão 214* (*f. et symb.*, ix, 19).

Em oitavo lugar, a explicação da crença na divina remissão dos pecados está ancorada nos fatos da paixão e crucificação de Jesus, mas também deve ser entendida segundo a sua continuação histórica na Igreja, ou seja, segundo a prática do perdão exercida pela Igreja (*f. et symb.*, x, 21-22). Mas isso também está concatenado ao evento histórico do pecado original,

<sup>471</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>472</sup> Cf. *supra*, cap. 2.

pois foi para sanar os pecados dele derivados que Cristo se encarnou, sofreu e morreu na cruz, de modo a tornar patente a possibilidade da ressurreição para o Reino dos Céus (*f. et symb.*, x, 22), inclusive da ressurreição e da transformação do corpo no dia do Juízo Final (x, 23). Trata-se de um pujante desenvolvimento, portanto, do que já havia sido dito no *De uera religione* (xii, 23-25; xx, 39 – xxii, 43).

Contudo, nota-se que Agostinho novamente não utiliza a voz que foi ouvida dos céus no batismo de Jesus como fundamento histórico da crença em Deus Pai. Além disso, embora o autor tenha sugerido que uma reflexão pormenorizada sobre o Espírito Santo deva considerar as suas ações históricas e proféticas não somente no *Novo Testamento*, mas também no *Antigo Testamento*, nota-se que ele mesmo não pretendeu avançar para além da profecia e a realização histórica do envio do Espírito Santo aos apóstolos, provavelmente porque tal desenvolvimento mereceria um tratado à parte. Ademais, percebe-se que não foi ressaltada a expansão mundial da Igreja, ainda que tenha sido chamada de “católica”. Por fim, também não foi explicitada a profecia acerca do Inferno, ainda que tal crença esteja implicada na expressão “à esquerda”, utilizada em relação à profecia do Juízo Final, e por isso em contraposição ao Reino dos Céus, que está, de modo figurado, “à direita”.

Seja como for, o *De fide et symbolo* apresenta uma articulação bastante satisfatória de eventos históricos e de profecias que fundamentam a religião, embora nas posteriores *Enarratio in Psalmo 1* e *Enarratio in Psalmo 7* se possa observar um avanço, como se pretende mostrar nos capítulos 4 e 5: a concepção de que os fatos fundamentais da religião já estavam todos profetizados nos *Salmos*. Além disso, a preocupação com a conciliação entre a fé e a conduta moral, que já aparece no *De uera religione* (vii, 13), e que é relembrada no *De fide et symbolo* (x, 25), será desenvolvida, como se pretende mostrar, em um discurso um pouco posterior, o *Sermão 252* (cf. *infra*, capítulo 6).

#### 4 O modelo sintético de concatenação da história com a profecia: a *Enarratio in Psalmo 1*

A *Enarratio in Psalmo 1*, comparada ao *Sermão 214* e ao *De fide et symbolo*, é um texto bem mais curto, o que leva a supor, aliás, que não seja um sermão litúrgico dirigido à assembleia dos fiéis, mas um pequeno comentário oral destinado aos seus confrades eclesiais, por eles estenografado.<sup>473</sup> Disso não se segue, porém, que seja inútil pesquisar alguma fundamentação histórico-profética da religião nessa *enarratio*. Ao contrário, nela é possível perceber um modelo, ainda que sintético, de concatenação da história e da profecia que fundamenta, embora de modo implícito, a religião (cf. *uera rel.*, vii, 13). Mais do que isso, esse modelo marca um avanço em relação ao *Sermão 214* e ao *De fide et symbolo*, pois revela, pela cooperação da razão com a autoridade bíblica, que todos os eventos históricos fundamentais da religião já haviam sido profetizados, de modo genérico, nos *Salmos*, como, por exemplo, no *Salmo 1*. Essa atenção especial à profecia, porém, somente abarcará todos os pormenores dos principais fatos do credo católico em *enarrationes* posteriores, como a *Enarratio in Psalmos 7*, o que se pretende demonstrar no capítulo seguinte.

Antes, porém, de abordar o valor filosófico-religioso da *Enarratio in Psalmo 1*, é preciso fazer algumas considerações sobre a data de sua composição.

##### 4.1 Data e local

A data de composição das *Enarrationes in Psalmos 1-32* já foi objeto de vários estudos, os quais podem ser divididos basicamente em dois grupos: no primeiro, as datações

<sup>473</sup> Assim como La Bonnardière (1972), Fabre diz que as *Enarrationes in Psalmos 1-32* forem “ditadas” (*dictées*), cf.: FABRE, V. À propos d'un livre récent: Augustin, "Discours sur les pasumes", *Vies consacrées*, Bruxelas, 2008, Ed. Fidélité, vol. 80, pp. 141-143, esp. p. 141. Van Oort, baseando-se no testemunho de Possídio, que foi um dos confrades, salienta o uso da estenografia desde o presbiterado de Agostinho (VAN OORT, J. Augustine, his sermons, and their significance, *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies*, Pretoria, 2009, University of Pretoria, vol. 65, n. 1, disponível em: <http://www.hts.org.za>). Há uma dissertação que compara a *Enarratio in Psalmo 1* com as explicações de outros autores patrísticos: CRISCUOLO, V. *L'esegesi cristiana del salmo I: da Origine ad Agostino*. Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1981 (Tese).

Por fim, para uma compreensão do conjunto das *Enarrationes in Psalmos*, cf.: MORÁN, J. Introducción. In: SAN AGUSTÍN. *Obras de San Agustín, t. XIX: Enarraciones sobre los Salmos (1-40)*. Madri: Editorial Católica, 1964; FIDROWICZ, M. *Psalmus vox totius Christi: Studien zu Augustins "Enarrationes in Psalmus"*. Freiburg: Herder, 1997; MCCARTHY, M. C. *The Revelatory Psalm: a Fundamental Theology of Augustine's 'Enarrationes in Psalmos'*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003 (Dissertação).

estão próximas do ano inicial do presbiterado de Agostinho, 391, enquanto que no segundo grupo as datações se aproximam do último ano dessa fase, 395.

As primeiras pesquisas a respeito da data das *Enarrationes in Psalmos 1-32* propõem, de fato, o ano de 392, sobretudo porque essas exposições podiam servir de base para a composição de sermões.<sup>474</sup> Fiedrowicz também opta pelo período “Logo após à ordenação ao presbiterado no ano 391, possivelmente durante o tempo que ele [, Agostinho,] suplicou ao seu bispo, Valério, que lhe concedesse para o estudo das *Escrituras*.”<sup>475</sup> Essa datação foi posteriormente aceita por Williams<sup>476</sup>, McCarthy<sup>477</sup> e Kamimura<sup>478</sup>.

Já o segundo grupo de estudos, daqueles que preferem o ano 395, pode ser representado por Isabelle Bochet. Ela relata que essa data pode ser deduzida de várias pesquisas<sup>479</sup> que se apoiam em remissões textuais<sup>480</sup> encontradas em outras obras da mesma época:

O estudo atento delas [, das *Enarrationes in Psalmos 1-32*,] revela de fato remissões múltiplas de uma a outra e permite estabelecer que constituem uma série contínua, composta num tempo relativamente breve, segundo a ordem do *Saltério*. A menção de uma referência explícita à *Enarratio in Psalmo 11* no final do livro II do *De sermone Domini in monte* [xxv, 87] leva, de outra parte, a afirmar que as onze primeiras *Enarrationes* são anteriores a esse comentário. Os múltiplos pontos de contato entre as duas obras convidam, ademais, a supor uma redação bem próxima cronologicamente. Enfim, a utilização que a *Enarratio in Psalmo 10* faz de *Mt.*, 7:16 [cf. *ep.* 29, 6; 44, ii, 4] leva a propor a data de 395.<sup>481</sup>

<sup>474</sup> CORTICELLI, A. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *Esposizioni sui Salmi*. Roma: Città Nuova Editrice, 1982[c1967], p. ix. Corticelli se baseia no seguinte estudo: ZARB, S. *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*. Valletta (Malta): St. Dominic's Priory, 1948.

<sup>475</sup> FIEDROWICZ, M. Introduction. In: SAINT AUGUSTINE. *Expositions of the Psalms 1-32*. New York: New City Press, 2006[c2000], p. 14. Sobre esse pedido a Valério, cf. *supra*, cap. 2.

<sup>476</sup> Williams diz em um artigo que as primeiras *enarrationes* surgiram em “meados dos anos 390” (*early 390's*), cf.: WILLIAMS, R. Augustine and the Psalms, *Interpretation*, Richmond (Va.), 2004, Union Theological Seminary in Virginia, vol. 58, nº. 1, pp. 17-27, esp. p. 18.

<sup>477</sup> McCarthy aborda em um artigo os “comentários mais antigos sobre os *Salmos 1-32*, que se pensa terem sido escritos logo após à ordenação em 391” (*earliest commentaries on Psalms 1-32, thought to be written shortly after his ordination in 391*), embora não explicita os motivos de sua posição. (MCCARTHY, C. An ecclesiology of groaning: Augustine, the Psalms, and the making of Church, *Theological Studies*, 2005, E.U.A., Jesuits, vol. 66, n. 1, pp. 23-48).

<sup>478</sup> Kamimura diz em um artigo que “[...] é prontamente aparente que, logo após a ordenação ao presbiterado no ano 391, a exegese dos primeiros trinta e dois Salmos tomam a forma de breve notas explanatórias.” (KAMIMURA, N. Rhetorical Approach to the Poor and the Poverty: A Case Study of Augustine's *Enarrationes in psalmos*. In: DEMURA, K.; KAMIMURA, N. *Augustine's Understanding and Practice of Poverty in an Era of Crisis*. Tóquio: Grants-in-Aid for Scientific Research, 2012, pp. 25-40, esp. p. 26 [Relatório de pesquisa 2009-2011]).

<sup>479</sup> LA BONNARDIÈRE, 1972; FIEDROWICZ, 2006[c2000], pp. 13-66.

<sup>480</sup> Remissões internas explícitas ocorrem em: *en. Ps.*, 3, 5; 7, 1, 8, 10; 8, 9; 9, 8; 10, 1, 3.

<sup>481</sup> BOCHET, 2004, p. 160-1. É nessa linha de Bochet que se insere Fabre, quando diz que “As primeiras *Enarrationes* sobre os *Salmos 1-32* foram ditadas em 394 e 395” (FABRE, 2008, p. 141).

De fato, a data para o término da composição das *Enarrationes in Psalmos 1-32*, que realmente formam um conjunto coeso, parece ser 395 porque o *De sermone domini in monte* foi composto no máximo em 395, já que o próprio autor declara que se trata de uma obra do seu presbiterado (*retr.*, I, xix, 1), assim como a *Epistola 29*, pois nela se conta como fato bastante recente que a festa da “Alegria” (*Laetitia*), ou seja, de são Leôncio<sup>482</sup>, ocorreu naquele ano no dia seguinte à festa da Ascensão (*ep. 29*, 3, 8), esta que, por sua vez, ocorria quarenta dias depois da Páscoa<sup>483</sup>: ora, se a festa de são Leôncio ocorre em 4 de maio, como diz De Bruyne<sup>484</sup>, sabe-se que a Páscoa daquele ano ocorreu no dia 25 de março, pelo que se obtém o ano de 395, segundo o cálculo (*computus*) da Páscoa (nessa época muito provavelmente a Igreja de Roma seguia a tabela alexandrina aplicada ao calendário juliano)<sup>485</sup>.

Nota-se, portanto, que o critério textual interno tende para uma datação próxima de 395, enquanto que o critério biográfico tende para o ano de 391. Contudo, devido à qualidade e à quantidade maior dos indícios textuais, é mais provável que a composição das *Enarrationes in Psalmos 1-32* tenha ocorrido em 395.

Quanto ao local, é provável que as *Enarrationes in Psalmos 1-32* tenham sido compostas em Hipona, cidade em que Agostinho havia sido ordenado presbítero e na qual devia cumprir primeiramente seus deveres litúrgicos e eclesiásticos. Mas deve-se lembrar que ele viajou para Cartago antes do início do seu bispado e compôs, como resposta a algumas “questões” (*propositiones*) de seus “confrades” (*frates*) de lá, a *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* (*retr.*, I, xxiii, 1). Além de Cartago, não há como descartar outras cidades, como Tagaste, Bulla Regia ou Útica.<sup>486</sup> Nessas cidades, porém, sobretudo na importante Cartago, onde a maioria dos estudiosos<sup>487</sup> situam a maior parte das

<sup>482</sup> O título da *Epistola 29*, proveniente da tradição manuscrita, traz “*de dies natalis Leontii*” (“sobre o natal de Leôncio”).

<sup>483</sup> DE BRUYNE, D. La chronologie de quelques sermons de saint Augustin, *Revue bénédictine*, 1931, Bruges, Abbaye de Maredsous, pp. 185-193, esp. p. 189. No *Sermão 262*, Agostinho menciona o intervalo de dias entre a Páscoa e a Ascensão: “*Hodiernum ergo diem ascensionis ipsius celebramus. [...] Hodierno ergo die, hoc est, quadragesimo post resurrectionem suam, Dominus ascendit in coelum.*” (*s. 262*, ii, 2 - iii, 3).

<sup>484</sup> DE BRUYNE, 1931, p. 189.

<sup>485</sup> Cf. MOSSHAMMER, A. A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

<sup>486</sup> Cf. VAN OORT, 2009.

<sup>487</sup> Corticelli relata que essa posição foi sustentada por Monceaux, Wilmart, Zarb e Pontet (CORTICELLI, 1982[c1967], p. ix). Cf.: MONCEAUX, P. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Paris: E. Leroux, 1906; WILMART, A. La tradition des grands ouvrages de S. Augustin, IV – *Les Enarrationes*. In: MISCELLANEA Agostiniana, Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana: 1931, vol. II, pp. 295-315. ZARB, 1948; PONTET, M. *L'exégèse de St. Augustin prédicateur*. Paris: Aubier, 1945, p. 388.



*Enarrationes*, essas eram compostas na forma de sermões ao povo<sup>488</sup>, e não no formato de pequenos comentários exegéticos reservados aos confrades eclesiásticos. Por conseguinte, é mais provável que a cidade em que as *Enarrationes in Psalmos 1-32* foram compostas tenha sido Hipona.

#### 4.2 Valor filosófico-religioso

Antes de tudo, é útil reconstruir o *Salmo 1* pelas citações que aparecem na *Enarratio in Psalmo 1*. A versão utilizada por Agostinho é a seguinte:

	<i>Psalmo 1</i>	Tradução
v. 1	<i>Beatus uir qui non abiit in consilio impiorum Et in uia peccatorum non stetit Et in cathedra pestilentiae non sedit (en. Ps. 1, 1)</i>	Feliz o homem que não andou segundo o conselho dos ímpios, e na via dos pecadores não permaneceu, e na cátedra da pestilência não se assentou.
v. 2	<i>Sed in lege Domini fuit uoluntas eius, et in lege eius meditabitur die ac nocte (en. Ps. 1, 2)</i>	Mas na lei do Senhor esteve a sua vontade, e na lei dele meditava dia e noite.
v. 3	<i>Et erit tamquam lignum quod plantatum est secundum decursus aquarum fructum dabit in tempore suo Et folium eius non decidet<sup>489</sup> Et omnia quaecumque fecerit prosperabuntur (en. Ps. 1, 3)</i>	Será como a árvore que foi plantada ao longo do decurso das águas: dará fruto a seu tempo, e sua folha não cairá, e todas e quaisquer coisas que fizer serão prósperas.
v. 4	<i>Non sic impii, non sic: sed tamquam puluis quem proicit uentus a facie terrae (en. Ps. 1, 4)</i>	Não são assim os ímpios, não são assim, mas como a poeira que o vento leva da face da terra.
v. 5	<i>Ideo non resurgunt impii in iudicio Neque peccatores in consilio iustorum (en. Ps. 1, 5)</i>	Por isso, os ímpios não ressurgirão no juízo, nem os pecadores no conselho dos justos.
v. 6	<i>Quoniam nouit Dominus uiam iustorum Iter... impiorum peribit (en. Ps. 1, 6)</i>	Porque o Senhor conhece a via dos justos, mas a dos ímpios levará à perdição.

Quadro 3 – *Salmo 1* segundo a *Enarratio in Psalmo 1* e tradução

Quanto ao primeiro versículo, a primeira constatação do leitor é que o sujeito da oração, “homem”, não está muito bem especificado. Isso se deve, porém, ao significado ao mesmo tempo filosófico e religioso dessa frase, pois se trata de uma profecia vetero-

<sup>488</sup> Pontet diz que “Quase todas as *Enarrationes*, nós vimos, foram pregadas em Cartago; também quase todas, tanto por suas alusões concretas quanto por seus temas religiosos mais importantes, supõem o auditório da grande cidade.” (PONTET, 1945, p. 388, grifo nosso).

<sup>489</sup> É curioso notar que “*decidet*” é a principal diferença em relação à tradução de Jerônimo baseada na *Septuaginta*, pois ele utiliza “*defluet*”, mas com o mesmo significado (BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, p. 770 [Aduuantibus Bonifatio Fischer et al.]).

testamentária acerca da encarnação divina que se realizou historicamente em Jesus Cristo, na medida em que, para Agostinho, o primeiro versículo “Deve ser tomado [como sendo] sobre o nosso Senhor Jesus Cristo, isto é, o Homem do Senhor”<sup>490</sup>. A expressão “Homem do Senhor” (*Homo Dominicus*)<sup>491</sup> visa indicar, de fato, que Deus se encarnou num homem, Jesus, e que, por isso, Cristo é tanto o Senhor Deus quanto o Homem do Senhor.

O primeiro versículo também é, em segundo lugar, uma profecia sobre a conduta de vida de Cristo, na medida em que Jesus foi de fato aquele que não viveu de modo ímpio nem pecaminoso, o que se pode comprovar pela vez em que foi tentado pelo diabo no deserto (cf. *Mt.*, 4:1-11; *Lc.*, 4:1-13), como será visto na sequência do parágrafo 1. Antes disso, porém, é importante perceber que a profecia do primeiro versículo está ligada a um evento histórico anterior, o pecado original.

<sup>490</sup> *en. Ps.*, 1, 1. “*De domino nostro Iesu Christo, id est homine dominico, accipiendum est.*” (AUGUSTINUS. *Enarrationes in psalmos, 1-32 (exp.)*. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, c2003 [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XCIII/1A, Editit C. Weidmann], p. 67). Cf.: HOMBERT, P.-M. La christologie des trente-deux premières *Enarrationes in Psalms* de saint Augustin. In: BOCHET, I. (ed.). *Augustin, philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec. Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 2012, pp. 431-463. Cf. também: IMIZCOZ BARRIOLA, J. *Cristo Rey y Sacerdote en las 'Enarrationes in Psalms' y 'Tractatus in Iohannis Evangelium' de San Agustín*. Roma: Pont. Univ. Gregoriana, 1952 (Dissertação); BABCOCK, W. S. *The Christ of the Exchange: A Study in the Christology of Augustine's Enarrationes in Psalms*. Yale: Yale University, 1971 (Dissertação).

<sup>491</sup> Essa expressão também é usada no *De sermone Domini in monte* (II, vi, 20), o que é mais um motivo, portanto, para a aproximação de sua data àquela da *Enarratio in Psalmo 1*. Posteriormente, quando Agostinho fez a revisão do *De sermone Domini in monte* em suas *Retractationes*, ele lamentou o uso dessa expressão pelo fato de indicar mais a humanidade de Cristo do que a sua divindade: “No mesmo livro segundo, eu disse: “A ninguém será lícito ignorar o reino de Deus, quando o seu Unigênito não somente de modo inteligível, mas também de modo visível virá do Céu no Homem do Senhor “para julgar os vivos e os mortos” [*s. dom. m.*, II, vi, 20]”. Mas não vejo bem se corretamente se chama “Homem do Senhor” o “Mediador de Deus e dos homens, o homem Jesus Cristo” [*ITm.*, 2:5], que certamente é o Senhor. Mas quem da sua santa família não pode ser chamado de homem do Senhor? Isso que eu disse, eu certamente li entre aqueles comentadores católicos das palavras divinas. Mas em qualquer lugar que eu tenha dito isso, eu não o queria ter dito. Depois, eu certamente vi que isso não deve ser dito, embora possa ser defendido com alguma razão.” (*retr.*, I, xix, 8). “*In secundo item libro: Nulli, inquam, licebit ignorare Dei regnum, cum eius Unigenitus non solum intellegibiliter, sed etiam uisibiliter in homine dominico de caelo uenerit "iudicaturus uiuos et mortuos". Sed non uideo utrum recte dicatur homo dominicus qui est Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, cum sit utique Dominus. Dominicus autem homo quis in eius sancta familia non potest dici? Et hoc quidem ut dicerem apud quosdam legi tractatores catholicos diuinorum eloquiorum. Sed ubicumque hoc dixi, dixisse me nollem. Postea quippe uidi non esse dicendum, quamuis nonnulla possit ratione defendi.*” (SANT'AGOSTINO, 1994, p. 110). Como explica Gibson, “Nós aprendemos de Gregório de Nazianzo [c. 329-389/90] (*Oratio 51*) que o equivalente grego do título, ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος, era um termo apreciado pelos apolinaristas, na medida em que pode ser tomado para favorecer a visão de que a divindade preencheu o lugar da alma humana em Cristo. Todavia, é usado livremente por Epifânio em seu *Anchoratus* e é encontrado também na exposição da fé atribuída a Atanásio [...]” (JOHN CASSIAN. *On The Incarnation of The Lord, Against Nestorius*. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church. Second Series*. Grand Rapids: CCEL, 1890, vol. XI, p. 583, nota 699 [Prolegômenos, prefácios e notas de Edgar C. S. Gibson]).

De fato, a profecia da encarnação divina e da vida histórica de Cristo está ligada ao pecado original porque o Homem do Senhor nasceu para se contrapor historicamente ao pecado de Adão, aquele “[...] homem terreno que consentiu à mulher enganada pela serpente, quando transgrediu os preceitos de Deus.”<sup>492</sup> O “conselho dos ímpios” pode ser interpretado, com efeito, como o conselho de Eva a Adão (*Gn.*, 3:6). Desse modo, tornam-se também mais inteligíveis as outras expressões do primeiro versículo: a “via dos pecadores” parece indicar o consentimento de Adão, enquanto que a “cátedra da pestilência” provavelmente significa, por conseguinte, o pecado do diabo em forma de uma venenosa serpente (*Gn.*, 3:1-5).

A “via dos pecadores” também pode ser interpretada, ademais, como natureza humana, na medida em que Cristo “[...] certamente veio na via dos pecadores, nascendo como os pecadores [...]”<sup>493</sup> Essa interpretação não contradiz, porém, a anterior: se é inegável que Jesus é tanto o Senhor quanto o Homem do Senhor, deve-se fazer, porém, uma distinção entre “vir” e “permanecer”, pois na via dos pecadores Cristo “[...] não permaneceu porque a sedução do mundo não o reteve.”<sup>494</sup> Desse modo, nessa interpretação também se deve ressaltar que Jesus não foi um pecador como Adão e o restante dos homens, ainda que tenha nascido, como os pecadores, com a natureza humana, pois Cristo não é somente humano, é também divino.

Por fim, a “cátedra da pestilência” também pode ser interpretada diferentemente. Além de figurar o pecado do diabo, essa expressão possui outros três significados. Ela pode se referir especificamente à ambição de dominar todos os reinos do mundo, tentação diabólica que Jesus rechaçou no deserto, pois “Não quis com soberba o reino terreno [...]”<sup>495</sup> Contudo, a expressão “é entendida corretamente”<sup>496</sup> quando é identificada à própria soberba. O motivo é, como diz Agostinho, o seguinte: “[...] porque tu não consegues mostrar quem é que careça do amor em dominar e não aspire à glória humana, pois a pestilência é uma doença

<sup>492</sup> *en. Ps.*, 1, 1. “[...] *homo terrenus qui uxori consensit deceptae a serpente, ut dei praecepta praeteriret.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 67). A profecia e a realização histórica da encarnação divina já tinham sido concatenadas com o fato do pecado original no *De fide et symbolo* (iv, 6), de modo genérico no *De uera religione* (xvi, 30) e implicitamente no *Sermão 214* (2-3, 6), cf. *supra*, cap. 3.

<sup>493</sup> *en. Ps.*, 1, 1. “[...] *uenit quidem in uia peccatorum nascendo sicut peccatores [...]*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 67).

<sup>494</sup> *en. Ps.*, 1, 1. “[...] *non stetit, quia eum non tenuit illecebra saecularis.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 67).

<sup>495</sup> *en. Ps.*, 1, 1. “*Noluit regnum terrenum cum superbia [...]*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 67). No *De uera religione* (xvi, 31), o desprezo de Cristo às honras e aos reinos é uma indicação de sua divindade, assim como um exemplo de humildade aos homens, cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>496</sup> “*recte intellegitur*” (*en. Ps.*, 1, 1).

amplamente difusa, e que envolve todos ou quase todos.”<sup>497</sup> Há, porém, um significado “mais conveniente” (*accommodatius*), isto é, um sentido que se refere mais às circunstâncias do tempo presente, a saber, à “[...] perniciosa doutrina, cujo discurso “serpenteia como um cancro” [2Tm., 2:17].”<sup>498</sup> O mais importante, todavia, é notar que todos esses significados não contradizem a interpretação geral do primeiro versículo: trata-se de uma profecia acerca da encarnação de Deus no Homem do Senhor, Jesus Cristo, que ocorreu em contraposição ao pecado original e aos pecados subsequentes.

Portanto, dos três membros do primeiro versículo do *Salmo 1*, nota-se que uns podem ser interpretados por meio de significados associados ora a fatos e ações de Cristo, outros a pormenores do evento histórico do pecado original e a pecados dele derivados (soberba, vanglória, heresia). A exegese agostiniana é, portanto, não somente profética e histórica<sup>499</sup>, mas também moral<sup>500</sup>. É sob esse último aspecto, aliás, que Agostinho retira dos três verbos do versículo outra compreensão: eles podem ser entendidos respectivamente como as três etapas da dinâmica do pecado em geral, a saber, o afastamento de Deus, o deleite com o pecado e a confirmação.<sup>501</sup> Ora, uma vez que se constata o valor profético, histórico e moral do primeiro versículo, pode-se perceber, por conseguinte, algo a mais: Deus não se encarnou em Jesus Cristo somente para demonstrar a sua oposição ao pecado, mas também para possibilitar a remissão dos pecados dos homens: por meio de Cristo, o homem pode ser “liberado” (*liberatus*) e, assim, retornar a Deus (*en. Ps., 1, 1*).<sup>502</sup>

<sup>497</sup> *en. Ps., 1, 1*. “[...] *quia non fere quisquam est qui careat amore dominandi et humanam non appetat gloriam; pestilentia est enim morbus late peruagatus et omnes aut pene omnes inuoluens.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 67).

<sup>498</sup> *en. Ps., 1, 1*. “[...] *perniciosa doctrina, cuius sermo ut cancer serpit.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 67).

<sup>499</sup> A distinção entre a interpretação *secundum historiam* e a interpretação *secundum prophetiam* já aparece claramente no *De Genesi aduersus Manichaeos* (II, ii, 3).

<sup>500</sup> Sobre os temas morais no conjunto das *Enarrationes in Psalmos*, cf.: BRABANT, O. *Le Christ, centre de la vie morale du chrétien selon l'enseignement pastoral de saint Augustin dans les Enarrationes in Psalmos*. Paris: Institut Catholique de Paris, 1969 (Tese em Teologia); DELLA PENNA, C. *Tematiche morali nelle Esposizioni sui Salmi di Sant' Agostino*. Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magisterio, 1986 (Dissertação).

<sup>501</sup> “Em seguida, deve-se considerar a ordem das palavras: “anda”, “permanece”, “senta”. Pois ele [, o homem,] anda depois que se afastou de Deus, permanece depois que se deleitou com o pecado, e senta depois que, confirmado em sua soberba, não pôde voltar [...]” (*en. Ps., 1, 1*). “*Deinde considerandus est ordo uerborum: abiit, stetit, sedit. Abiit enim ille cum recessit a deo, stetit, cum delectatus est peccato, sedit cum in sua superbia confirmatus redire non potuit [ ... ]*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 67).

<sup>502</sup> Trata-se de uma concatenação que já se encontrava de modo genérico no *De uera religione* (xvi, 30), cf. *supra*, Apresentação da questão, e que pode ser deduzida do *Sermão 214* quando se associam os parágrafos 2, 3 e 6, cf. *supra*, cap. 2. Para um estudo sobre esse tema nas *Enarrationes in Psalmos*, cf.: GIRBÉS, A. El Sacrificio sacerdotal de Jesucristo en las 'Enarrationes in Psalmos' de San Agustín, *Anales Valentinus*, Valencia, 1975, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, n. 1, pp. 3-37.

Quanto ao segundo versículo do *Salmo 1*, “na lei do Senhor a sua vontade esteve, e na lei dele meditava dia e noite”, trata-se claramente de um desenvolvimento do que foi profetizado no primeiro: além de Cristo ter orientado a sua vontade para longe do pecado, distinguindo-se de Adão, ele compreendia em sua mente toda a lei divina, “dia e noite”, ou seja, na alegria e na tribulação, e nisso está subentendido, evidentemente, o sofrimento da sua crucificação (*en. Ps.*, 1, 2). Contudo, o sujeito do segundo versículo também pode ser associado, ainda que imperfeitamente, a todo homem que não mais “está sob a lei” (*est sub lege*), mas apenas “na lei” (*in lege*), ou seja, àquele que já vive segundo a lei divina, tanto na alegria quanto na tribulação. Para Agostinho, é possível, de fato, a existência de homens que vivam assim, pois Abraão se alegrou ao ver o dia de Cristo (*Jo.*, 8:56) e Davi, estando em tribulação, castigava a si próprio até durante a noite (*Sal.*, 15:7).<sup>503</sup>

Com relação ao terceiro versículo, pode-se interpretar de três modos o seu primeiro membro: “será como a árvore que foi plantada ao longo do decurso das águas”. Em primeiro lugar, é claro que essa frase pode ser considerada mais uma referência profética ao Homem do Senhor, “a Sabedoria que se dignou em assumir o homem para a nossa salvação”<sup>504</sup>. De fato, se a água é uma figura bíblica usada frequentemente para se referir a Deus, tanto a sua fertilidade quanto o seu decurso podem ser entendidos como uma figuração profética a respeito da encarnação e da salvação de Deus, como se nota no *Salmo 64*, do qual Agostinho destaca a seguinte frase: “o rio de Deus é repleto de água” (*Sal.*, 64, 10)<sup>505</sup>.

Em segundo lugar, a alegoria<sup>506</sup> da árvore que foi plantada no decurso das águas também pode ser uma figura profética de todo homem que foi e será batizado na água e no Espírito Santo (*en. Ps.*, 1, 3). De fato, João Batista passou a usar a água como símbolo de um batismo de penitência, e ele também profetizava, por sua vez, que haveria de surgir um batismo no Espírito Santo, o qual seria realizado pelo próprio Cristo: “O mesmo vos batizará no Espírito Santo” (*Mt.*, 3:11)<sup>507</sup>. Por conseguinte, pode-se dizer que a água prefigura, além do batismo no Espírito Santo, o próprio Espírito Santo. De fato, isso pode ser constatado por outras duas passagens da *Escrituras*. Quando o próprio Cristo disse “Quem tem sede, venha e

<sup>503</sup> Essas passagens bíblicas são citadas por Agostinho para fundamentar a interpretação de que “dia” significa “alegria” (*laetitia*) e “noite” significa “tribulação” (*tribulatio*).

<sup>504</sup> *en. Ps.*, 1, 3. “[...] *sapientiam, quae dignata est hominem suscipere ad salutem nostram* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 68).

<sup>505</sup> “[...] *Fluius dei repletus est aqua* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 68).

<sup>506</sup> Para a definição de alegoria na tradição da arte retórica, cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>507</sup> “[...] *Ipse uos baptizabit in spiritu sancto* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 68).

beba” (Jo., 4:37)<sup>508</sup>, essa água oferecida por Jesus aos homens deve ser entendida como sendo o Espírito Santo. E quando Cristo pediu água a uma samaritana e lhe falou da “água viva” (*aqua uiua*), da “fonte que jorra para a vida eterna” (*fons... salientis in uitam aeternam*), trata-se do “dom de Deus” (*donum Dei*) que Cristo pode conceder a quem lhe pedir (Jo., 4:10-14)<sup>509</sup>, isto é, o Espírito Santo. Essa interpretação não contradiz, porém, a interpretação cristológica. Ambas podem se unir na seguinte conclusão: devido ao pecado original, a providência divina se manifestou na profecia e no cumprimento da encarnação e da paixão do Filho de Deus para a remissão dos pecados, a fim de que o homem pudesse retornar à vida eterna pelo batismo no Espírito Santo, por meio de Cristo.

Em terceiro lugar, aquela interpretação cristológica pode ser mais bem desenvolvida pela consideração de que a expressão “ao longo do decurso das águas” também pode significar “depois dos pecados dos povos”<sup>510</sup>, o que torna ainda mais claro, portanto, que a encarnação divina ocorreu em resposta ao pecado original e aos pecados que dele decorreram. De fato, o decurso pode significar a “queda que concerne ao delito”<sup>511</sup>, e as águas podem figurar, como no *Apocalipse* (17:15), os povos.

Quanto ao segundo membro do versículo 3, “dará fruto a seu tempo”, trata-se novamente de uma referência profética a Cristo, na medida em que ele é a “árvore” originária da Igreja e do seu crescimento nas igrejas particulares.<sup>512</sup> Nesse sentido, o salmista já profetizava que Jesus haveria de reconduzir todos os povos à via correta por meio de sua

<sup>508</sup> “[...] Qui sitit, ueniat et bibat [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 68).

<sup>509</sup> Agostinho cita no parágrafo 3 os versículos 10, 13 e 14 do capítulo quarto do *Evangelho segundo João*, do seguinte modo: “[...] Se conhecesses o dom de Deus e quem é que te pede água, pedirias para ele, e ele te daria a água viva, da qual quem beber não sentirá mais sede, e essa se tornará nele a fonte de água que jorra para a vida eterna [...]” (Jo., 4:10.13.14). “[...] Si scires donum dei, et quis est qui a te aquam petit; petisses ab eo et daret tibi aquam uiuam, unde qui biberit non sitiet in aeternum; sed efficietur in eo fons aquae salientis in uitam aeternam [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 68-9).

<sup>510</sup> “*secundum populorum peccata*” (en. *Ps.*, I, 3).

<sup>511</sup> “*lapsus, quod pertinet ad delictum*” (en. *Ps.*, I, 3).

<sup>512</sup> Sobre a união de Cristo com a Igreja no conjunto das *Enarrationes in Psalmos*, cf.: CORTICELLI, A. *La dottrina del Corpo mistico nelle Enarrationes in Psalmos del S. P. Agostino*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1950 (Dissertação em Teologia); JOSEPH, C. S. *Totus Christus in St. Augustine's 'Enarrationes in Psalmos'*. Trivandrum: St. Joseph's Press, 1966 (Dissertação em Teologia); VERGÉS, S. *La encarnación del Verbo y la Iglesia. Simbolos biblicos y propiedades de la Iglesia en las Enarraciones de San Agustín*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1966 (Dissertação em Teologia); OSÉS, I. A. La Iglesia, cuerpo de Cristo, en las *Enarrationes a los Salmos* de San Agustín, *Mayéutica*, Marcilla, 1995, P. P. Agustinos Recoletos, pp. 9-49. Sobre o tema geral da eclesiologia nas *Enarrationes*, cf.: GRUIEC, P. *La catholicité de l'Eglise dans les 'Enarrationes in Psalmos' de saint Augustin*. Roma: Pont. Univ. Gregoriana, 1952; ODEN, A. G. *Dominant images for the Church in Augustine's 'Enarrationes in Psalmos': A study in Augustine's Ecclesiology*. Dallas: Southern Methodist University, 1990 (Dissertação); CAMERON, G. M. *Augustine's construction of figurative exegesis against the Donatists in the Enarrationes in Psalmos*. Chicago: The University of Chicago, 1996 (Dissertação).

disciplina, a raiz da árvore, e assim haveria de originar as igrejas, “frutos” que surgiriam num “tempo” preciso, a saber, depois da ressurreição e da ascensão de Cristo ao Céu:

Portanto, aquela árvore, isto é, o nosso Senhor, das águas decorrentes, isto é, dos povos pecadores, trazendo-os à via e às raízes de sua disciplina, “dará frutos”, isto é, constituirá igrejas, “a seu tempo”, ou seja, depois que foi abrilhantado com a ressurreição e a ascensão ao Céu; então, enviado o Espírito Santo aos apóstolos, confirmados em sua confiança e dirigidos aos povos, [nosso Senhor] frutificou as igrejas.<sup>513</sup>

Desse modo, Agostinho articula a profecia e a realização da encarnação de Deus em Jesus Cristo com a profecia e a história da Igreja, pois a divina salvação não terminou com a paixão e a morte de Cristo para a remissão dos pecados, mas continua na Igreja fundada por Cristo, pois essa transmite a disciplina cristã e a difunde em todos os povos pela propagação das suas igrejas particulares, sob a inspiração do Espírito Santo enviado por Cristo.<sup>514</sup>

Com relação ao terceiro membro do versículo 3, “e sua folha não cairá”, isso se refere mais uma vez a Cristo, posto que “a sua palavra não será ilegítima”<sup>515</sup>. Isso também foi profetizado por Isaías, como lembra Agostinho<sup>516</sup>.

Assim também, de modo cristológico, é interpretado o último membro do versículo 3, “e todas e quaisquer coisas que fizer serão prósperas”, pois isso significa, segundo Agostinho, “tudo o que aquela árvore tiver produzido”<sup>517</sup>, ou seja, não somente os “frutos” da Igreja e as “folhas” da disciplina e da palavra de Cristo, mas todos “os feitos e os dizeres”<sup>518</sup> que derivam de Cristo.

Quanto aos últimos versículos do *Salmo 1* (4-6), esses são interpretados conjuntamente como uma grande profecia escatológica, de modo que neles é possível perceber tanto as profecias acerca do Reino dos Céus e do Inferno quanto as profecias da ressurreição da carne e do dia do Juízo Final.

<sup>513</sup> *en. Ps., 1, 3. “Lignum ergo illud, id est dominus noster, de aquis decurrentibus, id est populis peccatoribus, trahens eos in uia in radices disciplinae suae, fructum dabit, hoc est constituet ecclesias, in tempore suo, id est postquam clarificatus est resurrectione et ascensione in caelum; tunc enim spiritu sancto misso apostolis et eis in fiducia sui confirmatis et directis in populos fructificauit ecclesias.”* (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 69). O adjetivo “abrilhantado” (*clarificatus*) está relacionado à “clareza” dos corpos ressuscitados e celestiais (*1Cor., 15:41*).

<sup>514</sup> Uma concatenação parcial das crenças no Espírito Santo e na Igreja já aparecia no *Sermão 214* (11), a saber, a associação da profecia e da realização histórica do envio do Espírito Santo (*Jo., 20:22*) com a continuação histórica da remissão dos pecados na Igreja, cf. *supra*, cap. 2.

<sup>515</sup> *en. Ps., 1, 3. “[...] uerbum eius non erit irritum [...]”* (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 69).

<sup>516</sup> Cf. *Isaías* (40:6-8), citado por Agostinho no parágrafo 3.

<sup>517</sup> “*quaecumque illud lignum attulerit*” (*en. Ps., 1, 3*).

<sup>518</sup> “*facta et dicta*” (*en. Ps., 1, 3*).

De fato, o versículo 4, “os ímpios [...] são como a poeira que o vento leva da face da terra”, pode ser entendido como uma profecia acerca do Inferno, pois o Inferno é justamente o ato de se afastar da “terra”, a qual é, segundo a interpretação de Agostinho, a “estabilidade em Deus”<sup>519</sup>, expressão agostiniana que, no *De fide et symbolo*, está ligada à “habitação celeste”<sup>520</sup> e que, no *De uera religione* (xii, 25), está em contraposição ao *infernus*, “onde ninguém confessará Deus” (*uera rel.*, lii, 101)<sup>521</sup>. Em outras passagens das *Escrituras*, de fato, a palavra “terra” está associada a Deus (*Sal.*, 15:5-6; 36:34) e, de modo mais estrito, ao Reino dos Céus prometido por Cristo (*Mt.*, 5:3-4), como indica Agostinho. Por conseguinte, esse significado profético mais específico também pode ser associado ao uso de “terra” no *Salmo 1*: não se trata da terra visível que “alimenta e sustém o homem exterior”<sup>522</sup>, mas de uma metáfora que prefigura, por similitude<sup>523</sup>, a *terra inuisibilis*, destinada ao *homo interior*, àquele que, nas palavras de outro salmo, irá se inebriar da abundância da casa de Deus e irá beber da torrente de suas delícias (*Sal.*, 35:9)<sup>524</sup>.

Assimilada essa contraposição conceitual entre a terra invisível e o afastamento de Deus, ou seja, entre o Reino dos Céus e o Inferno, pode-se entender por que o ímpio é semelhante à poeira lançada pelo vento para fora da terra: o vento, esclarece Agostinho, simboliza “a soberba, porque infla”<sup>525</sup>, e é por isso que, no *Salmo 35*, aquele que há de estar na casa de Deus aparece contraposto àquele que possui o “pé da soberba” (*Sal.*, 35:12)<sup>526</sup>. De fato, a soberba infla de tal modo, explica Agostinho, que o homem passa a querer ser “semelhante ao Altíssimo” (*Is.*, 14:14)<sup>527</sup>. Isso acontece, porém, desde o pecado original, pois Adão consentiu em comer do fruto proibido precisamente porque pretendia ser como Deus (*Gn.*, 3:1-6). Além disso, o “vento” da soberba lança o homem para fora da “terra” divina porque o soberbo, tal como Adão, esconde-se de Deus (*Gn.*, 3:8). É por isso, diz Agostinho, que no *Eclesiástico* está escrito: “Por que se ensoberbece a terra e a cinza? Posto que em sua

<sup>519</sup> “*stabilitas in Deo*” (*en. Ps.*, I, 4).

<sup>520</sup> “*habitatio caelestis*” (*f. et symb.*, vi, 13), cf. *supra*, cap. 3.

<sup>521</sup> “*ubi nemo confitebitur Deo*” (*uera rel.*, lii, 101). Essa contraposição também aparece de modo mais implícito, mas sempre ligada à profecia do Juízo Final, no *Sermão 214* (9), cf. *supra*, cap. 2, e no *De fide et symbolo* (viii, 15), cf. *supra*, cap. 3.

<sup>522</sup> “*exteriorem hominem nutrit et continet*” (*en. Ps.*, I, 4).

<sup>523</sup> A palavra *similitudo* aparece, de fato, no parágrafo 4. Para a definição de *similitudo* na tradição da arte retórica, cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>524</sup> Esse versículo é citado de modo livre por Agostinho no parágrafo 4.

<sup>525</sup> “*superbia, quia inflat*” (*en. Ps.*, I, 4).

<sup>526</sup> “[...] pes superbiae [*Sal.*, 35:12].” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 70).

<sup>527</sup> “[...] similis altissimo [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 70).



própria vida lançou fora o que lhe é mais interior” (*Eclo.*, 10:9-10)<sup>528</sup>. Agostinho conclui, portanto, que o soberbo “levou para fora a si mesmo”<sup>529</sup>, tese bastante semelhante à concepção de auto-condenação ao Inferno vista no *De uera religione* (liv, 104), onde se lê que as “trevas exteriores” (*Mt.*, 22:13) serão dadas aos homens exteriores, àqueles que preferiram as coisas corpóreas, visíveis e os desejos terrenos, e que por isso continuarão a sofrer a opressão da alma e do corpo no Inferno, mas de modo completo, isto é, sem a possibilidade da transformação angélica, que ocorrerá somente no Reino dos Céus.<sup>530</sup>

É pelo versículo 5, porém, que se pode observar nitidamente a ligação entre as profecias do Juízo Final, do Inferno, do Reino dos Céus e da ressurreição da carne: “[...] os ímpios não ressurgirão no juízo, nem os pecadores no conselho dos justos”. Isso é interpretado por Agostinho de dois modos. No primeiro, os ímpios são entendidos apenas como pecadores: uma vez que os ímpios, ou seja, os soberbos, desejam o poder de julgar, eles serão privados daquilo que desejam, e por isso, assim como os demais pecadores, não irão ressuscitar para pertencer ao conselho dos justos, o conselho daqueles que irão julgar junto a Cristo<sup>531</sup> (*en. Ps.*, 1, 5). No segundo modo de interpretação, que não está em conflito com o primeiro, enfatiza-se a diferença entre os ímpios e os pecadores, pois “[...] embora todo ímpio seja pecador, nem todo pecador é ímpio [...]”<sup>532</sup> Nesse sentido, percebe-se que “ressurgir no juízo” é diferente de “ressurgir no conselho dos justos”: enquanto que os pecadores não ressurgirão no conselho dos justos, pois ressuscitarão apenas para o Juízo Final, “talvez para serem julgados”<sup>533</sup>, os ímpios não ressuscitarão sequer para o Juízo Final, embora “[...] certamente ressurgirão, mas não para serem julgados, porque já estão destinados às penas mais certas [...]”<sup>534</sup> Quanto aos justos, a frase de Paulo citada por Agostinho no final do parágrafo é por si só uma confirmação de que eles receberão a terra invisível, a estabilidade

<sup>528</sup> “[...] Quid superbit terra et cinis? quoniam in uita sua proiecit intima sua [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 70).

<sup>529</sup> “se... proiecisse” (*en. Ps.*, 1, 4).

<sup>530</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, liv, 104.

<sup>531</sup> Agostinho certamente tem como base a tese de Paulo de que os homens espirituais podem julgar todas as coisas segundo o pensamento de Cristo, cf. *1Cor.*, 2:15-16.

<sup>532</sup> *en. Ps.*, 1, 5. “[...] *quamquam omnis impius peccator sit, non tamen omnis peccator sit impius* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 71).

<sup>533</sup> “*forte ut iudicentur*” (*en. Ps.*, 1, 5).

<sup>534</sup> *en. Ps.*, 1, 5. “[...] *resurgent quidem, sed non ut iudicentur, quia iam poenis certissimis destinati sunt* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 71). Agostinho certamente toma como base a revelação de Paulo de que todos serão ressuscitados, mas nem todos serão transformados (*1Cor.*, 15:51), que é citada no *De uera religione* (xxvii, 50), cf. *supra*, Apresentação da questão.

em Deus: “Seja qual for a obra de cada um, o fogo a provará; se a obra de um permanecer, ele receberá o salário” (*1Cor.*, 3:13-14)<sup>535</sup>.

Por fim, o sexto e último versículo – “Porque o Senhor conhece a via dos justos, mas o dos ímpios levará à perdição” – é interpretado como uma síntese da profecia do Juízo Final e de sua ligação com as profecias do Reino dos Céus e do Inferno (*en. Ps.*, I, 6). O que o Senhor conhece, na verdade, é a própria justiça mediante a qual realizará o Juízo Final, pois “[...] conhece [...] a via dos justos, mas não conhece aquela dos ímpios [...]”<sup>536</sup>, a injustiça, razão pela qual disse aos pecadores: “Não vos conheço” (*Mt.*, 7:23)<sup>537</sup>. Isso não significa, porém, que o Senhor “desconhece algo” (*aliquid nescit*). Quando se diz que o Senhor não conhece a via dos ímpios, com isso se quer apenas ressaltar que Cristo não incorre em injustiça, assim como se diz que “[...] ‘A medicina conhece a saúde, mas não conhece as doenças’, e, todavia, também as doenças são reconhecidas pela arte da medicina [...]”<sup>538</sup> Por conseguinte, se o Senhor conhece a via dos justos e não conhece a dos ímpios, os primeiros irão participar da sua Justiça no Reino dos Céus, ao contrário dos últimos, que, por não serem conhecidos do Senhor, serão relegados ao Inferno. Como diz Agostinho, “uma coisa é ser desconhecido do Senhor, que é perecer, e outra coisa é ser conhecido do Senhor, que é permanecer, de modo que à ciência de Deus concerne o “ser”, mas à ignorância concerne o “não ser”.”<sup>539</sup> A injustiça dos ímpios conduz à perdição, portanto, porque se trata de um afastamento de Deus, ao contrário da via dos justos, que os leva à estabilidade em Deus, no sumo Ser. Como lembra o autor, o Senhor é aquele que diz: “Eu sou Aquele que sou”<sup>540</sup> e “Aquele que é me enviou”<sup>541</sup> (*Ex.*, 3:14).

Pode-se concluir, portanto, que na *Enarratio in Psalmo 1* também se encontra uma concatenação dos eventos históricos e das profecias fundamentais da religião, ainda que certos pormenores da encarnação divina e da história de Jesus, os quais já tinham sido examinados no *De uera religione*, no *Serão 214* e no *De fide et symbolo*, não tenham sido explicitados

<sup>535</sup> “[...] Uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit; si cuius opus manserit, mercedem accipiet [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 71).

<sup>536</sup> “nosse... uiam iustorum, uiam uero impiorum non nosse” (*en. Ps.*, I, 6).

<sup>537</sup> “[...] Non noui uos [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 72).

<sup>538</sup> *en. Ps.*, I, 6. “[...] ‘Nouit salutem medicina, morbos autem non nouit’ et tamen etiam morbi arte medicinae agnoscuntur [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 71-2).

<sup>539</sup> *en. Ps.*, I, 6. “[...] hoc sit nesciri a domino quod est perire, et hoc sit sciri a domino, quod est manere, ut ad scientiam dei ‘esse’ pertineat, ad ignorantiam uero ‘non esse’ [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 72). No *De uera religione*, encontram-se explicações semelhantes, cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xi, 21 – xii, 23; xviii, 35.

<sup>540</sup> “[...] Ego sum qui sum [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 72).

<sup>541</sup> “[...] Qui est, misit me [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 72).

nem explorados, como a profecia e a realização histórica do seu nascimento do Espírito Santo e da virgem Maria, os seus milagres e o sepultamento do seu corpo. Contudo, pode-se dizer que há nessa *enarratio* uma fundamentação profético-histórica, ainda que genérica, da religião, mas com um novo ganho: a demonstração sumária de que os principais fatos da divina providência já haviam sido profetizados num texto vetero-testamentário como o *Salmo 1*. De fato, o *Salmo 1* pode ser entendido como uma profecia que se realizou nos eventos mais importantes da história e que, em relação às profecias escatológicas, aguarda seu cumprimento no tempo futuro ou na eternidade.

## 5 Uma concatenação pormenorizada dos fatos e profecias fundamentais: a *Enarratio in Psalmo 7*

Dentre as *Enarrationes in Psalmos 1-32*, a explicação do *Salmo 7* oferece uma concatenação abrangente e satisfatória da profecia e da história da divina providência, segundo o modelo geral da *Enarratio in Psalmo 1*, e, por isso, pode ser entendida como uma execução daquela proposta de fundamentação da religião surgida no *De uera religione* (vii, 13). O comentário do *Salmo 7* pode ser tomado, de fato, como um desenvolvimento pormenorizado do modelo sintético de concatenação da histórica e da profecia presente na *Enarratio in Psalmo 1*, cuja peculiaridade, como foi visto, consiste em revelar, pela cooperação da razão com a autoridade bíblica, que os principais eventos da história já estavam profetizados em textos vetero-testamentários como os *Salmos*. Realmente, como a *Enarratio in Psalmo 7* não é um sermão dirigido à assembleia dos fiéis, mas um ensinamento oral destinado aos seus confrades eclesiásticos, por eles estenografado, parece que o autor se sentiu mais à vontade para refletir sobre os detalhes proféticos do *Salmo 7*, e também para concatená-los com os eventos históricos fundamentais da religião. Pretende-se demonstrar, portanto, que a *Enarratio in Psalmo 7* marca mais um avanço agostiniano: a exploração dos pormenores das profecias fundamentais e dos seus correspondentes históricos.

### 5.1 Data e local

A data e o local de composição da *Enarratio in Psalmo 7* são provavelmente os mesmos da *Enarratio in Psalmo 1* (ano 395, em Hipona), devido aos mesmos indícios que foram expostos na primeira seção do capítulo anterior.

### 5.2 Valor filosófico-religioso

Antes de se passar, porém, à fundamentação histórico-profética da religião presente na *Enarratio in Psalmo 7*, é imprescindível atentar para a tradução do salmo utilizada por Agostinho. O texto certamente provém de uma antiga versão latina da *Μετάφρασις τῶν Ἑβδομήκοντα* (*Tradução dos Setenta*, em latim: *Septuaginta*), pois difere em alguns pontos

da correção das versões latinas que Jerônimo estava fazendo, justamente no final do século IV<sup>542</sup>, com base na edição emendada da *Tradução dos Setenta* presente na compilação *Ἑξαπλᾶ (Hexapla)*<sup>543</sup>. É evidente, portanto, que a versão usada por Agostinho, por ter como apoio apenas a fonte grega, é uma tradução indireta do texto original em hebraico.

Coletando as citações que se encontram na *Enarratio in Psalmo 7* e comparando-as com o *Salmo 7* da *Tradução dos Setenta* ou daquela tradução de Jerônimo, pode-se facilmente reconstruir a versão que Agostinho tinha em mãos:

	<b>Salmo 7 (segundo a en. Ps., 7)</b>	<b>Tradução</b>
v. 1	<i>Psalmus ipsi David, quem cantavit Domino, pro uerbis Chusi, filii Iemini (en. Ps., 7, 1)</i>	Salmo do próprio Davi, que cantou ao Senhor por causa das palavras de Cusi, filho de Benjamim.
v. 2	<i>Domine Deus meus, in te speravi; saluum me fac ex omnibus persequentibus me, et eripe me (en. Ps., 7, 2)</i>	Senhor Deus meu, em ti esperei, salva-me de todos aqueles que me perseguem e liberta-me,
v. 3	<i>nequando rapiat ut leo animam meam. / Dum non est qui redimat, neque qui saluum faciat (en. Ps., 7, 2)</i>	para que nunca o leão rapine a minha alma, enquanto não há quem resgate nem salve.
v. 4	<i>Domine Deus meus, si feci istud. / Si est iniquitas in manibus meis. (en. Ps., 7, 3)</i>	Senhor Deus meu, se fiz isto, se há iniquidade em minhas mãos,
v. 5	<i>Si reddidi retribuētibus mihi mala, decidam ergo ab inimicis meis inanis (en. Ps., 7, 3)</i>	se retribuí males por males, que eu caia então impotente diante dos meus inimigos.
v. 6	<i>Persequatur ergo inimicus animam meam, et comprehendat. / Et conculcet in terram uitam meam / Et gloriam meam in puluerem deducat. (en. Ps., 7, 4)</i>	Que o inimigo persiga, portanto, a minha alma, e a prenda, e jogue por terra a minha vida, e reduza a minha glória à poeira.
v. 7	<i>Exsurge, Domine, in ira tua. / Exaltare in finibus inimicorum meorum. / Et exsurge, Domine Deus meus, in praecepto quod mandasti (en. Ps., 7, 5)</i>	Surge, Senhor, em tua ira. Sê exaltado nos confins dos meus inimigos. E surge, Senhor Deus meu, no preceito que comandastes.
v. 8	<i>Et congregatio populorum circumdabit te. / Et propter hanc in altum regredere (en. Ps., 7, 6-7)</i>	A congregação dos povos te circundará. E, por causa dela, retorna ao alto.
v. 9	<i>Dominus iudicat populos / Iudica me, Domine, secundum iustitiam meam, et secundum innocentiam meam super me. (en. Ps., 7, 8)</i>	O Senhor julga os povos. Julga-me, Senhor, segundo a minha justiça, e segundo a minha inocência [que está] sobre mim.
v. 10	<i>Consummetur autem nequitia peccatorum. / Et diriges iustum, scrutans corda et renes Deus. (en. Ps., 7, 9)</i>	Seja consumada, porém, a maldade dos pecadores. E dirige o justo perscrutando os corações e os rins, ó Deus.

<sup>542</sup> A data dessas versões de Jerônimo vai de 382 a 386 (GILLINGHAM, S.; GILLINGHAM, S. E. *A Journey of Two Psalms: The Reception of Psalms 1 and 2 in Jewish and Christian Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 61).

<sup>543</sup> A *Ἑξαπλᾶ* era uma compilação organizada por Orígenes que aparentava dispor duas versões hebraicas e quatro gregas em seis colunas, mas que, para os *Salmos*, talvez apresentasse nove versões (*Enneapla*).

v. 11	<i>Iustum auxilium meum a Domino, qui saluos facit rectos corde. (en. Ps., 7, 10)</i>	O meu justo auxílio provém do Senhor, que salva os retos de coração.
v. 12	<i>Deus iudex iustus, fortis et longanimis. Non iram adducens per singulos dies. (en. Ps., 7, 12)</i>	Deus é um juiz justo, forte e paciente, que não conduz a ira por dias inteiros.
v. 13	<i>Nisi conuertimini / gladium suum uibrabit. / Arcum suum tetendit (en. Ps., 7, 13)</i>	Se não vos converteis, sua espada vibrará. O seu arco entesou,
v. 14	<i>Et in ipso parauit uasa mortis: sagittas suas ardentibus operatus est. (en. Ps., 7, 14)</i>	e nele preparou meios de morte, fez suas flechas para aqueles que ardem.
v. 15	<i>Ecce / parturiuit iniustitiam. / Concepit / laborem. / Et peperit iniquitatem (en. Ps., 7, 16)</i>	Então pariu a injustiça, concebeu o labor e pariu a iniquidade.
v. 16	<i>Lacum aperuit et effodit illum / Incidet / in foueam quam fecit (en. Ps., 7, 17)</i>	Abriu um poço e afundou aquele [outro]. Cairá na fossa que fez,
v. 17	<i>Conuertetur labor eius in caput eius, et iniquitas eius in uerticem eius descendet. (en. Ps., 7, 18)</i>	será derramado o seu labor em sua cabeça, e a sua iniquidade descerá sobre a sua nuca.
v. 18	<i>Confitebor Domino secundum iustitiam eius. Et psallam nomini Domini altissimi. (en. Ps., 7, 19)</i>	Confessarei ao Senhor segundo a sua justiça. E salmodiarei em nome do altíssimo Senhor.

Quadro 4 – Versão latina do *Salmo 7* utilizada por Agostinho e tradução

Comparando essa versão com a de Jerônimo, as diferenças são pouco significativas, pois todas ocorrem por conta de sinônimos muito próximos<sup>544</sup>, com exceção dos seguintes casos: no versículo 1, Jerônimo não traz “*ipsi*” para ressaltar a autoria de Davi; no versículo 12, a segunda oração passa a ser interrogativa (“*numquid irascitur per singulos dies?*”; “Acaso se ira por dias inteiros?”); e no versículo 17 acrescenta-se “*ipsius*” (“do próprio”), mas apenas como ênfase.

Com isso em mente, pode-se passar então à explicação agostiniana desse salmo. A primeira consideração geral, e a mais importante, é a seguinte: todo o salmo pode ser interpretado como uma *prophetia* (en. Ps., 7, 1). Veja-se, portanto, como o autor pretende demonstrar essa tese em cada um dos versículos do salmo.

No primeiro versículo, “Salmo do próprio Davi, que cantou ao Senhor por causa das palavras de Cusi, filho de Benjamim”, Agostinho chama atenção para o fato de que a tradição escrita conservou a autoria do salmo: o compositor é Davi, certamente aquele rei de Israel que possuía como amigo Cusi, o benjaminita. De fato, no *Segundo livro de Samuel* (17:15-16) se lê que Cusi mandou uma mensagem a Davi revelando a estratégia de Absalão, filho do

<sup>544</sup> Jerônimo prefere “*synagoga*” em vez de “*congregatio*” no versículo 8, “*adiutorium*” em vez de “*auxilium*” e “*Deo*” em vez de “*Domino*” no versículo 11, “*patiens*” em vez de “*longanimis*” no versículo 12, “*effecit*” em vez de “*operatus est*” no versículo 16 (BIBLIA SACRA IUXTA VUGATAM VERSIONEM, 1983, p. 774, 776).

próprio Davi, que preparava contra o pai uma guerra conforme os conselhos de Aquitofel.<sup>545</sup> Essa *historia*, porém, enseja a profecia do salmo<sup>546</sup>, pois Davi “tomou para si o véu dos mistérios”<sup>547</sup>, falou como um *propheta*. De fato, nota-se um tom profético no salmo, sobretudo quanto à vinda do Senhor em sua ira, e quando se fala que os povos o circundarão.<sup>548</sup> Contudo, embora o salmo seja misterioso, trata-se de algo que pode ser esclarecido na visão de Agostinho, que parafraseia Paulo (2Cor., 3:16): “se passamos para Cristo, o véu é retirado”.<sup>549</sup> Isso não significa, porém, que basta a simples conversão a Cristo, pois essa “passagem” (*transitus*) refere-se, sobretudo, à necessidade de interpretar o salmo de Davi como uma revelação de Cristo. No primeiro versículo, por exemplo, pode-se considerar o nome “Davi” como uma figura profética de Cristo.<sup>550</sup> Para que isso seja legítimo, todavia, é preciso primeiramente interpretar os outros nomes envolvidos naquela narrativa, como se pretende mostrar a seguir.

Agostinho começa relatando que alguns doutores<sup>551</sup> já haviam interpretado “espiritualmente” (*spiritualiter*) os nomes “Cusi”, “Benjamim” e “Aquitofel” como silêncio, destro e ruína do irmão, enquanto que o nome “Absalão” é interpretado por “alguns”<sup>552</sup>, como ele já havia dito na *Enarratio in Psalmo 3* (1), com o significado de “paz do Pai”. Em seguida,

<sup>545</sup> Davi foi, durante o século X a.C., o segundo rei de Israel.

<sup>546</sup> “A história da qual esta profecia aproveita a ocasião certamente é fácil de reconhecer no *Segundo Livro dos Reis* [...]” (*en. Ps.*, 7, 1). “*Historia quidem unde occasionem ista prophetia sumpsit, in regnorum secundo libro cognoscere facile est* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 139). Lembre-se que antigamente os *Livros dos Reis* eram quatro, sendo que os dois primeiros passaram a ser chamados de *Livros de Samuel*.

<sup>547</sup> “*mysteriorum uelamen assumpsit*” (*en. Ps.*, 7, 1).

<sup>548</sup> Sobre esse tema nas *Enarrationes in Psalmos*, cf. GILLETTE, G. La gloria de la segunda venida de Cristo en las 'Enarraciones in Psalmos' de Agustín, *Augustinus*, Madri, Ed. Augustinus, 1999, vol. 44, pp. 107-113.

<sup>549</sup> “[...] si transitum ad Christum fecimus, auferatur uelamen.” (*en. Ps.*, 7, 1).

<sup>550</sup> Sobre a interpretação dos nomes no conjunto das *Enarrationes in Psalmos*, cf.: EGUIARTE, E. *Nomina mystica: elementos de la teología espiritual de san Agustín en la exégesis de los nombres de los principales lugares y personajes del Antiguo Testamento en las Enarraciones in Psalmos*. Marcilla: Centro filosófico-teológico PP. Padres Agustinos Recoletos, 2010.

<sup>551</sup> Jerônimo parece ser o autor de um *Liber de expositione Psalmorum*, de datação incerta, onde se lê: “Interpreta-se, porém, Benjamim como filho da direita”. “*Interpretatur autem Benjamin, filius dextrae*”. (HIERONYMUS. *Liber de expositione Psalmorum*. Paris: J.-P. Migne, 1866, col. 1286C [PL, v. 26]). O verbo passivo na terceira pessoa parece indicar, de fato, que se trata de uma interpretação comum do século IV, o que também é sugerido por Agostinho. No *Breuiarium in Psalmos* (vii), datado entre 389 e 391 por Kelly (c1975, p. 157), do qual Jerônimo parece ser o autor apenas de algumas partes, o sintagma “*filius Iemini*” (“filho de Benjamim”) é interpretado de modo muito natural como “filho da direita” (*filius dextrae*). Outros comentários dos *Salmos* que Agostinho provavelmente conheceu são as *Enarrationes in Psalmos Dauidicos* de Ambrósio e o *Tractatus super Psalmos* de Hilário de Poitiers (c. 300 – c. 368), mas nessas exposições não se encontra o *Salmo 7*, nem o *Salmo 3*. Mesmo assim, Agostinho pode ter conhecido as interpretações espirituais dos nomes “Absalão”, “Cusi” e “Aquitofel” por outros meios.

<sup>552</sup> “*quidam*” (*en. Ps.*, 3, 1). Não foi possível encontrar nenhuma fonte patrística latina da qual Agostinho parece retirar essa etimologia, mas as partes desse nome são bem visíveis no hebraico (“*abh*”- “pai”, “*shalom*” - “paz”) e, portanto, esses significados devem ter passado facilmente aos Padres gregos e latinos.

relembrando o seu comentário do *Salmo 3*, Agostinho propõe novamente a sua interpretação do nome “Absalão”: trata-se de uma profética “imagem”<sup>553</sup> de Judas, o traidor de Jesus, pois assim como Absalão foi contra o seu pai, embora Davi fosse “pacífico”<sup>554</sup> com o filho, Judas foi contra Jesus quando o entregou àqueles que o condenariam à crucificação<sup>555</sup>, apesar de Cristo “ter oferecido a paz a seu traidor”<sup>556</sup>. Por conseguinte, chega-se enfim ao centro da interpretação cristológica proposta por Agostinho: o nome “Davi” é uma figura profética de Jesus Cristo. É por meio dessa interpretação, aliás, que se obtém a confirmação dos significados dos outros nomes. “Aquitofel” significa a ruína do irmão porque isso também se refere profeticamente à ruína de Judas<sup>557</sup>, irmão de Jesus, na medida em que Cristo chamava de irmãos os seus discípulos, como se constata pelo *Evangelho segundo João* (20:17) e pelo modo de dizer de Paulo, que chama Jesus de “primogênito entre irmãos” (*Rm.*, 8:29)<sup>558</sup>. “Cusi” significa silêncio porque também prefigura o silêncio com o qual Jesus “lutou contra as insídias”<sup>559</sup> dos judeus, as quais o levaram ao sofrimento e à morte na cruz. Trata-se, por conseguinte, do misterioso silêncio com o qual Cristo possibilita a salvação de todos os povos, “[...] o altíssimo segredo com o qual se criou a cegueira da parte de Israel quando perseguiram o Senhor, a fim de que a plenitude dos povos entrasse e assim todo o Israel fosse salvo.”<sup>560</sup> Por meio do nome “Cusi”, portanto, nota-se que já existe no *Salmo 7* uma profecia acerca do silencioso “mistério de sua venerável paixão”<sup>561</sup>, as quais teriam ocorrido historicamente “para a salvação de todos os homens”<sup>562</sup>, conforme a crença na divina

<sup>553</sup> “*imago*” (*en. Ps.*, 7, 1). Agostinho parece usar o termo “*imago*” para designar, portanto, uma metáfora com sentido profético. Na patrística grega o termo preferido é “tipo” (“τύπος”), usado por Paulo para indicar em que sentido Adão é uma imagem de Cristo (*Rm.*, 5:14-15). “τύπος” foi vertido ao latim pelos primeiros tradutores bíblicos com o termo “*forma*”, o que foi repetido por Jerônimo (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, vol. III, p. 611).

<sup>554</sup> “*pacatus*” (*en. Ps.*, 3, 1; 7, 1).

<sup>555</sup> Cf. *Mt.*, 26-27; *Mc.*, 13-15, *Lc.*, 22-23; *Jo.*, 18-19.

<sup>556</sup> “*pacem Christum exhibuisse traditori suo*” (*en. Ps.*, 3, 1).

<sup>557</sup> A ruína de Judas certamente é o seu suicídio, cf. *Mt.*, 27:5.

<sup>558</sup> “[...] *primogenitum in multis fratribus* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 139).

<sup>559</sup> “*aduersus... dolos... silentio dimicasse*” (*en. Ps.*, 7, 1). Cf. *Mt.*, 27:13; *Mc.*, 15:4-5; *Lc.*, 23:8-9; *Jo.*, 19:9.

<sup>560</sup> *en. Ps.*, 7, 1. “[...] *altissimo secreto, quo caecitas ex parte Israel facta est, cum dominum persequerentur, ut plenitudo gentium subintraret et sic omnis Israel saluus fieret.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 140).

<sup>561</sup> “*sacramentum uenerabilis passionis*” (*en. Ps.*, 7, 1). Preferiu-se nesse caso traduzir “*sacramentum*” por “mistério” porque, em primeiro lugar, trata-se ali de uma referência ao evento histórico da paixão de Cristo, e não aos ritos da Igreja, como o batismo, a eucaristia e a remissão dos pecados (cf. *supra*, cap. 2, referente a *s. 214*, 11). Em segundo lugar, porque os termos “*sacramentum*” e “*mysterium*” são equivalentes no caso do evento histórico da paixão de Cristo, assim como em outros casos, pois são “*frequentissimamente intercambiáveis*”, como diz Anoz (2008, p. 286), para quem a sinonímia se deve ao fato de que ambos os termos eram usados para traduzir *1Cor.*, 13:2.

<sup>562</sup> “*ad salutem omnium hominum*” (*en. Ps.*, 7, 1).



*misericordia* e na “ordem da providência”<sup>563</sup>. Por fim, “Cusi” é dito “filho de Benjamim” porque o mistério do silêncio de Cristo “foi realizado”<sup>564</sup> por “Deus destro”<sup>565</sup>, ou seja, pelo Deus “favorável e propício”<sup>566</sup> ao silêncio do Filho de Deus. É por meio de todas essas interpretações, então, que se compreende por que o *Salmo 7* é uma profecia pormenorizada a respeito da paixão e da crucificação de Jesus Cristo: Davi canta o salmo por causa das palavras de Cusi, filho de Benjamim, porque é o próprio Filho de Deus quem assim revela, em palavras, o santo silêncio com o qual suportaria as acusações que o levariam à paixão e à morte na cruz. Na interpretação profética e cristológica desse salmo, portanto, Davi é apenas o intermediário de uma revelação de Cristo, um *propheta*, “uma alma perfeita que já é digna de conhecer o segredo de Deus”<sup>567</sup>.

Quanto aos versículos 2 e 3, “Senhor Deus meu, em ti esperei, salva-me de todos aqueles que me perseguem e liberta-me, para que nunca o leão rapine a minha alma, enquanto não há quem resgate nem salve”, quem assim canta é, dessa vez, sobretudo Davi, sem se unir agora à voz do próprio Cristo. Como Davi, quem canta esses versículos é toda a alma perfeita que, apesar de já ter superado os “vícios” (*uitia*), precisa ser salva do leão, que é o diabo (*IPd.*, 5:8), enquanto Deus ainda não a resgata para si (*en. Ps.*, 7, 2). Trata-se do estado atual de toda alma humana.

A mesma interpretação pode ser dada aos versículos 4 e 5: “Senhor Deus meu, se fiz isto, se há iniquidade em minhas mãos, se retribuí males por males, que eu caia então impotente diante dos meus inimigos”. Assim como no versículo 2, o plural deve ser entendido como sinônimo de “leão”, que é uma figuração do diabo, o inimigo da alma perfeita. Embora os versículos possam deixar dúvidas sobre a perfeição dessa alma que canta, Agostinho argumenta que se trata realmente de uma alma perfeita, pois não é um vício específico que ela supõe ter cometido, mas o “pecado universal” (*uniuersale peccatum*), que é a iniquidade, o ato de revidar o mal com o mal (*en. Ps.*, 7, 3). Somente uma alma perfeita, de fato, poderia fazer tal suposição execrando a si mesma, pois conhece o divino silêncio com o qual Cristo

<sup>563</sup> “*providentiae ordo*” (*en. Ps.*, 7, 1). Sobre o tema da misericórdia no conjunto das *Enarrationes in Psalmos*, cf.: JASKIEWICZ, S. “*Deus meus misericordia mea*” (*Ps. LVIII, 18*): *La teologia della misericordia di Dio nelle Enarrationes in Psalmos di Sant'Agostino di Hippo*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2000 (Dissertação).

<sup>564</sup> “*operatus est*” (*en. Ps.*, 7, 1).

<sup>565</sup> “*dexter Deus*” (*en. Ps.*, 7, 1).

<sup>566</sup> “*fauens atque propitius*” (*en. Ps.*, 7, 1).

<sup>567</sup> “*anima perfecta, quae iam digna est nosse secretum Dei*” (*en. Ps.*, 7, 1).

suportou as acusações, de modo que ela passa a querer “imitá-lo”<sup>568</sup> em sua própria luta contra a inveja do diabo, para deixar de revidar o mal com o mal. A libertação e a remissão de todo o pecado, porém, depende principalmente de Deus, na medida em que foi preciso a crucificação de Cristo para que, com tal “efusão de sangue”<sup>569</sup>, as maldades fossem perdoadas. A profecia e a realização histórica da paixão e da crucificação de Jesus estão concatenadas, portanto, com o fato da remissão dos pecados e com a promessa da salvação, mas isso também exige dos homens, por outro lado, a imitação de Cristo. De fato, o silêncio daquela paixão também é um *exemplum* moral, na medida em que é um sinal de “paciência” (*patientia*), contrária à vingança e à “vã e soberba alegria” (*uana et superba laetitia*). Pois a *maior victoria* é de quem “vence a ira” (*Pr.*, 16:32)<sup>570</sup>, pois assim Deus lhe será favorável, assim como o Pai foi propício ao silêncio do Cristo. Ocorre o contrário, porém, com quem pratica o mal, pois cairá impotente diante dos inimigos, o que, “na significação que profetiza” (*in significatione prophetantis*), refere-se implicitamente ao Inferno, onde os “inimigos” são, em suma, o diabo, o inimigo maior da *victoria maior* no Reino dos Céus.

Essa associação entre aqueles que não seguem o exemplo moral dado por Cristo e a profecia do Inferno pode ser confirmada, de fato, pela interpretação profética do versículo 6: “Que o inimigo persiga, portanto, a minha alma, e a prenda, e jogue por terra a minha vida, e reduza a minha glória à poeira”. O inimigo, dessa vez no singular, novamente pode ser interpretado como o diabo, mas isso implica um aspecto profético-escatológico, na medida em que ele pode prender uma alma humana até mesmo “depois desta morte visível”<sup>571</sup>, ou seja, na eternidade do Inferno (*en. Ps.*, 7, 4). Essa punição infernal pode ocorrer, portanto, com toda alma má que se alegre de sua iniquidade, segundo aquela *uana et superba laetitia*.

A causa primária da existência do Inferno, porém, é o pecado original. O salmista diz que o inimigo lançará a vida da alma iníqua “por terra” porque a alma terrena é o “alimento” (*cibus*) do diabo desde o evento histórico do pecado original, uma vez que Deus disse ao

<sup>568</sup> “*imitare*” (*en. Ps.*, 7, 3).

<sup>569</sup> “*sanguinis effusio*” (*en. Ps.*, 7, 3).

<sup>570</sup> “[...] uincit iram [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 144). Essa tradução latina de *Pr.*, 16:32 destoa bastante daquela que se vê na *Vulgata* e é um pouco diferente de outras versões antigas baseadas em traduções gregas, que geralmente trazem “*iracundiam continet*” (“contém a iracúndia”), como aparece no *De Abraham* (II, vi, 28) de Ambrósio (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE: seu, Vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum *Vulgata* latina, & cum textu graeco comparantur. Reims: R. Florentain, 1749, vol. II, p. 323).

<sup>571</sup> “*post istam uisibilem mortem*” (*en. Ps.*, 7, 4).

diabo em forma de serpente: “Comerás a terra” (*Gn.*, 3:14)<sup>572</sup>, e ao homem: “És terra e para a terra voltarás” (*Gn.*, 3:19)<sup>573</sup>. É por isso, então, que o salmista também diz que a glória do iníquo será reduzida “à poeira”, pois a poeira é uma referência à soberba, como já se nota pelo *Salmo 1* (4), a qual está intimamente ligada, como é explicado na *Enarratio in Psalmo 1* (4), ao pecado original, na medida em que a soberba inflou tanto o homem que ele quis ser semelhante a Deus (*Gn.*, 3:5; *Is.*, 14:14). De fato, “o início de todo pecado é a soberba” (*Eclo.*, 10:15)<sup>574</sup>, como cita Agostinho.

Ora, se a aparente glória do homem iníquo será reduzida “à poeira” no Inferno, por outro lado haverá, conseqüentemente, outra glória, a glória do Reino dos Céus, possibilitada ao homem desde que não se glorie nele mesmo, mas “se glorie no Senhor” (*1Cor.*, 1:31)<sup>575</sup>. Pois quem buscar a glória entre os homens a verá reduzida “à poeira”, uma vez que “Deus triturrará os ossos daqueles que agradam os homens” (*Sal.*, 52:6)<sup>576</sup>, como se lê em outra profecia dos *Salmos* a respeito do Inferno. De fato, uma vez que a “vanglória” (*inanis gloria*) decorre da soberba, que é o começo de todos os pecados<sup>577</sup>, e tendo em vista que “O início da soberba do homem é afastar-se de Deus”<sup>578</sup>, torna-se claro que a vanglória arrasta o homem ao Inferno, “onde ninguém confessará Deus”<sup>579</sup>, como diz Agostinho no *De uera religione*. Nota-se, portanto, que as profecias do Inferno e do Reino dos Céus, que são duas conseqüências do pecado original, estão fortemente relacionadas, mas numa polarização.

Quanto ao versículo 7, a primeira oração, “Surge, Senhor, em tua ira”, pode parecer uma súplica estranha, como admite Agostinho, pois uma alma perfeita talvez se assemelhe menos a quem pede a ira divina do que a alguém como o mártir Estêvão, que pediu a Deus que o pecado dos seus perseguidores fosse perdoado (*At.*, 7:59-60). Mas há duas soluções exegéticas possíveis (*en. Ps.*, 7, 5). Na primeira, a súplica pela ira divina é legítima porque será aplicada ao diabo e aos anjos malignos, pois o que desejam possuir será retirado deles, e é precisamente essa punição que ali se chama profeticamente de ira divina. Já a segunda

<sup>572</sup> “[...] Terram manducabis [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 145).

<sup>573</sup> “[...] Terra es et in terram ibis [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 145).

<sup>574</sup> “[...] initium autem omnis peccati superbia [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 146).

<sup>575</sup> “[...] in domino gloriatur [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 146). Sobre esse ponto, cf.: GILLETTE, G. *The glory of God in Augustine's 'Enarrationes in psalmos'*. Washington: The Catholic University of America Press, 1996 (Dissertação).

<sup>576</sup> “[...] Deus conteret ossa placentium hominibus [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 146).

<sup>577</sup> Cf. *Eclo.*, 10:15, acima citado. Agostinho não somente identifica a soberba com o pecado original, mas considera que seja o pecado mais elementar, “primeiro vício em que a alma caiu, último que ela vence” (*quo primo enim uitio lapsa est anima, hoc ultimum uincit; en., Ps.*, 7, 4).

<sup>578</sup> “[...] Initium superbiae hominis apostatare a Deo [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 146).

<sup>579</sup> “ubi nemo confitebitur Deo” (*uera rel.*, lii, 101). Cf. *supra*, cap. 4, referente a *en. Ps.*, I, 4.

solução é mais completa: suplicar a punição ou ira divina é um ato de misericórdia da alma perfeita, e não de crueldade, pois trata-se também de um meio pelo qual Deus “justifica um ímpio” (*Rm.*, 4:5)<sup>580</sup>, ou seja, torna-o justo para o Reino dos Céus, libertando-o do pecado e do Inferno, possibilidade que não será concedida ao diabo. Uma atenção especial deve ser dada, porém, ao verbo “Surge”, pois trata-se certamente de uma profecia do salmista a respeito do dia do Juízo Final, quando Deus manifestará a sua ira condenando os maus ao Inferno.

Relacionado a isso, portanto, está a segunda oração do versículo 7, “Sê exaltado nos confins dos meus inimigos”, pois essa frase pode ser interpretada como uma clara profecia a respeito do Reino dos Céus, o qual será formado precisamente quando os justos e os ímpios tornados justos, que antes eram “inimigos”, passarem a exaltar eternamente a Deus.<sup>581</sup>

Com relação à terceira oração do versículo 7, “E surge, Senhor Deus meu, no preceito que comandastes”, isso pode ser interpretado como uma profecia do salmista acerca da humilde encarnação, paixão e morte de Cristo, pois o preceito ordenado por Deus é a prática da humildade em oposição à soberba do pecado original, de modo que a frase poderia ser entendida, segundo a paráfrase de Agostinho, do seguinte modo:

[...] porque preceituastes a humildade, aparece humilde e realiza-a primeiro tu, que a preceituastes, de modo que com teu exemplo vençam a soberba e não sejam possuídos pelo diabo, que contra os teus preceitos aconselhou a soberba dizendo: “Comei e vossos olhos serão abertos, e sereis como deuses [*Gn.*, 3:5]”.<sup>582</sup>

Nesse sentido, o *Salmo 7* já profetizava, portanto, uma série de eventos históricos que seriam descritos no *Novo Testamento*, ou seja, que o Senhor iria se encarnar e aparecer humildemente como homem em resposta ao pecado original, ensinando assim a própria humildade a ponto de aceitar até mesmo a paixão e a morte na cruz, a fim de possibilitar tanto aos homens piedosos quanto aos ímpios a remissão dos pecados e a salvação definitiva.

Pode ser considerada uma consequência desses eventos históricos, portanto, a formação da Igreja, que é profetizada justamente na primeira oração do versículo 8: “A congregação dos povos te circundará”. De fato, essa congregação pode ser interpretada como

<sup>580</sup> “[...] iustificat impium [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 146).

<sup>581</sup> “Chama “confins” a possessão mesma na qual ela [, a alma perfeita,] quer que Deus seja mais exaltado, isto é, honrado e glorificado, do que o diabo, quando os ímpios são justificados e louvam a Deus.” (*en. Ps.*, 7, 5). “*Fines dixit ipsam possessionem, ubi uult deum exaltari potius, id est honorari et glorificari, quam diabolum, dum impii iustificantur et laudant deum.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 147).

<sup>582</sup> *en. Ps.*, 7, 5. “[...] quia humilitatem praecepisti, humilis appare et tu prior imple quod praecepisti, ut exemplo tuo uincentes superbiam non possideantur a diabolo, qui aduersus tua praecepta superbiam persuasit, dicens: Manducate et aperientur uobis oculi et eritis tamquam dii.” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 147).

sendo os crentes em torno de Cristo, “a multidão daqueles que creem por meio da sua humildade”<sup>583</sup>. A Igreja não se restringiu, porém, a Israel, mas se expandiu abarcando a “plenitude dos povos” (*Rm.*, 11:25), o que também já estava profetizado no *Salmo 2*: “Peça a mim, e te darei os povos em tua herança, e em tua posse os confins da Terra” (*Sal.*, 2:8)<sup>584</sup>. Na *Enarratio in Psalmo 2*, de fato, pode-se ler que essa súplica, “Peça a mim”, refere-se a uma “disposição temporal que ocorreu em prol do gênero humano”<sup>585</sup>, a saber, o processo histórico pelo qual “todos os povos”<sup>586</sup> aderiram “ao nome cristão”<sup>587</sup>. Por conseguinte, pode-se dizer que a primeira oração do versículo 8 também se refere à expansão mundial da Igreja, o que Agostinho constatava no presente, mas que já estava profetizada há muito tempo, portanto, no *Antigo Testamento*.

Contudo, essa mesma oração admite outra interpretação, na medida em que “congregação dos povos” pode se referir à multidão daqueles que perseguem os cristãos, já que isso também teve como causa a humildade do Senhor, pois tornaram-se perseguidores precisamente por desprezá-la (*en. Ps.*, 7, 6). E isso também já estava profetizado no *Salmo 2*, na medida em que o seu primeiro versículo, “Por que gritaram as nações e os povos meditaram coisas vãs?”<sup>588</sup>, certamente se refere às perseguições que seriam narradas nos *Atos dos Apóstolos*, como explica Agostinho na *Enarratio in Psalmo 2* (1). Essa interpretação não contradiz, porém, a primeira: “o entendimento é duplo”<sup>589</sup>.

Quanto à segunda oração do versículo 8 (“E, por causa dela, retorna ao alto”), trata-se de uma referência profética aplicável ao conjunto de dois eventos históricos: a ressurreição e a ascensão de Cristo, as quais ocorreram em prol da fundação e da expansão da “congregação” dos cristãos. De fato, foi depois do retorno de Cristo ao “alto”, “ressurgindo e ascendendo ao Céu”<sup>590</sup>, que este enviou o Espírito Santo aos apóstolos para que, sob tal inspiração, a Igreja se espalhasse no mundo todo:

<sup>583</sup> “*credentium... per eius humilitatem multitudo*” (*en. Ps.*, 7, 6).

<sup>584</sup> “[...] Postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 148).

<sup>585</sup> “*dispensationem temporalem, quae pro genere humano facta est*” (*en. Ps.*, 2, 7).

<sup>586</sup> “*omnes gentes*” (*en. Ps.*, 2, 7).

<sup>587</sup> “*nomini christiano*” (*en. Ps.*, 2, 7).

<sup>588</sup> “[...] Quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania?” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 147).

<sup>589</sup> “*duplex intellectus est*” (*en. Ps.*, 7, 6).

<sup>590</sup> *en. Ps.*, 7, 6. “[...] resurgendo et in caelum ascendendo fecisse intellegitur [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 148).

[...] glorificado, deu o Espírito Santo, o qual antes da sua glorificação não podia ser dado, como está posto no *Evangelho*: “O Espírito, porém, ainda não tinha sido dado, porque Jesus ainda não havia sido abrilhantado” [*Jo.*, 7:39]. Regresso ao alto, portando, em prol da congregação dos povos, mandou o Espírito Santo, e cheios dele os pregadores do evangelho encheram de igrejas a superfície da Terra.<sup>591</sup>

Nessa interpretação, é interessante notar que Agostinho parece não levar em conta que o Espírito Santo foi enviado pela primeira vez aos onze apóstolos no dia em que Cristo ressuscitou, segundo o mesmo *Evangelho* (*Jo.*, 20:19-23), e portanto antes da sua ascensão ao Céu. Contudo, pode-se argumentar que Agostinho considere definitivo apenas o segundo envio, ocorrido cinquenta dias após a crucificação de Jesus (*At.*, 2:1-4), na Festa do Quinquagésimo Dia (Pentecostes), ou seja, dez dias depois da ascensão de Cristo ao Céu (*At.*, 1:3), pois foi nesse dia que o Espírito Santo foi dado aos doze apóstolos: Matias já havia sido designado para substituir Judas, o traidor, conforme a profecia do *Salmo 108*, “[...] que outro receba o seu cargo”<sup>592</sup>, citada nos próprios *Atos dos Apóstolos* (1:20-26). É possível, portanto, que Agostinho tenha adotado essa posição. O mais importante, porém, é perceber que, para o presbítero de Hipona, no *Salmo 7* já estavam profetizadas, portanto, a fundação e a expansão da Igreja sob a inspiração do Espírito Santo enviado à Igreja depois da ressurreição e da ascensão de Cristo ao Céu.

Desse modo, as interpretações possíveis para o conjunto formado pelos versículos 7 e 8 podem ser esquematizadas do seguinte modo:

<p>&gt; 1ª. oração do v. 7: “Surge, Senhor, em tua ira” {</p>	<p>punição do diabo e dos seus anjos no dia do Juízo Final</p> <p>ira pela qual um ímpio pode ser justificado, mas não o diabo</p>
<p>&gt; 2ª. oração do v. 7: “Sê exaltado nos confins dos meus inimigos” →</p>	<p>Reino dos Céus dado aos justos e aos ímpios tornados justos, longe dos ímpios</p>

<sup>591</sup> *en. Ps.*, 7, 6. “[...] ita enim glorificatus dedit spiritum sanctum, qui ante glorificationem eius dari non posset, sicut in euangelio positum est: Spiritus autem nondum erat datus, quia Iesus nondum erat clarificatus. Regressus ergo in altum propter congregationem populorum misit spiritum sanctum; quo impleti praedicatores euangelii orbem terrarum ecclesiis impleuerunt.” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 148). O adjetivo “abrilhantado” (*clarificatus*) está intimamente relacionado à claridade ao corpo ressuscitado, como já foi explicado no capítulo anterior, cf. *supra*, cap. 4, referente a *en. Ps.*, 1, 3.

<sup>592</sup> *Sal.*, 108:8. “[...] episcopatum eius accipiat alter” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1849, vol. II, p. 219).

> 3ª. oração do v. 7: “E surge, Senhor Deus meu, no preceito que comandastes” →	humilde encarnação, paixão e morte de Cristo a fim de preceituar a humildade
> 1ª. oração do v. 8: “A congregação dos povos te circundará” {	fundação e expansão mundial da Igreja surgimento das multidões de perseguidores
> 2ª. oração do v. 8: “E, por causa dela, retorna ao alto” →	ressurreição e ascensão de Cristo que que possibilitou que o Espírito Santo fosse dado à Igreja

Esquema 3 – Primeiro bloco de interpretações possíveis para os v. 7-8 do *Salmo 7* (*en. Ps., 7, 5-6*)

O conjunto dos versículos 7 e 8 também podem ser interpretados, entretanto, de outro modo (*en. Ps., 7, 7*). A súplica do versículo 7 – para que o Senhor venha em sua “ira” e em seu “preceito” e seja “exaltado nos confins dos inimigos” – pode significar que Cristo sofreu e morreu no alto da cruz em silêncio e no preceito da humildade, e que, por isso, foi exaltado no alto do Céu em sua ascensão, opondo-se, como numa “ira”, aos iníquos e soberbos, os quais, em seus “confins”, não entendem por que Cristo é tão “alto” (*altus*), enquanto que a “congregação” dos crentes o circundarão:

[...] ou seja, surge em tua ira e não te entendam os meus inimigos, de modo que isso seja “sê exaltado”, isto é, seja feito alto para que não sejas entendido, o que se refere àquele silêncio. Assim também sobre essa exaltação em outro salmo está dito: “E subiu sobre um querubim e voou e colocou as trevas como seu esconderijo [*Sal., 17:11-12*].” Por causa dessa exaltação, isto é, ocultação, uma vez que justamente por causa dos seus pecados não te entenderam aqueles que te crucificaram, a congregação dos crentes te circundará. Pois com a própria humildade foi exaltado [...]<sup>593</sup>

Mas a exaltação ou ascensão de Cristo, que para os iníquos ou pecadores é uma ocultação, também pode sê-lo para os crentes e suas igrejas (*en. Ps., 7, 7*). Nesse sentido,

<sup>593</sup> *en. Ps., 7, 7*. “[...] *id est, exsurge in ira tua, et non te intellegant inimici mei, ut hoc sit exaltare, id est altus efficere ne intellegaris, quod refertur ad illud silentium (sic enim de hac exaltatione in alio psalmo dicitur: Et ascendit super Cherubim et volavit et posuit tenebras latibulum suum). Qua exaltatione, id est occultatione, cum te merito peccatorum suorum non intellexerint qui te crucifigent, congregatio credentium circumdabit te. Ipsa enim humilitate exaltatus est [...]*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 148).

também é possível interpretar diferentemente o versículo 8, “E, por causa dela, retorna ao alto”, pois o Senhor se oculta e não é mais entendido quando a “congregação”, a Igreja, passa a “ofender” (*offendere*) o Cristo. Para Agostinho, o próprio Jesus também tinha anunciado que isso ocorreria quando, referindo-se à sua segunda vinda para o dia do Juízo Final, disse: “Julgas que, quando o Filho do homem vier, encontrará fé sobre a Terra?” (*Lc.*, 18:8)<sup>594</sup>. De fato, o afastamento de grande parte da Igreja não acontecerá, porém, apenas no final dos tempos, mas “já começa a ser sentido” (*iam incipit sentiri*), como diz Agostinho, pois Cristo também já tinha previsto o advento dos “falsos profetas” (*pseudoprophetae*) quando disse: “Por causa da iniquidade deles, a caridade de muitos se esfriará” (*Mt.*, 24:12)<sup>595</sup>. Iniquidade que também já tinha sido predita por um profeta do *Antigo Testamento*, quando falou de uma “fome da palavra” (*Amós*, 8:12). Por conseguinte, é legítimo entender que o versículo 8 profetiza que muitos crentes se afastarão de Deus por causa de seus pecados, mesmo se “o nome cristão se espalhou do modo mais amplo”<sup>596</sup>, de modo que “pouquíssimos”<sup>597</sup>, portanto, continuarão com uma *sincera fides* “até o final” (*Mt.*, 10:22)<sup>598</sup>, “purificada da mancha de todas as opiniões distorcidas”<sup>599</sup>, ou seja, livre de todas as heresias.

Essa segunda interpretação do conjunto formado pelos versículos 7 e 8 pode ser resumida, portanto, pelo seguinte esquema:

- |   |   |
|---|---|
| > 1ª. oração do v. 7: “surge, Senhor, em tua ira” →                 | humilde encarnação de Cristo e sua silenciosa paixão e morte na cruz, em oposição à iniquidade, soberba e vanglória |
| > 2ª. oração do v. 7: “Sê exaltado nos confins dos meus inimigos” → | ascensão de Cristo ao alto do Céu, longe dos iníquos que não o entendem   |

<sup>594</sup> “[...] Putas cum uenerit filius hominis, inueniet fidem super terram? [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 149).

<sup>595</sup> “[...] Propter eorum iniquitatem refrigescet caritas multorum [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 149).

<sup>596</sup> “[...] nomen Christianum latissime peruagatum est [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 149).

<sup>597</sup> “perpaucis” (*en. Ps.*, 7, 7).

<sup>598</sup> “[...] usque in finem [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 150).

<sup>599</sup> “ab omnium prauarum opinionum labe purgata” (*en. Ps.*, 7, 7).



<p>&gt; 3ª. oração do v. 7: “E surge, Senhor Deus meu, no preceito que comandastes →</p>	<p>humilde encarnação, paixão e morte de Cristo a fim de preceituar a humildade</p>
<p>&gt; 1ª. oração do v. 8: “A congregação dos povos te circundará” → fundação e expansão mundial da Igreja</p>	<p>ressurreição e ascensão de Cristo que que possibilitou que o Espírito Santo fosse dado à Igreja para a sua expansão mundial</p>
<p>&gt; 2ª. oração do v. 8: “E, por causa dela, retorna ao alto” {</p>	<p>surgimento de falsos profetas e heresias na na Igreja, de modo que, no final dos tempos e no dia do Juízo Final, apenas uma pequena parte da Igreja conservará a fê e será salva</p>

Esquema 4 – Segundo bloco de interpretações possíveis para os v. 7-8 do *Salmo 7* (en. *Ps.*, 7, 7)

Não há contradição, portanto, no fato de que várias interpretações são aceitas. Agostinho diz algo sobre as duas interpretações da segunda oração do versículo 8 que certamente pode ser entendido como uma regra geral: “quer seja mais conveniente a primeira explanação, quer seja a segunda”<sup>600</sup>, isso não exclui sequer a possibilidade de “alguma outra melhor ou equivalente”<sup>601</sup>.

Quanto à primeira oração do versículo 9, “O Senhor julga os povos”, trata-se de mais uma referência profética ao Juízo Final, quer se interprete o retorno do Senhor “ao alto” como a ascensão de Cristo ao Céu, “donde há de vir para julgar os vivos e os mortos”<sup>602</sup>, quer isso seja entendido como uma ocultação do Senhor por causa da falta de “compreensão da verdade”<sup>603</sup> dos “cristãos pecadores”<sup>604</sup>. Como explica Agostinho, o Senhor Jesus Cristo fará o Juízo Final porque, como ele próprio também revelou, Deus Pai “deu todo o juízo ao Filho” (*Jo.*, 5:22).<sup>605</sup>

<sup>600</sup> “*siue superior, siue ista sit congruentior huius loci expositio*” (en. *Ps.*, 7, 8).

<sup>601</sup> “*altera aliqua melior aut par*” (en. *Ps.*, 7, 8).

<sup>602</sup> “*inde uenturus est iudicare uiuos et mortuos*” (en. *Ps.*, 7, 8).

<sup>603</sup> “*intellegentia ueritatis*” (en. *Ps.*, 7, 8).

<sup>604</sup> “*peccatores christiani*” (en. *Ps.*, 7, 8).

<sup>605</sup> “[...] omne iudicium dedit filio [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 150).

Quando essa revelação é assimilada, a alma perfeita passa a esperar o Juízo Final “com um seguro desejo”<sup>606</sup> pelo Reino dos Céus, suplicando-o conforme a oração ensinada por Cristo, “Venha o teu Reino” (*Mt.*, 6:10)<sup>607</sup>, e dizendo, como no restante do versículo 9 do *Salmo* 7, “Julga-me, Senhor, segundo a minha justiça, e segundo a minha inocência [que está] sobre mim”. Esse *meritum* só é possível, porém, “[...] porque o Filho de Deus veio chamar os pecadores à penitência [...]”<sup>608</sup> A possibilidade da remissão dos pecados e da salvação para o Reino dos Céus se deve, portanto, à divina *miser cordia*, pois esta é a causa da penitência e de todo e qualquer mérito do homem que, depois de ser “chamado” (*uocatus*) por Cristo, passa a observar os divinos “preceitos” (*praecepta*). É por isso, então, que a alma perfeita diz que a justiça e a inocência estão “sobre” (*super*) si, pois é Cristo que de cima a justifica e a torna inocente, como uma “lâmpada” que a ilumina (*Sal.*, 17:29), ou melhor, como a própria “luz” (*Jo.*, 1:9).

Nesse sentido, o versículo 10, “Seja consumada, porém, a maldade dos pecadores, e dirige o justo perscrutando os corações e os rins, ó Deus”, continua o anúncio profético do versículo 9, pois ambos concernem às profecias escatológicas, ou seja, ao conjunto das profecias do Juízo Final, do Inferno e do Reino dos Céus. Essa interpretação se confirma, de fato, porque tanto o Inferno quanto a outra consequência do Juízo Final, o Reino dos Céus, são previstos no *Apocalipse* (22:11) de modo muito similar: “Que o justo se torne mais justo e o sórdido se suje ainda mais”<sup>609</sup>. De fato, ainda que se possa dizer que a maldade tenha se consumado na crucificação do Cristo, a iniquidade *maior* consiste em desprezar tanto os mandamentos quanto a doutrina de Cristo a ponto de se chegar “[...] à extrema maldade, de modo que já possa vir o justo Juízo.”<sup>610</sup> Portanto, a segunda oração do versículo, “E dirige o justo perscrutando os corações e os rins, ó Deus”, refere-se, por outro lado, à justificação do

<sup>606</sup> “*secur o desiderio*” (*en. Ps.*, 7, 8). Sobre esse ponto, cf.: OCCHIALINI, U. *La speranza della Chiesa pellegrina: Teologia della speranza nelle 'Enarrationes in Psalmos' di S. Agostino*. Assisi: Studio teologico 'Porziuncola', 1965.

<sup>607</sup> “[...] *Adueniat regnum tuum* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 151). Cf. ACHILLI, A. *Il Regno di Dio e il Regno di Cristo nelle Enarrationes in Psalmos di S. Agostino*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1950 (Dissertação).

<sup>608</sup> *en. Ps.*, 7, 8. “[...] *quoniam filius dei* peccatores uenit uocare in poenitentiam [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 151). Como indicam os aparatos críticos, essa frase se assemelha ao seguinte versículo: “Não vim chamar os justos, mas os pecadores para a penitência” (*Lc.*, 5:32). “*Non ueni uocare iustos, sed peccatores in poenitentiam.*” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, vol. III, p. 285).

<sup>609</sup> “[...] *Iustus iustior fiat et sordidus sordescat adhuc* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 152).

<sup>610</sup> “[...] *ad summam nequitiam, ut possit iustum iam uenire iudicium.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 152).

homem possibilitada por Deus para que lhe seja concedida a felicidade eterna no Reino dos Céus. Isso não será concedido, portanto, aos cristãos hipócritas e dissimulados que surgiram após o fim da perseguição à Igreja, pois Deus perscruta os pensamentos e os deleites escondidos e vê quem possui ou não o pensamento e o deleite dirigidos a Cristo (*en. Ps., 7, 9*).

Quanto ao versículo 11, “O meu justo auxílio provém do Senhor, que salva os retos de coração”, trata-se de uma confirmação divina, por meio do salmista, da conclusão que já se podia extrair dos versículos 9 e 10: a dependência total do homem a Deus, inclusive em relação ao mérito de alguém que já passou a agir como um justo. De fato, Deus é como o médico pelo qual não somente “é sanada a enfermidade”<sup>611</sup>, mas também “é protegida a saúde”<sup>612</sup>. Portanto, depende de Deus não somente a alma doente que suplica por misericórdia (*Sal., 6:5*), mas também a alma perfeita que se diz justa e pede por um justo auxílio, como quem canta o *Salmo 7*. Pois o “auxílio misericordioso”<sup>613</sup>, centrado no evento histórico de que “Cristo morreu por nós”<sup>614</sup>, liberta o pecador e justifica o ímpio, enquanto que o “auxílio justo” impede a reincidência no pecado daqueles que já são justos e “retos de coração”. E o uso dessa última expressão é, de fato, exata, pois se Deus perscruta “os corações e os rins” do justo, isso não significa que Deus o auxilia porque o justo é “reto de rins”, mas porque é “reto de coração”, já que os deleites justos e bons, diferentemente dos maus, não concernem aos rins, mas concernem ao coração bom, pois dependem de um “pensamento” (*cogitatio*) dirigido ao que é divino e eterno (*en. Ps., 7, 11*).

Já a primeira oração do versículo 12, “Deus é um juiz justo, forte e paciente”, concatena a profecia do Juízo Final à paixão, morte e ressurreição de Jesus. De fato, Cristo julgará “os vivos e os mortos” (*At., 10:42*) porque é o “Justo”, aquele que “retribuirá a cada um conforme as suas obras” (*Mt., 16:27*)<sup>615</sup>, e porque é “forte”, na medida em que também mostrou a sua força quando “[...] tolerou para a nossa salvação os ímpios perseguidores, embora seja o mais poderoso.”<sup>616</sup> Em sua justiça e em seu poder, porém, Cristo é “paciente”, uma vez que ressuscitou e logo em seguida poderia, portanto, punir justamente os seus inimigos com toda a sua força, mas prefere esperar o dia do Juízo Final:

<sup>611</sup> “*sanatur infirmitas*” (*en. Ps., 7, 10*).

<sup>612</sup> “*sanitas custoditur*” (*en. Ps., 7, 10*).

<sup>613</sup> “*misericors auxilium*” (*en. Ps., 7, 10*).

<sup>614</sup> “*Christus pro nobis mortuus est*” (*en. Ps., 7, 10*).

<sup>615</sup> “[...] *reddet unicuique iuxta opera sua* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 157).

<sup>616</sup> *en. Ps., 7, 12*. “[...] *persecutores impios, cum sit potentissimus, pro nostra salute toleravit*.” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 157).

[...] os mesmos que o perseguiram, não os arrastou ao suplício logo após a ressurreição, mas os suportou para que em algum momento se convertessem daquela iniquidade para a salvação; e ainda os suporta, reservando para o último Juízo a última pena, convidando até agora os pecadores à penitência.<sup>617</sup>

Essa paciência de Cristo, segundo a qual preferiu não aplicar a sua ira logo depois da sua ressurreição, também é a explicação para a segunda oração do versículo 12 (“que não conduz a ira por dias inteiros”), segundo a versão preferida por Agostinho, que utiliza o verbo “conduzir” (*adduco*) em vez do verbo “irar-se” (*irascor*), este que é o equivalente latino do verbo que se encontra “nos exemplares gregos”<sup>618</sup>, como ele próprio comenta (*en. Ps., 7, 12*). O motivo de sua preferência é a compatibilidade dessa tradução com o modo mais apropriado de se explicar como ocorrerá a punição no dia da volta de Cristo à Terra para o Juízo Final:

[...] de modo que não esteja nele próprio [, em Deus,] a ira que pune, mas nas almas dos seus ministros que observam os preceitos da verdade, pelos quais também é ordenado aos ministros inferiores que punam os pecados: são chamados de anjos da iracúndia, aos quais a punição humana deleita não pela justiça, com a qual não se alegram, mas pela malícia.<sup>619</sup>

Assim também, em relação à segunda vinda de Cristo para o Juízo Final e para a punição dos pecadores, devem ser interpretados profeticamente os versículos 13 e 14: “Se não vos converteis, sua espada vibrará. O seu arco entesou, e nele preparou os meios da morte: fez suas flechas para aqueles que ardem.” Como diz Agostinho, a espada não vibrou quando o Homem do Senhor veio na humildade, “[...] mas vibrará quando, no segundo advento, vem julgar os vivos e os mortos [...]”<sup>620</sup> Contudo, esses versículos também conduzem a uma reflexão sobre as consequências do Juízo Final, seja a recompensa do Reino dos Céus, seja a pena do Inferno. De fato, tanto a “espada” quanto o “arco” podem ser interpretados como meios de punição ou de salvação. Para Agostinho, é como se a “espada” (*gladius*) fosse uma frâmea (*framea*), uma espada “duplamente afiada” (*bis acutus*), cujo brilho ou “esplendor da

<sup>617</sup> *en. Ps., 7, 12.* “[...] *ipsos qui persecuti sunt non statim post resurrectionem ad supplicium rapuit, sed sustinuit, ut se aliquando ad salutem ab illa impietate conuerterent, et adhuc sustinet, seruans ultimo iudicio ultimam poenam, et nunc usque inuitans peccatores ad poenitentiam.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 157).

<sup>618</sup> “*in exemplaribus graecis*” (*en. Ps., 7, 12*). É exatamente o verbo “*irascor*”, conjugado “*irascitur*”, que é utilizado por Jerônimo na sua tradução dos *Salmos* baseada na edição revista da *Μετάφρασις τῶν Ἐβδομήκοντα* presente na *Hexapla*. Cf. BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM, 1983, p. 776.

<sup>619</sup> *en. Ps., 7, 12.* “[...] *ut non sit in ipso ira qua punit, sed in animis eorum ministrorum qui praeceptis ueritatis obtemperant; per quos iubetur etiam inferioribus ministeriis qui uocantur angeli iracundiae, ad punienda peccata, quos iam non propter iustitiam, qua non gaudent, sed propter malitiam poena humana delectat.*”

<sup>620</sup> “[...] *uibrabit autem, cum in secundo aduentu ueniens iudicare uiuos et mortuos [...]*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 158).

sua claridade” (*splendor claritatis suae*) também possui, portanto, uma função dupla, uma para os justos, outra para os injustos, na medida em que “[...] cintilará a luz aos seus justos e terrores aos ímpios.”<sup>621</sup> A claridade certamente se refere, portanto, a Cristo ressuscitado, cujo corpo foi “abrilhantado” (*clarificatus*). Portanto, o seu esplendor, isto é, o “último advento da claridade do Senhor”<sup>622</sup>, a *gloria* da sua segunda vinda no dia do Juízo Final, dará aos justos a ressurreição e a brilhante transformação da carne, ou seja, dos seus corpos, de modo que entrem no Reino dos Céus, enquanto que, por outro lado, punirá os injustos afastando-os para o Inferno. E essas duas consequências do Juízo Final, o Reino dos Céus e o Inferno, estão indicadas “de modo muito conveniente” (*conuenientissime*), diz Agostinho, numa outra tradução da segunda oração do versículo 13 que se lê em “outros exemplares” (*in aliis exemplaribus*), pois essa traz justamente a ideia de duplicidade com a palavra “frâmea”: “a sua frâmea esplandecerá”<sup>623</sup>.

Quanto à alegoria do “arco”, notam-se novamente os dois aspectos da justiça divina: punir os injustos com os “meios de morte” e tocar os justos com as “flechas” do *amor*. Contudo, como os verbos dessa alegoria estão no “passado” (*praeteritus*), não se referem à justiça divina do Juízo Final, mas a punições temporais e remédios providenciais, a saber, de um lado os hereges, de outro os apóstolos. É digna de citação a esmerada interpretação profético-histórica do “arco” e das “flechas” elaborada por Agostinho:

Esse arco, portanto, de bom grado aceitei que fosse as *Santas Escrituras*, em que, com a força do *Novo Testamento*, como se fosse certa corda, a dureza do *Antigo* foi flexionada e dominada. Disso são enviados como flechas os Apóstolos, ou seja, são lançados os pregoeiros divinos. Flechas que “preparou para aqueles que ardem”, os quais, atingidos, inflamam-se com o amor divino.<sup>624</sup>

<sup>621</sup> *en. Ps.*, 7, 13. “[...] *iustus suis lumen, et terrores impiis coruscabit.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 158).

<sup>622</sup> “*ultimus Dominicae claritatis aduentus*” (*en. Ps.*, 7, 13).

<sup>623</sup> “[...] ‘*frameam suam splendificabit*’ [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 158). A palavra grega que foi traduzida ora com “*gladius*” ora com “*framea*” é “*ρόμφαίον*” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1749, vol. II, p. 18). Jerônimo traduz tanto o grego quanto o hebraico com “*gladius*” (ID., *ib.*, loc. cit.). A tradução dos *Salmos* feita por Jerônimo com base no hebraico data do ano 392 (REBENICH, S. *Jerome*. Nova Iorque: Routledge, 2013[2002], p. 53).

<sup>624</sup> *en. Ps.*, 7, 14. “*Arcum ergo istum, scripturas sanctas libenter acceperim, ubi fortitudine noui testamenti, quasi neruo quodam duritia ueteris flexa et edomita est: hinc tamquam sagittae mittuntur apostoli, uel diuina praeconia iaculantur. Quas sagittas ardentibus operatus est, id est qui percussi diuino amore flagrant* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 159). É interessante notar, de fato, que essa mesma interpretação é, por um lado, *secundum prophetiam* e, por outro, *secundum historiam*, para utilizar os critérios do *De Genesi aduersus Manichaeos* (II, ii, 3).

Agostinho lembra, porém, que os exemplares latinos, diferentemente dos gregos, trazem “*sagittas ardentes*” (“flechas ardentes”)<sup>625</sup>, mas ele acrescenta que isso não impossibilita a sua interpretação, uma vez que os atingidos não poderiam arder se as próprias flechas não ardessem. O mais importante é perceber, portanto, que tanto o amor divino quanto o amor da Igreja são os auxílios pelos quais o homem pode “voltar a Deus” (*redire ad Deum*) e ao “Reino dos Céus” (*regnum coelorum*; en. *Ps.*, 7, 13-14). Já os “meios de morte”, ainda que saiam do mesmo arco das *Escrituras*, são como flechas “com venenos” (*uenenis*), e por isso figuram profeticamente os *haeretici*, que envenenam muitos, mas que também são envenenados e punidos por seus próprios malentendidos. O surgimento deles não contradiz, porém, a divina providência, pois esses pecadores entram na ordem divina para advertir “os filhos da Igreja católica”<sup>626</sup>, que desse modo “[...] progridem na compreensão das *Escrituras Divinas* [...]”<sup>627</sup>

Agostinho acrescenta, porém, outra possibilidade de interpretação do versículo 14: em relação ao “arco” das *Escrituras*, os apóstolos não são apenas as “flechas” do amor divino que atingem os piedosos, mas também os “meios de morte” que atingem os ímpios, em conformidade com a sentença escatológica de Paulo: “Para alguns, somos o odor da vida para a vida; para outros, somos o odor da morte para a morte” (*2Cor.*, 2:16)<sup>628</sup>. Em sentido estrito, de fato, “[...] os apóstolos também foram meios de morte para aqueles pelos quais eles sofreram a perseguição [...]”<sup>629</sup> Essa interpretação, portanto, admite alguns elementos históricos da anterior, como o surgimento do *Novo Testamento* e dos apóstolos, inclusive incorporando o evento da perseguição, mas é evidente que a contraposição paulina entre vida e morte comporta uma referência às profecias particularmente escatológicas, ou seja, à contraposição entre o Reino dos Céus e o Inferno.

<sup>625</sup> Hilário cita “*sagittas arsuris*” (“flechas que arderão”) ao comentar outros salmos no *Tractatus super Psalmos* (II, xviii, 40; LIX, iv, 155; CXVIII; CXXVI, xix, 474), como informa Sabatier, cujo estudo também indica que o antigo *Saltério Romano* continha, por sua vez, “*sagittas ardentibus*” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1749, vol. II, p. 18). Tanto a tradução com “*arsuris*” quanto aquela com “*ardentes*” não são usadas por Jerônimo, que propõe “*sagittas ardentibus*” em sua tradução baseada na *Septuaginta* segundo a coluna da *Hexapla*, e “*sagittas ad conburendum*” (“flechas para queimar”) em sua tradução do hebraico (ID., *ib.*, loc. cit.; BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM, 1983, p. 776-777).

<sup>626</sup> “*fili catholicae Ecclesiae*” (en. *Ps.*, 7, 15).

<sup>627</sup> en. *Ps.*, 7, 15. “[...] *ad intellegentiam diuinarum scripturarum proficiunt* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 161).

<sup>628</sup> “[...] *Alii sumus odor uitae in uitam, aliis odor mortis in mortem* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 161).

<sup>629</sup> en. *Ps.*, 7, 15. “[...] *apostoli et uasa mortis sunt in eis a quibus persecutionem passi sunt* [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 161).

Quanto ao versículo 15 do salmo, “Então pariu a injustiça, concebeu o labor e pariu a iniquidade”, essas ações não devem ser imputadas, porém, a Deus, como se fossem efeitos da sua ira, o que, talvez, uma leitura rápida poderia concluir.<sup>630</sup> A injustiça, o labor e a iniquidade não podem provir de Deus porque, como foi visto, a ira não está em Deus, mas no diabo e nos anjos malignos, em conformidade com a ordem divina.<sup>631</sup> Isso não significa, porém, que tanto o parto da injustiça e da iniquidade quanto a concepção do labor se refiram ao diabo e a seus anjos. Na verdade, a concepção do labor está ligada apenas ao homem pecador, uma vez que, depois do pecado original, Deus disse ao homem: “No labor comerás o pão” (*Gn.*, 3:17).<sup>632</sup> Com efeito, o labor deriva do pecado porque, quando se ama o que é temporário, ou seja, aquilo que se pode “deixar partir [mesmo] contra a vontade”<sup>633</sup>, esse pecado conduz a um labor que visa “alcançar” (*adipisci*) aquele desejo. Isso se agrava, porém, “durante as angústias das atribulações terrenas”<sup>634</sup>, as quais estimulam, por exemplo, os atos de “roubar” (*rapere*) e de “prevaler” (*praeuenire*), pelo que se torna claro o motivo pelo qual a concepção do labor resulta no parto da injustiça e da iniquidade: a concepção do labor ocorreu com “o primeiro pecado, afastar-se de Deus”<sup>635</sup>, e da “semente” (*semen*) do labor, por conseguinte, nasceram a injustiça e a iniquidade.

Do mesmo modo, é ao homem pecador, e não a Deus, que se referem os versículos 16 e 17: “Abriu um poço e afundou aquele [outro]. Cairá na fossa que fez, será derramado o seu labor em sua cabeça, e a sua iniquidade descerá sobre a sua nuca.” O “poço”, isto é, a “fraude” (*fraus*), é o meio pelo qual o homem injusto “quer enganar” (*uult decipere*) outro homem, e o “afunda” quando, de fato, “se ergue para a ação da fraude” (*operationi fraudis*

<sup>630</sup> No *Liber de expositione Psalmorum* (vii), que parece ser de Jerônimo, os versículos 15, 16 e 17 não são analisados, nem são esclarecidos pela interpretação geral que ali aparece, de que “o salmo é contra Saul” (*contra Saul psalmus est*) porque “Cusi, filho de Benjamim” é entendido como “Saul, da tribo de Benjamim” (*Saul de tribu Benjamin*). Essa mesma interpretação geral se encontra no *Breuiarium in Psalmos* do Pseudo-Jerônimo, mas dessa vez aparece ligada à tese de que Saul é aquele que cai na “fossa que fez” (*Sal.* 7:16): “[...] todo o salmo foi conscrito contra Saul, que perseguia-o [ou seja, que perseguia o salmista Davi], e na fossa que tinha cavado ele próprio caiu.” (Pseudo-Jerônimo, *Breuiarium in Psalmos*, vii). “[...] *totum psalmum contra Saul esse conscriptum, qui persequebatur eum: et in foueam quam foderat, ipse incidit* [/*incidit*].” (HIERONYMUS. *Breuiarium in Psalmos*. Paris: J.-P. Migne, 1866, col. 835A [PL, v. XXVI]). Na explicação específica dos versículos 15 e 16, porém, as ações ali presentes são imputadas ao diabo: “O diabo assim concebe, assim parteja [...] O diabo é ele próprio o poço, ele próprio a fossa.” (Pseudo-Jerônimo, *Breuiarium in Psalmos*, vii). “*Diabolus sic concipit, sic parturit [...] Diabolus ipse est lacus, ipse est fouea.*” (HIERONYMUS, *Breuiarium in Psalmos*, col. 837A [PL, v. XXVI]).

<sup>631</sup> Cf. *supra*, referente a *en. Ps.*, 7, 12.

<sup>632</sup> “[...] In labore manducabis panem [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 162).

<sup>633</sup> “*contra uoluntatem amittere*” (*en. Ps.*, 7, 16).

<sup>634</sup> “*in angustiis terrenarum aerumnarum*” (*en. Ps.*, 7, 16).

<sup>635</sup> “*primum peccatum, apostatare a Deo*” (*en. Ps.*, 7, 16).

*instatur; en. Ps., 7, 17*). Contudo, “antes” (*prius*) de prejudicar o justo, o injusto prejudica a si próprio, como ocorre com todo aquele que frauda, pois ao tornar o outro mais pobre, “ele próprio é dilacerado pela doença da avareza” (*ipse auaritiaie uulnere sauciatur*). Isso explica, portanto, porque está escrito que “cairá na fossa que fez”, o que também se lê em outro salmo: “O Senhor é conhecido ao fazer os julgamentos; o pecador é apreendido nas obras de suas próprias mãos” (*Sal., 9:17*)<sup>636</sup>. É grave, portanto, o dano da injustiça, mas é pior a “perda da inocência” (*damnum innocentiae*) do que, por exemplo, a perda da riqueza, razão pela qual o injusto sempre lesa mais a si próprio do que os outros. Mas a perda da inocência pelo pecado da injustiça conduz, por sua vez, a um labor que se torna escravidão, pois, como diz o próprio Filho de Deus, “Todo aquele que peca é escravo” (*Jo., 8:34*)<sup>637</sup>. É por isso, então, que se lê que “será derramado o seu labor em sua cabeça”. Por fim, se essa escravidão à injustiça começar a “pesar” (*onerare*) sobre o homem pecador, ela pode conduzi-lo ao Inferno, impedindo-o de participar do Reino dos Céus, pois “[...] não o deixa revoar para o repouso dos santos.”<sup>638</sup> Ora, é por essa razão que está escrito no salmo: “e a sua iniquidade descera sobre a sua nuca”, pois a escravidão à injustiça e à libido, totalmente contrária ao domínio da razão, levará o pecador à iniquidade, que é a própria pena do injusto no Inferno.

Quanto ao último versículo do *Salmo 7*, “Confessarei ao Senhor segundo a sua justiça e salmodiarei em nome do altíssimo Senhor” (v. 18), não se trata mais de uma referência ao homem pecador, mas de uma frase que só pode ser dita pela alma perfeita. De fato, não se trata de uma “confissão dos pecados” (*confessio peccatorum*), mas de uma “confissão da justiça de Deus” (*confessio iustitiae Dei; en. Ps., 7, 19*), pois a alma perfeita já compreende que a justiça divina protege os seus justos e ordena que os injustos sejam punidos por conta da sua própria injustiça. A alma perfeita difere, portanto, da ímpia, pois esta não reconhece os seus pecados e quer transferir a sua culpa à fortuna, ou ao destino, ou ao diabo, ou a uma natureza diferente de Deus. Ora, a alma perfeita, se não confessa os pecados, é porque já os confessou, razão pela qual reconhece agora a justiça de Deus, pois “vê que os méritos são ordenados por Deus” (*uidet merita animarum ordinari a Deo*) e, por isso, “louva a Deus em tudo” (*in omnibus laudat Deum*), em todas as “obras do Senhor” (*opera Domini; Eclo., 39:19-21*). Confessar a justiça divina, de fato, é reconhecer que todos os homens são ordenados por

<sup>636</sup> “[...] Cognoscitur dominus iudicia faciens, in operibus manuum suarum comprehensus est peccator [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 163).

<sup>637</sup> “[...] Omnis qui peccat, seruus est [...]” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 163).

<sup>638</sup> *en. Ps., 7, 18*. “[...] *ad requiem sanctorum reuolare non sinit.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 164).



Deus, e não somente os méritos dos homens, mas também os seus pecados, embora Deus não seja a causa desses últimos.<sup>639</sup> Isso pode ser explicado pela relação entre a luz e as trevas: embora Deus não tenha criado as trevas, pois não possuem uma *natura* e por isso não são nada, ao contrário da luz que foi feita por Deus (*Gn.*, 1:3), tanto as trevas quanto a luz estão dispostas na mesma ordem, pois Deus as ordenou separando-as (*Gn.*, 1:4-5). Assim também não somente os méritos e os “prêmios” (*praemia*) dos homens entram na ordem divina, mas também os pecados e os “suplícios” (*supplicia*), embora esses últimos não tenham sido feitos por Deus, mas apenas ordenados na “beleza de todas as coisas” (*pulchritudo uniuersitatis*). Os suplícios e, portanto, as penas infernais não foram criados por Deus, mas são efeitos do afastamento de Deus, que é o próprio pecado. Contudo, os suplícios do Inferno não deixam de ser ordenados por Deus, como explica Agostinho: “Quem, portanto, deserda daquele que foi feito e se inclina para aquilo do qual foi feito, isto é, para o nada, também se torna treva com esse pecado; contudo, não perece totalmente, mas é ordenado para o ínfimo.”<sup>640</sup> De fato, esse afastamento se torna “tristeza” (*tristitia*), em oposição à “alegria” (*gaudium*) do Reino dos Céus, aquela alegria que se segue da confissão da justiça de Deus, conforme a última oração do *Salmo 7*: “e salmodiarei em nome do altíssimo Senhor”.

Nota-se, portanto, que Agostinho entende o *Salmo 7* como uma concatenação das principais profecias e eventos históricos da providência divina, aqueles mesmos que se encontram no credo católico, como pôde ser visto pelos *Sermões 214* e pelo *De fide et symbolo*. Esses fatos e profecias concernem sobretudo à relação geral entre o homem e Cristo, mas também se referem à relação específica entre a Igreja e o Espírito Santo. Contudo, como diz Agostinho no último parágrafo dessa *enarratio*, todo o *Salmo 7* poderia ser interpretado como uma referência a Cristo, pela seguinte razão: “Esse salmo também pode ser entendido em relação à pessoa do Homem do Senhor, desde que aquelas coisas que ali foram ditas conforme a humildade sejam referidas à nossa enfermidade, que Ele levava consigo.”<sup>641</sup>

<sup>639</sup> Sobre esse ponto, não foi possível consultar: MONTERO, A. S. *Gratuidad y respuesta del hombre a Dios: Estudios en las 'Enarraciones in Psalmos' de San Agustín*. Montevideu: Instituto Teológico del Uruguay, 1983.

<sup>640</sup> *en. Ps.*, 7, 19. “*Qui ergo deserit eum a quo factus est et inclinatur in id unde factus est, id est in nihilum, et hoc peccato tenebratur; et tamen non penitus perit, sed in infimis ordinatur.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 166).

<sup>641</sup> *en. Ps.*, 7, 20. “*Potest iste psalmus etiam in persona dominici hominis intellegi, si modo ea, quae ibi humiliter dicta sunt, ad nostram infirmitatem referantur quam ille gestabat.*” (AUGUSTINUS, c2003 [CSEL, XCIII/1A], p. 166).

Portanto, como conclusão pode-se dizer que a *Enarratio in Psalmo 7* oferece uma concatenação ampla e satisfatória das profecias e dos eventos históricos fundamentais da religião segundo o modelo geral da *Enarratio in Psalmo 1*, ou seja, com a peculiaridade de revelar que os principais eventos da história já estavam profetizados em textos veterotestamentários como os *Salmos*. Com a novidade, porém, de uma maior articulação entre os pormenores das profecias e aqueles de sua realização histórica.

## 6 História e profecia no *Sermão 252*: uma exortação moral

A articulação entre a história e a profecia no *Sermão 252* certamente não é tão abrangente como aquelas do *Sermão 214*, do *De fide et symbolo*, da *Enarratio in Psalmo 1* e da *Enarratio in Psalmo 7*, como foi visto nos capítulos anteriores. Contudo, pretende-se demonstrar que no *Sermão 252* há uma novidade que o torna interessante à investigação sobre a fundamentação filosófica da religião, a saber, a exortação moral que se segue da reflexão sobre os eventos históricos e as profecias relacionadas à pesca milagrosa de Jesus em Tiberíades (*Jo.*, 21:1-14). Isso estaria em simetria, portanto, com a proposta de fundamentação da religião vista no *De uera religione* (vii, 13), segundo a qual a crença na história e na profecia da divina providência resulta num “modo de vida” (*uitae modus*) que “purificará a mente” (*mentem purgabit*).

Todavia, talvez pareça estranho que, numa tese cujo *corpus* textual se restringe aos escritos do presbiterado de Agostinho, deva ser abordado o *Sermão 252*, comumente datado do tempo litúrgico pascal de 396<sup>642</sup>, ano que muitos estudiosos<sup>643</sup> situam no interior do bispado. Contudo, como a data da ordenação episcopal foi corrigida por Trout para o verão de 396<sup>644</sup>, o *Sermão 252* deve ser posto, portanto, no período do presbiterado.

Como alguns estudiosos divergem, porém, a respeito da data e do local dessa pregação, é necessário primeiro discuti-los.

### 6.1 Data e local

Para Monceaux<sup>645</sup>, o título e o parágrafo 9 do *Sermão 252* indicam que se trata de um discurso “pronunciado durante as festas de Páscoa”, e como no parágrafo 4 é mencionada a

<sup>642</sup> AUGUSTINE, *Sermons 230-272B on the Liturgical Seasons*. Nova Iorque: New City Press, c1990, p. 139. A tradução italiana publicada pela Città Nuova indica tanto o ano 396 (citando os estudos de Kunzelmann e Poque), quanto 395 (segundo Lambot), estudos que serão analisados a seguir (SANT'AGOSTINO. *Discorsi, IV/2 (230-272/B): Su i tempi liturgici*. Roma: Città Nuova, c1984, p. 749, nota [Testo dell'edizione Maurina e delle ed. Postmaurine, trad. e notas de P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, introd. de F. Monteverde]).

<sup>643</sup> Notoriamente Brown (2005[c1967]). Trout (1991, pp. 237-241) relata que Perler, Nautin, e Desmulliez já tinham colocado, antes de Brown, a ordenação episcopal no ano 395.

<sup>644</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão. Segundo Trout (1991, pp. 237-241), Rauschen e Fabre já tinham sustentado que a ordenação episcopal teria ocorrido provavelmente em 396, sendo que Fabre a coloca no segundo semestre (ID., *ib.*, p. 241). Trout a coloca no verão de 396, segundo uma argumentação bastante sólida, digna de aceite (ID., *ib.*, pp. 242-8).

<sup>645</sup> MONCEAUX, 1923, vol. VII, esp. p. 287.

“supressão recente dos banquetes nas igrejas durante as festas dos mártires”, a qual “tinha terminado em 395 (cf. *ep.* 22, 29)”, conclui-se que a data do sermão é “próxima de 395” (MONCEAUX, 1923, p. 287). Monceaux parece ter feito, portanto, o seguinte raciocínio: o episódio das bebedeiras dentro da igreja do qual se lembram tanto Agostinho quanto seus ouvintes no *Sermão 252*<sup>646</sup> deve ser aquele descrito na *Epístola 29*, na qual Agostinho fala da “grandeza do ato e do perigo”<sup>647</sup> que foi censurar, com sermões, as bebedeiras<sup>648</sup> que ocorriam dentro e fora da igreja, durante a festa que se chamava “Alegria”<sup>649</sup>. Trata-se da festa do aniversário natalício de são Leôncio, antigo bispo de Hipona, como indica o título da *Epístola*: “Sobre o natal de Leôncio, bispo de Hipona”<sup>650</sup>. Além disso, está dito que, naquele ano, a festa da Alegria tinha acontecido no dia seguinte à festa da Ascensão (*ep.* 29, 3, 8), esta que, por sua vez, ocorria quarenta dias depois da Páscoa.<sup>651</sup> Sabe-se, ademais, pela antiga tradição eclesiástica, que a festa de são Leôncio ocorria no dia 4 de maio<sup>652</sup>. Desse modo, chega-se à conclusão de que a Páscoa do ano daquela censura ocorreu no dia 25 de março, pelo que se obtém o ano de 395 segundo o ‘cálculo’ (*computus*) da Páscoa<sup>653</sup>. Por conseguinte, a data do *Sermão 252* estaria próxima desse ano.

Posteriormente Kunzelmann<sup>654</sup> argumentou que, por estar o *Sermão 252* associado àquele episódio do ano 395, a sua data deveria ser colocada “no ano 396”<sup>655</sup>, e como o seu

<sup>646</sup> “E nesta cidade, meus irmãos, quanto perigo não experimentamos, o que vossa Santidade recorda conosco, quando Deus expeliu desta basílica as bebedeiras?” (*s.* 252, 4). “*In ista ciuitate, fratres mei, nonne experti sumus, quod recordatur nobiscum Sanctitas uestra, quanto periculo nostro de ista basilica ebriositates expulerit Deus?*” (SANT’AGOSTINO, c1984, p. 754).

<sup>647</sup> “*negotii atque periculi magnitudo*” (*ep.* 29, 7).

<sup>648</sup> Cf. *ep.* 29, 2-3, 6.

<sup>649</sup> “*Laetitia*” (*ep.* 29, 2, 5).

<sup>650</sup> “*DE DIE NATALIS LEONTII QUONDAM EPISCOPI HIPPONENSIS*”.

<sup>651</sup> No *Sermão 262*, Agostinho menciona o intervalo de dias entre a Páscoa e a Ascensão: “Hoje, portanto, celebramos o dia da ascensão dele próprio. [...] Portanto, no dia de hoje, isto é, no quadragésimo depois da sua ressurreição, o Senhor subiu ao Céu.” (*s.* 262, ii, 2 - iii, 3). “*Hodiernum ergo diem ascensionis ipsius celebramus. [...] Hodierno ergo die, hoc est, quadagesimo post resurrectionem suam, Dominus ascendit in coelum.*” Cf. DE BRUYNE, 1931, part. 189.

<sup>652</sup> RAUSCHEN, G. *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen: Versuch einer Erneuerung der Annales ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395*. Friburgo em Brisgóvia: Herder, 1897, pp. 459 sgts.

<sup>653</sup> No século IV, calculava-se a Páscoa pela tabela alexandrina aplicada ao calendário juliano, cf. MOSSHAMMER, 2008.

<sup>654</sup> KUNZELMANN, A. *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustins*. In: MISCELLANEA Augustiniana Roma, 1931, t. II, pp. 417-520, esp. p. 492.

<sup>655</sup> „*ins Jahr 396*“ (ID., *ib.*, loc. cit.).

tema, *Jo.*, 21:1-14, era tipicamente “exposto na sexta-feira pascal”<sup>656</sup>, chega-se ao dia “18 de abril”<sup>657</sup> pelo cálculo da Páscoa.

Bruyne<sup>658</sup> relata que Morin<sup>659</sup> sustentou, por outro lado, que o “perigo” (*periculum*) lembrado no *Sermão 252* (4) estaria relacionado a danças dentro do lugar onde o corpo de São Cipriano estava sepultado, durante a festa em recordação do seu martírio, ou seja, durante uma festa do santo na basílica de Cartago, fato lembrado por Agostinho no *Sermão 311* (i, 1; v, 5). Para Bruyne, porém, essa associação não é pertinente, pois em Cartago o perigo foi evitado por meio da celebração de “vigílias”<sup>660</sup>, enquanto que o episódio dos dias “3 e 4 de maio de 395”<sup>661</sup> recordado no *Sermão 252* implicou um *periculum* real, como é descrito na *Epístola 29* (11), quase impelindo Agostinho a “arrancar as vestes”<sup>662</sup>, tendo como causa “bebedeiras”<sup>663</sup>, mas não “dançarinos” (*saltatores*; s. 311, v, 5). Para o estudioso, portanto, “O *Sermão 252* foi pregado em Hipona e não em Cartago.”<sup>664</sup> Quanto à data, Bruyne não faz correções à datação de Kunzelmann, pois considera que Agostinho já era bispo quando pregou o *Sermão 252*, na medida em que o estenógrafo (*notarius*) “Com razão não sonhou, em 395, em registrar os sermões do presbítero Agostinho. Foi somente bem mais tarde que a ideia veio.”<sup>665</sup>

<sup>656</sup> „am Osterfreitag gehalten“ (ID., *ib.*, loc. cit.). Trata-se da primeira sexta-feira após a Páscoa, conclusão obtida pelo estudioso pela associação do tema do *Sermão 252* com o tema dos *Sermões 248-251*.

<sup>657</sup> „18. April“ (ID., *ib.*, loc. cit.). Kunzelmann (*ib.*, p. 467, nota 2) reforça a sua datação com o seguinte argumento: como a explicação dos 153 peixes do *Sermão 252* (10-11) não aparece nos escritos posteriores, tendo sido mudada já na *Epístola 55* (31), que Kunzelmann coloca “no ano 400” („aus dem Jahre 400“) por causa de sua possível intenção “contra os pelagianos” („gegen die Pelagianer“), o *Sermão 252* deve ser anterior a esse mesmo ano.

<sup>658</sup> BRUYNE, 1931, esp. p. 190-1.

<sup>659</sup> AUGUSTINUS. *Sermones post Maurinos reperti: probatae dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisiti in unum collecti et codicum fide instaurati*. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930, estudo e curadoria de Germain Morin (Miscellanea agostiniana, t. I).

<sup>660</sup> “vigiliae” (s. 311, v, 5).

<sup>661</sup> “3 et 4 Mai 395” (BRUYNE, 1931, p. 191).

<sup>662</sup> “vestimenta excutere” (*ep.* 29, 8). Tratam-se certamente das vestes litúrgicas.

<sup>663</sup> “involentiae” (*ep.* 29, 2).

<sup>664</sup> BRUYNE, 1931, p. 191.

<sup>665</sup> BRUYNE, 1931, p. 193.

Lambot<sup>666</sup> argumenta que o episódio descrito na *Epístola 29*<sup>667</sup> ocorreu na igreja episcopal de Hipona, a *basilica Leontiana*<sup>668</sup>, em 395, e que, “poucos anos depois”<sup>669</sup>, foi lembrado por Agostinho na mesma basílica quando do pronunciamento do *Sermão 252*, no qual “ele comenta *Jo.*, 21:1-14 (a pesca milagrosa), perícopo atribuída à sexta-feira da oitava”<sup>670</sup>. Para Lambot, de fato, essa perícopo pode ser vista tanto na ordem litúrgica mais antiga quanto na ordem mais recente utilizada por Agostinho: a primeira estaria presente no *Homiliário de Pseudo-Fulgêncio*<sup>671</sup>, e a segunda<sup>672</sup> no *Homiliário de Fleury*<sup>673</sup>, na *Coleção “Alleluia”*<sup>674</sup> e na *Coleção de Cluni*<sup>675</sup> (LAMBOT, 1956, p. 232-3). Além, o estudioso diz que Agostinho não se ausentava de Hipona durante a oitava pascal (ID., *ib.*, p. 238).

<sup>666</sup> LAMBOT, C. Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des Pâques. Liturgie et archéologie, *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, 1956, Palais Universitaires, pp. 230-240, esp. p. 235, nota 3.

<sup>667</sup> Lambot (*ib.*, pp. 235-6) parece considerar, porém, que a festa de são Leôncio celebrava tanto o aniversário natalício quanto o aniversário de morte (ou de “sepultamento”, “*depositio*”), mencionado no *Sermão 262*: “Hoje é o dia do sepultamento do fundador desta basílica, são Leôncio” (*Conditoris basilicae huius sancti Leontii hodie depositio est; s. 262, 2*). Lambot também acrescenta que o próprio Leôncio, cujo corpo foi depositado na basílica de Hipona, foi quem mandou construí-la. Além disso, o estudioso comenta que Leôncio não foi um mártir como muitos pesquisadores pensaram, pois já nessa época se festejavam bispos que morriam com reputação de santos.

<sup>668</sup> Lambot (*ib.*, pp. 234-240) diverge de muitos historiadores ao considerar que a *basilica Leontiana*, mencionada também nos *Sermões 260, 262 (2)* e na ata do Concílio de 427, identifica-se àquela que é chamada ora de *basilica Maior (s. 258, 325)*, ora de *basilica Pacis (ep. 213)*, onde teria ocorrido o Concílio da África de 393 (MANSI, 1759, t. III, col. 849).

<sup>669</sup> “*Peu d’années après*” (LAMBOT, 1956, p. 237).

<sup>670</sup> ID., *ib.*, p. 238. Essa datação litúrgica também aparece em: WILLIS, G. G. *St. Augustine’s Lectionary*. London: S.P.C.K., 1962, esp. p. 26. Lembre-se que a oitava é a semana litúrgica que começa na segunda-feira após a Páscoa e termina no domingo, ou seja, no oitavo dia.

<sup>671</sup> Esse homiliário foi publicado em: LEO Magnus, Romanus pontifex, Maximus Taurinensis, Pet. Chrysol. Ravennas, Fulgentius Ruspensis, Valerian. Cemeliensis, Asterius Amasenus, Amedeus Lausanensis, heptas praesulum christiana sapientia et facundia clarissimorum. Theophilus Raynaudus,... hanc nouissimam editionem variis nuperis ad SS. Leonem et Fulgentium accessionibus instructam; noua insigni Octoginta Fulgentii Sermonum ex M.SC. cumulauit... Amedei Homiliae florulentissime de Deipara accedunt nonc primum. Lugduni: Ex officina Landriana: Sumptibus Claudii Du-Four et Claudii Gapaillon, 1633 (Edição de T. Raynaud). Essa informação é dada pelo próprio Lambot em outro artigo do ano 1956 publicado na *Revue des sciences religieuses* (hors-série, Mélanges M. Andrieu), que foi republicado e expandido com o mesmo título em: LAMBOT, C. Les sermons de saint Augustin pour les fêtes de Pâques, *Revue Bénédictine*, Bruges, 1969, Abbaye de Maredsous, vol. 79, pp. 148-172, esp. p. 154, nota 2.

<sup>672</sup> Para Lambot (*ib.*, p. 233), Agostinho adotou outra ordem porque a nova “[...] respeitava a ordem dos evangelistas e permitia tirar do evangelho de Lucas duas leituras”.

<sup>673</sup> Trata-se de um homiliário do século VIII, que foi desmembrado em dois manuscritos: ms. Orléans, 154 e ms. Paris, B. N. n. a. l., 1598-99 (LAMBOT, 1969, p. 152).

<sup>674</sup> A coleção *Alleluia*, assim chamada por Wilmart (1927, p. 125) “pelo título do seu primeiro item” (“*from the title of its first item, the 'Alleluia' collection*”), é uma coleta antiga de sermões que é representada pelos seguintes manuscritos: Londres, British Museum, Add. 17292; Paris, B. N., lat. 13376; Charleville, 202; Vallenciennes, 517 (WILMART, A. Easter Sermons of St. Augustine (last part), *The Journal of Theological Studies*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1927, p. 125; LAMBOT, C. Collection antique de sermons de saint Augustin, *Revue bénédictine*, Bruges, 1947, Abbaye de Maredsous, pp. 89-108, esp. p. 89).

<sup>675</sup> Trata-se de um homilário do século XI: ms. Bruxelas, B. R. 14920-22 (LAMBOT, 1969, p. 153).

Por fim, Poque<sup>676</sup> sustenta que o *Sermão 252*, por conter a explicação antiga dos 153 peixes, como mostrou Kunzelmann, deve pertencer ao ano 395 ou 396. A pesquisadora não revela, porém, o motivo que exigiria um possível recuo ao ano 395. Quanto ao dia litúrgico, ela não afirma, como fizeram Kunzelmann e Lambot, que o *Sermão 252* seja da sexta-feira da oitava. Isso se explica porque ela sustenta, diferentemente de Lambot, que Agostinho não utilizou apenas duas ordens litúrgicas para a semana da oitava, mas quatro. A primeira ordem, que Poque deduz da ordenação de certos homiliários medievais que trazem sermões pascais de Agostinho, teria sido usada antes do ano 400 e teria a seguinte especificidade: a leitura de *Jo.*, 20:24-31 na quinta-feira, como no *s. Mai 95 = s. 375/C*, e a leitura de *Jo.*, 21:15-25 no domingo, como no *s. 146*.<sup>677</sup> Ora, como o *Sermão 252* parece ser do ano 395 ou 396, ele devia seguir a primeira ordem, de modo que sua perícopes “teria encontrado o seu justo lugar no sábado”<sup>678</sup>. Contudo, Poque frisa que essa hipótese não pode ser afirmada com certeza: “[...] é preciso resistir à tentação de reconstituir à qualquer custo as cadeias ausentes” (POQUE, 1964, p. 240). E essa hesitação é mantida no seu livro de 1966 e na edição corrigida.<sup>679</sup>

Como conclusão, é muito provável que o *Sermão 252* tenha sido proferido em Hipona, pois ali Agostinho parece de fato recordar aquela censura às bebedeiras da festa da Alegria na basílica de São Leôncio, no ano de 395, já que ele parece pressupor que os seus ouvintes se lembram muito bem do ocorrido: “vossa Santidade recorda conosco”<sup>680</sup>. E esse mesmo motivo leva a crer que não tenha se passado muito tempo entre aquela censura e a recordação do *Sermão 252*, pelo que se pode dizer que o ano 396 é a data mais provável. Quanto ao dia litúrgico, é muito provável que se trate da sexta ou do sábado da oitava pascal, em virtude do testemunho da tradição manuscrita da qual lançam mão Lambot e Poque. Por conseguinte, quando Agostinho pronunciou o *Sermão 252*, é mais provável que ele fosse presbítero e não bispo, já que a sua ordenação só ocorreu, como foi demonstrado por Trout (1991, pp. 242-8), no verão de 396.

<sup>676</sup> POQUE, S. Les lectures liturgiques de l'octave pascale à Hippone d'après les Traités de s. Augustin sur la Première Épître de s. Jean, *Revue bénédictine*, Bruges, 1964, Abbaye de Maredsous, vol. 74, n. 3-4, pp. 217-241, esp. p. 238, nota 5.

<sup>677</sup> POQUE, 1964, p. 221. “A primeira mudança operada na *ordo* I provém do desejo de fazer ler no dia da oitava a aparição *post octo dies*, a perícopes sobre Tomás [*Jo.*, 20:24-31]. Foi suficiente, portanto, permutar as perícopes da quinta e do domingo da oitava para constituir a *ordo* II, essa que testemunham os *Sermões 259, 149, 278* e os *Tractatus in epistolam Ioannis* I a VIII. Esse sistema pode ter sido instaurado muito cedo, por volta de 400, e ter permanecido em vigor por um número bastante grande de anos.” (POQUE, 1964, p. 240).

<sup>678</sup> POQUE, 1964, p. 240.

<sup>679</sup> POQUE, S. Introduction. In: AUGUSTIN D'HIPPONE, 2011[1966], p. 87 (Reimpressão da 2ed. revista e corrigida de 2003).

<sup>680</sup> “*recordatur nobiscum Sanctitas uestra*” (*s. 252, 4*).

## 6.2 Valor filosófico, religioso e moral

Primeiramente, é preciso notar que, sem a cooperação da razão com a crença na autoridade bíblica, seria impossível o comentário agostiniano sobre a pesca milagrosa dos 153 peixes comandada por Jesus no lago de Tiberíades (*Jo.*, 21:1-14)<sup>681</sup>. Isso já pode ser deduzido do exórdio do sermão. É como se Agostinho estivesse dizendo aos seus ouvintes para, em primeiro lugar, tomar as *Escrituras* como santas e ali buscar os mistérios e sacramentos<sup>682</sup> de Jesus Cristo, de modo que seja possível compreendê-los:

Nas *Sagradas Escrituras*, nosso Senhor Jesus Cristo mostra de muitos e variados modos, como é de costume, em mistérios e sacramentos, tanto sua grandeza de Deus quanto sua misericórdia de homem, de modo que aqueles que pedem recebam, aqueles que procuram encontrem, e àqueles que batem se abra. Também isso que foi lido hoje do santo *Evangelho* pede quem o compreenda, e produz uma alegria espiritual, se for compreendido.<sup>683</sup>

Isso é um eco, de fato, do *De uera religione* (vii, 14), onde se lê que as coisas que primeiro são cridas por meio da autoridade depois serão compreendidas. Em suma, trata-se do “método” (*modus*) agostiniano no *De uera religione* (x, 20), como foi visto<sup>684</sup>. Ali, os feitos

<sup>681</sup> O relato dessa pesca pode ser resumido assim: Jesus, que já havia ressuscitado, aparece a alguns dos discípulos no lago de Tiberíades. Eles não tinham pescado nenhum peixe durante a noite, quanto então Jesus lhes apareceu de manhã na praia e lhes perguntou se havia algo para comer. Eles não o reconheceram, e lhe responderam negativamente. Jesus, então, disse-lhes que lançassem a rede à direita da barca, pois ali achariam peixes. Eles assim o fizeram, e a pesca resultou em 153 peixes grandes, e a rede, de tão pesada, quase não podia ser puxada, mas não se rompeu. Os apóstolos, então, reconheceram que aquele homem era Jesus Cristo, o Senhor. Então Jesus lhes deu de comer.

<sup>682</sup> Como já foi dito, “*sacramentum*” é muitas vezes um sinônimo de “*mysterium*” (ANOZ, 2008, p. 286), como no caso da paixão de Cristo (cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 1), embora às vezes “*sacramentum*” se refira especificamente aos ritos da Igreja, como o batismo, a eucaristia e a remissão dos pecados (cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, v, 8; cf. *supra*, cap. 2, referente a *s. 214*, 11), de modo que a justaposição dos dois termos no *Sermão 252* pode ser entendida como uma referência tanto ao primeiro significado quanto ao segundo.

<sup>683</sup> *s. 252*, 1. “*Multis et uariis modis, et altitudinem diuinitatis suae, et misericordiam humanitatis, in Scripturis Sanctis Dominus noster Iesus Christus ostendit, quemadmodum solet, in mysteriis et sacramentis; ut petentes accipiant, et quaerentes inueniant, et pulsantibus aperiat. Hoc enim etiam quod lectum est hodie de sancto Euangelio quaerit intellectorem, et facit gaudium spiritale, cum fuerit intellectum.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 748). Os três membros finais são uma paráfrase de *Mt.*, 7:8 ou *Lc.*, 11:10. A ação de “compreender” ou “entender” (*intelligere*), que é próprio do “intelecto” (*intellectus*), também chamado de “mente” (*mens*) ou “razão” (*ratio*), gera uma alegria “espiritual” (*spiratale*) porque “*spiritus*” é um sinônimo bíblico de “razão” (*ratio*), ou seja, é a potência racional da alma, cf. *supra*, cap. 3 referente a *f. et symb.*, iv, 8; *Gn. adu. Man.*, II, viii, 12. Cf. SCHUMACHER, W. A. *Spiritus and Spiritualis. A Study in the Sermons of Saint Augustine*. Mundelein (Ill.): Saint Mary of the Lake, 1975; GOWANS, C. H. *Christ and the Believer, Christ in the Believer*. In: ID. *The Identity of the True Believer in the Sermons of Augustine of Hippo. A Dimension of His Christian Anthropology*. Lewiston: Edwin Mellen Press, c1998, pp. 85-123.

<sup>684</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão.



históricos de Jesus já haviam sido abordados segundo esse método (*uera rel.*, xvi, 30-32), o que foi desenvolvido, como foi visto nos capítulos anteriores, nos comentários sobre o credo católico (*Sermão 214* e *De fide et symbolo*) e nas *Enarrationes 1* e *7*, sobretudo em relação às profecias veterotestamentárias acerca de Cristo. Nesses escritos não se encontra, porém, uma reflexão sobre o evento histórico da pesca milagrosa dos 153 peixes. É digno de nota, portanto, que no *Sermão 252* essa pesca apareça ligada desde o início aos feitos de Cristo que mostram tanto a sua humanidade quanto a sua divindade, como o seu nascimento da virgem Maria e do Espírito Santo, conforme o terceiro artigo do credo, que havia sido entendido por Agostinho justamente como uma confirmação do segundo artigo, conforme o *Sermão 214* e o *De fide et symbolo*.<sup>685</sup> No *Sermão 252*, porém, o nascimento de Cristo não é mencionado. Agostinho prefere concatenar a pesca dos 153 peixes com outro evento histórico: a pesca milagrosa de Jesus no lago de Genesaré (*Lc.*, 5:1-11)<sup>686</sup>, e isso por três motivos (*causae*).

Em primeiro lugar, porque não se deve parar no deslumbramento, embora a pesca dos 153 peixes seja um grande milagre (*s. 252*, 1). Jesus fez milagres “maiores” (*maiora*), como a ressurreição de alguns mortos e a sua própria ressurreição. Por conseguinte, diz Agostinho, “Devemos interrogar o próprio milagre, o qual nos fala de modo mais interior”.<sup>687</sup> Ora, essa inquirição por meio da cooperação da razão com a autoridade bíblica leva a perceber que há certos “tópicos” (*loci*)<sup>688</sup>, como o modo de lançar as redes, a quantidade de peixes e a tendência de as redes se romperem, que fazem recordar o leitor de uma pesca anterior, aquela de Genesaré:

<sup>685</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a *s. 214*, 5-6; cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, iv, 6-9.

<sup>686</sup> O episódio da pesca no lago de Genesaré, situado no início da pregação de Jesus, portanto bem antes da sua crucificação, pode ser resumido assim: Jesus estava pregando às margens do lago de Genesaré, e como o povo o comprimia para escutá-lo, Jesus subiu em uma barca e, um pouco afastado da margem, ensinava. Depois disse ao pescador Simão que lançasse as redes. Simão disse que não haviam apanhado nenhum peixe durante a noite, mas lançou-as por causa da palavra de Jesus, e foram apanhados tantos peixes que as redes se rompiam. Por isso, chamaram os homens da outra barca, e assim encheram ambas, as quais quase afundavam. Simão então se reconheceu pecador, mas Jesus lhe disse que doravante seria um pescador de homens. Por conseguinte, Simão, assim como Tiago e João, filhos de Zebedeu, deixaram tudo e seguiram Jesus.

<sup>687</sup> *s. 252*, 1. “*Ergo interrogare debemus ipsum miraculum, quid nobis interius loquatur.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p.748).

<sup>688</sup> Trata-se de um termo retirado da retórica clássica, na medida em que os *loci* (“lugares”, numa tradução mais restritiva) em conjunto com os modos, tempos etc. são, como diz Lausberg (2002, p. 199, n. 420.2), as “várias áreas” (“*various areas*”) nas quais podem ocorrer uma “recordação” (*commemoratio*) como, por exemplo, a exemplificação (*exemplum*), cf. Quintiliano, *Institutio oratoria*, V, xi, 13. Portanto, Agostinho diz que o evangelista João usou aqueles tópicos (o modo de lançar as redes, o número de peixes e a tendência de as redes se romperem) para recordar o leitor de que já havia ocorrido uma pesca, aquela narrada por Lucas.

Não foi sem motivo, de fato, que [Jesus] disse “Lançai à direita” [Jo., 21:6], e não “Lançai as redes de qualquer modo”. Daí ter sido importante para o Evangelista dizer também o número dos peixes. Importou também dizer: “E embora fossem tantos”, isto é, tão grandes, “as redes não se romperam” [Jo., 21:11]. Com esse tópico, ele nos faz recordar que certa vez, a mando do Senhor, redes tinham sido lançadas quando este elegeu os discípulos, antes da sua paixão. Lá estavam Pedro, João e Tiago. Eles lançaram as redes, apanharam inumeráveis peixes e, como a única barca estava cheia, pediram para serem ajudados por uma barca vizinha. As duas barcas ficaram repletas de tantos peixes que as redes se rompiam. Isso ocorreu antes da santa ressurreição. Por que ali nenhum número é dito? Por que ali as redes se rompiam, e na outra não se romperam? Por que ali não foi dito para que lançassem as redes à direita, enquanto que na outra ele disse: “Lançai as redes à direita”<sup>689</sup>

Em segundo lugar, essa comparação deve ser feita porque não são apenas as palavras de Cristo que possuem um “motivo” (*causa*), mas também os seus feitos, de modo que o segundo motivo reside precisamente nisso:

Não é, portanto, sem motivo. Pois o Senhor não fazia essas coisas como que inutilmente e em vão. Cristo é o Verbo de Deus, que fala aos homens não somente com sons, mas também com feitos.<sup>690</sup>

Na sequência do texto, no parágrafo 2, inicia-se então a interpretação comparativa das duas pescas. Em primeiro lugar, que a pesca de Genesaré tenha ocorrido antes da ressurreição de Cristo e a de Tiberíades depois, trata-se de um indicativo de que o mistério da primeira diz

<sup>689</sup> s. 252, 1. “*Non enim sine causa non dixit utcumque, Mittite retia; sed: Mittite in dexteram partem. Deinde pertinuit ad Euangelistam dicere et numerum piscium. Pertinuit etiam dicere: Et cum tanti essent, id est, tam magni, retia non sunt disrupta. Hoc loco recordari nos fecit, aliquando ad iussum Domini missa esse retia, quando elegit discipulos, antequam pateretur ipse. Ibi erat Petrus, Ioannes et Iacobus. Miserunt retia, ceperunt pisces innumerabiles, et cum unum nauigium impletum esset, quaesierunt se adiuvare a vicino nauigio: et impleta sunt duo nauigia piscibus (hoc ante resurrectionem), sanctam multis, ut retia rumperentur. Quare ibi numerus nullus dicitur? Quare ibi retia rumpebantur, hic non rupta sunt? Quare ibi non dictum est, ut ad dexteram partem mitterentur retia, hic autem dixit: Mittite retia in dexteram partem?*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p.748, 750). Agostinho pode interpretar o adjetivo “tantos” (*tanti*), de Jo., 21:11, como “tão grandes” (*tam magni*) porque nesse mesmo versículo se lê que os 153 peixes eram “grandes” (*magni*): “Então subiu Simão Pedro e puxou a rede para a terra, cheia de cento e cinquenta e três peixes grandes. E embora fossem tantos [/ tão grandes], a rede não rasgou.” “*Tunc ascendit Simon Petrus, et traxit retia ad terram, plena piscibus magnis centum quinquaginta tribus. Et cum tanti essent, non est scissum rete.*” (BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, vol. III, p. 487; grifos nossos). A tradução de Jerônimo é quase idêntica: “*Ascendit Simon Petrus et traxit rete in terram plenum magnis piscibus centum quinquaginta tribus et cum tanti essent non est scissum rete*” (BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM, 1983, p. 1696; grifos nossos). Agostinho também parece propor uma tradução, pois no parágrafo 2 ele cita Jo., 21:11 segundo aquela sua interpretação: “E embora fossem tão grandes, as redes não se romperam” “[...] Et cum tam magni essent, retia non sunt disrupta [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p.748; grifo nosso).

<sup>690</sup> s. 252, 1. “*Non est utique sine causa. Non enim faciebat ista Dominus quasi frustra et inaniter. Verbum Dei est Christus, qui non solum sonis, sed etiam factis loquitur hominibus.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 750).

respeito ao tempo que precede a ressurreição dos mortos, enquanto que o mistério da segunda se refere à vida eterna que vem depois da ressurreição:

O mistério dessa [primeira] pesca já se realiza neste tempo. Aquele outro mistério, porém, que não sem motivo realizou após a [sua] ressurreição, realizou-o não enquanto mortal, mas enquanto sempre vivo [...]<sup>691</sup>

Mas fica a dúvida: de que modo o mistério da primeira pesca se realiza no tempo presente? Para Agostinho, como nessa pesca não se ordenou que as redes fossem lançadas apenas à direita, nem foi dito o número e o tamanho dos peixes, mas apenas que eram tantos que as redes se rompiam e as barcas quase afundavam, esse milagre prefigurava a expansão mundial da congregação daqueles “que creem” (*qui credunt*), estimada como realizada na Igreja: “Acaso não vemos, irmãos, que as redes são o Verbo de Deus, que o mar é este mundo, e que os incluídos dentro daquelas redes são todos os que creem?”<sup>692</sup> A pesca de Genesaré consiste, portanto, num ato da própria Palavra de Deus que, depois de assumir a natureza humana e fundar a Igreja, profetizou a respeito do crescimento da Igreja pelo mundo. É digno de nota, portanto, o modo como Agostinho concatena o fato do Verbo divino ter se encarnado num homem e os eventos históricos, mais claros, da fundação da Igreja e da sua expansão, a qual, por meio do milagre e da profecia da pesca de Genesaré, certamente também atesta tanto a divindade quanto a humanidade de Cristo<sup>693</sup>.

Desse modo, a pesca de Genesaré é, em suma, uma profecia eclesiológica que se realizou, e a pertinência dessa interpretação “segundo a profecia”<sup>694</sup> é corroborada pelos

<sup>691</sup> s. 252, 2. “*Iam mysterium captionis illius impletur hoc tempore. Illud autem alterum mysterium, quod non sine causa post resurrectionem fecit, iam non moriturus, sed semper uiuus futurus [...]*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 750). Como será dito no parágrafo 3, “[...] a ressurreição do Senhor significa a vida nova que possuiremos quando este tempo passar [...]” (s. 252, 3). “[...] *resurrectio Domini nouam uitam significat, quam habebimus, cum hoc saeculum transierit [...]*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 752). Cf.: WELLER, P. T. Introduction. *The Easter Sermons of St. Augustine*. Washington: Catholic University of America Press, 1955; WELLER, P. T. Introduction. In: AUGUSTINE. *Selected Easter sermons of Saint Augustine*. St. Louis: Herder, 1959; BAUS, K. Ostern in der Verkündigung des Heiligen Augustinus. In: FISCHER, B.; WAGNER, J. *Paschatis Solemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*. Friburgo em Brisgóvia: Herder, 1959; CORBIN, M. “Il nous a donné sa mort en gage”: le mystère pascal chez saint Augustin, *La maison Dieu*, Paris, 2002, Ed. du Cerf, vol. 232, n. 4, pp. 35-74.

<sup>692</sup> s. 252, 2. “*Numquid non uidemus, fratres, uerbum Dei retia esse, et hoc saeculum mare, et omnes qui credunt intra illa retia includi?*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 750).

<sup>693</sup> De fato, assim como a pesca de Tiberíades, a pesca de Genesaré pode ser considerada um *mysterium* que mostra em Cristo tanto a sua “grandeza de Deus” quanto a sua “misericórdia de homem”, para retomar as expressões do primeiro parágrafo do *Sermão 252*. Quanto à relação entre a divindade de Jesus e o aumento de sua credibilidade por causa da expansão da religião cristã, cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, iii, 3 – iv, 7.

<sup>694</sup> “*secundum prophetiam*” (*Gn. adu. Man.*, II, ii, 3).

significados eclesiológicos que as palavras “rede”, “mar” e “peixe” possuem na parábola da rede (*Mt.*, 13:47-50):

Se talvez alguém duvide do que isso significa, atente para o que o próprio Senhor disse em parábola daquilo que mostrou em milagre, pois diz: “O Reino dos Céus é semelhante a uma rede lançada no mar, que recolhe todo gênero de peixe. Essa, quando ficou cheia, puxaram-na para fora e trouxeram-na para a praia. E, sentando-se na praia, separaram os bons em um cesto, e jogaram fora os ruins. Assim será no final dos tempos: sairão os anjos e separarão os maus do meio dos justos, e os lançarão na fornalha de fogo, onde haverá choro e ranger de dentes [*Mt.*, 13:47-50].” Portanto, a rede lançada ao mar aparece como signo da fé. Ou não é o mar este mundo, onde os homens, como peixes, devoram-se uns aos outros? Ou são pequenas as tempestades e as ondas de tentação que perturbam este mar? Ou são pequenos os perigos dos navegantes, isto é, daqueles que buscam, com a madeira da cruz, a pátria celeste? É claríssima, portanto, a similitude.<sup>695</sup>

De fato, a parábola da rede pode ser interpretada como uma profecia da expansão da Igreja, aquela marcada pela “fé” e pela “cruz”, pois o próprio Jesus explica que a rede significa o anúncio<sup>696</sup> do Reino dos Céus, o mar significa o mundo com seus perigos e tentações e, por fim, os peixes prefiguram os homens, tanto os bons quanto os maus, que entrariam em massa na Igreja. Contudo, deve-se notar que a parábola da rede é também uma profecia escatológica, pois a separação entre os peixes é claramente explicada por Jesus como sendo uma figura do Juízo do “final dos tempos” (*in fine saeculi*), pelo qual os bons serão salvos e os maus serão lançados à “fornalha de fogo”, ou seja, no Inferno. Esse aspecto, porém, não contradiz a interpretação eclesiológica; ao contrário, complementa-a.

Desse modo, uma vez justificada a interpretação eclesiológica do milagre da pesca de Genesaré, e complementada pela explicação dos significados eclesiológicos e escatológicos da parábola da rede, Agostinho passa à inquirição do significado das duas barcas utilizadas em Genesaré. Ora, como a rede é a “palavra de Deus” (*uerbum Dei*) que “cativou muitos” (*coepit multos*), as duas barcas da pesca de Genesaré significam tanto o “povo dos judeus”

<sup>695</sup> s. 252, 2. “*Si forte quis dubitat hoc significare, attendat ipsum Dominum in parabola hoc dixisse, quod in miraculo ostendit. Ait enim: Simile est regnum coelorum sagenae missae in mare, quae congregat ex omni genere piscium. Quam, cum impleta esset, educentes, traxerunt illam ad littus; et iuxta littus sedentes elegerunt bonos in uasa, malos autem foras miserunt. Sic erit in fine saeculi: exhibunt Angeli, et separabunt malos de medio iustorum, et mittent eos in caminum ignis: ibi erit fletus et stridor dentium. Apparet ergo signum habere fidei, retia missa in mare. Annon est mare hoc saeculum, ubi se inuicem homines quasi pisces deuorant? An paruae procellae et fluctus tentationis perturbant hoc mare? An parua pericula sunt nauigantium, id est, in ligno crucis patriam coelestem quaerentium? Manifestissima ergo similitudo est.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 750, 752). Para as definições de parábola ou similitude na retórica clássica, cf. *Supra*, Apresentação da questão.

<sup>696</sup> Isto é, “o evangelho do Reino” (*euangelium regni*; *Mt.*, 4:23), cf. BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE, 1751, vol. III, p. 20.

(*populus Iudaeorum*) quanto o “povo dos gentios” (*populus Gentium*; s. 252, 3). De fato, que a palavra de Deus tenha chegado aos judeus, isso é evidente porque cultuavam o Deus único, mas se deve notar que, embora tenham crucificado Jesus, converteram-se à religião cristã, o que foi comprovado pelas suas atitudes de caridade, como argumenta Agostinho com base nos *Atos dos apóstolos* (*At.*, 4:32-35):

E, como os judeus estavam perto, pois já cultuavam o Deus único quando creram em Cristo, atenta para o que fizeram. Tudo o que tinham venderam, e colocaram o dinheiro das propriedades nos pés dos Apóstolos, e o distribuíam a cada um, conforme a necessidade de cada um.<sup>697</sup>

Como essa doação, enquanto caridade, atesta que os judeus passaram a crer em Cristo, torna-se evidente, portanto, que uma das duas barcas da pesca de Genesaré figura profeticamente a conversão do povo judeu.

A outra barca, por conseguinte, refere-se ao povo gentio, pois, embora viesse “de longe” (*ex longinquo*), “associou-se em paz” (*conuenit in pace*) às primeiras comunidades cristãs.

O que significa, porém, o fato de que as duas barcas estavam quase a afundar? Além da explicação mais imediata, porque “estavam abarrotadas de peixes” (*multitudine piscium impletae sunt*), ou seja, porque conflitos geralmente surgem no seio de multidões, Agostinho aponta para a causa específica: as barcas estavam quase a afundar porque aquela dos gentios vinha de outra direção (*ex diuerso*), o que provocou, por conseguinte, a aparição de “discórdias” (*seditiones*) da parte dos judeus “carnais” (*caruales*), isto é, daqueles que ainda se apegavam às tradições mosaicas (s. 252, 3). De fato, conforme comenta Agostinho apoiando-se mais uma vez nos dados históricos dos *Atos dos apóstolos*, houve dissensão porque “milhares” de judeus (*milia*; *At.* 21:20) “[...] proibiam os Apóstolos de falar do evangelho aos gentios, dizendo que Cristo foi enviado apenas aos circuncisos, de modo que, se os povos quisessem aceitar os *Evangelhos*, deveriam ser circuncidados.”<sup>698</sup> É nesse contexto, portanto, que está o significado ao mesmo tempo profético e histórico do quase-

<sup>697</sup> s. 252, 3. “*Nam quia prope erant Iudaei (iam enim unum Deum colebant), quando crediderunt in Christum, attende quid fecerint. Quidquid habuerunt, uendiderunt, et posuerunt pretia praediorum suorum ante Apostolorum pedes: et distribebatur unicuique, prout cuique opus erat.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 752).

<sup>698</sup> s. 252, 3. “[...] *prohibebant Apostolos Gentibus loqui Euangelium, dicentes, Non est missus Christus nisi circumcisis: ut si uellent Euangelium accipere Gentes, circumciderentur.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 752).

afundamento das barcas. Mas as barcas não afundaram, pois foi obtido um consenso, como se lê nos mesmos *Atos dos apóstolos* (15), de modo que as barcas tocaram a “pedra angular” (*lapis angularis*) que é Cristo, ou seja, convergiram “onde a paz era sólida” (*ubi firma pax erat*).

Por conseguinte, o motivo pelo qual os peixes da primeira pesca eram de número indefinido, dada a enorme quantidade, torna-se claro: trata-se de uma referência profética à expansão da Igreja que se realizou historicamente com a conversão dos gentios, na medida em que “[...] foi reunida na Igreja tamanha multidão [...]”<sup>699</sup>

Na sequência, porém, é interessante notar que Agostinho une a sua interpretação profético-histórica da pesca de Genesaré com uma reflexão moral sobre a grande quantidade de pessoas más que entraram na Igreja com a sua expansão, pois, como ele diz, “[...] em meio a tão grande número de palha dificilmente aparecem os grãos de trigo.”<sup>700</sup> O autor quer evidenciar, sobretudo por meio da exclamação<sup>701</sup>, da enumeração<sup>702</sup> e da pergunta retórica<sup>703</sup>, as maldades praticadas por muitos que frequentam as igrejas:

Quantos ladrões, quantos embriagados, quantos maledicentes, quantos frequentadores de teatro! Não é verdade que os mesmos que enchem as igrejas são os que enchem também os teatros? E geralmente buscam agitações nas igrejas tais quais nos teatros! E na maioria das vezes, se algo espiritualmente é dito ou prescrito, resistem, relutam, seguindo a carne e rejeitando o Espírito Santo.<sup>704</sup>

<sup>699</sup> s. 252, 4. “[...] *tanta multitudo collecta est in Ecclesiam* [...]” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 754).

<sup>700</sup> s. 252, 4. “[...] *ut uix ibi appareant grana frumenti in tam multo numero palearum.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 754).

<sup>701</sup> Na frase que começa com “Quantos ladrões...” encontra-se a “exclamação” (*exclamatio*), uma figura de elocução da retórica clássica que consiste, como diz Lausberg (2002, o. 358, n. 809), na “expressão da emoção” (*expression of emotion*).

<sup>702</sup> Nesse parágrafo 4 do *Sermão 252*, encontra-se a figura de elocução chamada de “enumeração” ou “partição” (*partitio*), que é definida por Cícero (*De inuentione*, I, xxxii) como uma figura que “contém uma exposição distribuída” (*distributam continet expositionem*), mas que deve ter “brevidade, separação e pequenez” (*breuitatem, absolutionem, paucitatem*), cf. LAUSBERG, 2002, p. 300, n. 671.

<sup>703</sup> Nesse parágrafo 4 do *Sermão 252* encontra-se, de fato, uma pergunta retórica, também chamada de “interrogação” (*interrogatio*), uma figura de elocução que, segundo Lausberg, “fustiga os afetos por meio da evidência de que é desnecessária uma formulação interrogativa” (LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2011, p. 259, n. 445.2). Cf. ID., 2002, p. 340-1, n. 767-768.

<sup>704</sup> s. 252, 4. “*Quam multi raptores, quam multi ebriosi, quam multi maledici, quam multi spectatores theatrorum! Nonne ipsi implent ecclesias, qui implent et theatra? Et talia plerumque seditionibus quaerunt in ecclesiis, qualia solent in theatris. Et plerumque si aliquid spiritaliter dicatur aut iubeatur, resistunt, reluctantur, sequentes carnem, repugnantes Spiritui Sancto.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 754). Sobre a retórica da pregação agostiniana, cf.: BARRY, M. I. *St. Augustine, the orator. A study of the rhetorical qualities of St. Augustine's Sermones ad populum*. Washington: The Catholic University of America Press, 1924; PELLEGRINO, M. *Sant’Agostino oratore*. Turim: Gheroni, 1961; OROZ RETA, J. *La retórica en los sermones de s. Agustín*. Madri: Augustinus, 1963; ODDONE, G. *Sant’Agostino oratore. L’ideale del “christianus orator” e le scelte stilistiche della predicazione agostiniana*. Turim: Università degli studi di Torino, 1970-1 (tese); MECHLINSKY, L. *Der modus proferendi in Augustins Sermones ad populum*. Paderborn: Schöningh, 2004.

Nota-se, portanto, que a interpretação eclesiológica do milagre da pesca de Genesaré deve estar ligada, portanto, a uma questão moral: como alguém pode frequentar a Igreja, dizendo-se cristão, e cometer pecados públicos como, por exemplo, a maledicência, a curiosidade<sup>705</sup> dos teatros, ou roubando e se embriagando às claras<sup>706</sup>? Como relata Agostinho, alguns queriam sentir as emoções do teatro até mesmo dentro da Igreja. E o mesmo se pode dizer da embriaguez, pois, como foi acima visto pela *Epístola 29 (2)*, Agostinho teve de proibir as bebedeiras dentro da igreja de Hipona por ocasião da festa de são Leôncio, chamada “Alegria”. É dessa proibição que o autor fala implicitamente na sequência do parágrafo 4 do *Sermão 252*:

E nesta cidade, meus irmãos, não é verdade que experimentamos, o que vossa Santidade recorda conosco, tanto perigo contra nós quando Deus expeliu desta basilica as bebedeiras? Não é verdade que, pela agitação de alguns carnavais, o barco quase afundava conosco? Por que isso, senão por causa da quantidade inumerável de peixes?<sup>707</sup>

O autor não se limita, porém, apenas a colocar esse problema moral. Das tribulações ocasionadas pela expansão da Igreja prefigurada pelo milagre da pesca de Genesaré, ele indica qual deve ser a postura da Igreja: ela deve insistir para que os homens se tornem espirituais, e deve repreender todo cristão que se apegar ao que é carnal, uma vez que, “Disso, Estêvão acusava também os judeus.”<sup>708</sup>

Por fim, quanto ao fato de que as redes se rompiam durante a pesca de Genesaré, deve-se entender que, embora a rede, isto é, a palavra de Deus, comportasse todos os peixes, por essa mesma rede saíram, através de algumas rupturas, certos peixes, ou seja, “as heresias e os cismas” (*haereses et schismata*; s. 252, 4).

Contudo, por uma legítima junção da profecia da pesca de Genesaré com a parábola da rede, pode-se concluir que, embora muitos hereges e cismáticos tenham saído da Igreja católica, tantos outros nela permanecem, de modo que só serão separados dos bons no Juízo

<sup>705</sup> No *De uera religione* (II, 100), o pecado relacionado ao teatro e à poesia é a “vã curiosidade” (*uana curiositas*).

<sup>706</sup> No *De moribus* (II, XIX, 71-72), Agostinho já havia criticado alguns maniqueus por pecarem em público, e não somente “quando encontrassem lugares escondidos e trevas” (*quando latibula et tenebras inuenirent*; *mor.*, II, XIX, 71).

<sup>707</sup> s. 252, 4. “*In ista ciuitate, fratres mei, nonne experti sumus, quod recordatur nobiscum Sanctitas uestra, quanto periculo nostro de ista basilica ebriositates expulerit Deus? Nonne seditione carnalium pene mergebatur nobiscum nauis?*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 754).

<sup>708</sup> s. 252, 4. “*Unde Iudaeos quoque Stephanus accusabat.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 754). Cf. *At.*, 7:51.

Final, assim como os peixes ruins que não saíram pelas rupturas da rede foram levados para a praia e lá separados dos bons (s. 252, 4).

No parágrafo 5, Agostinho justifica essa interpretação da pesca de Genesaré, bem como a sua junção com a parábola da rede, concatenando-as com a “similitude”<sup>709</sup> da profecia de João Batista acerca da vinda do Cristo, que é a seguinte: “Quando vier o Senhor trazendo a pá em sua mão, ele limpará a sua eira, recolherá os grãos no celeiro, e queimará a palha no fogo que não se apaga” (Mt., 3:12; Lc., 3:17)<sup>710</sup>. Agostinho as concatena, porém, desenvolvendo a similitude de João Batista com a inserção de um novo elemento, a saber, o vento, de modo a abarcar tanto o significado eclesiológico da pesca de Genesaré quanto o significado escatológico da parábola da rede. De fato, pode-se dizer que, embora o vento separe muitas palhas<sup>711</sup> dos grãos de trigo, os quais não podem sair do chão, a palha permanece misturada com o trigo<sup>712</sup>, da mesma forma que, na pesca de Genesaré, os peixes bons permanecem misturados na rede com os ruins, ainda que as rupturas possibilitam que muitos peixes ruins saiam. Mesmo assim, a similitude de João Batista revela que, no final, a palha será separada do trigo e será queimada no fogo, assim como, na parábola da rede, os peixes ruins serão separados dos bons e serão lançados na fôrnalha. Por conseguinte, o significado da similitude de João Batista corrobora, por si só, a interpretação conjunta da profecia eclesiológica da pesca de Genesaré e da profecia escatológica da parábola da rede: os bons e os maus estão misturados na Igreja, mas serão separados quando Cristo retornar para o Juízo Final, de modo que os primeiros serão levados para o Reino dos Céus, enquanto que os últimos serão punidos no Inferno. Assim, pode-se dizer que a similitude da profecia de João Batista sobre a vinda do Cristo está relacionada à expansão da Igreja e ao surgimento das heresias e dos cismas, assim como está ligada às profecias do Juízo Final, do Inferno e do Reino dos Céus.

<sup>709</sup> “similitudo” (s. 252, 5).

<sup>710</sup> s. 252, 5. “[...] Quando uenerit Dominus ferens uentilabrum in manu sua, et mundabit aream suam, frumenta recondet in horreum, paleam autem comburet igni inextinguibili [...]” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 756).

<sup>711</sup> Agostinho utiliza a seu modo a alegoria do vento, que levanta a palha, presente no *Salmo 1* (4), como foi visto pela *Enarratio in Psalmo 1* (cf. *supra*, cap. 4), e que reaparece em outros salmos, cf. *Sal.*, 34:5; 82:14.

<sup>712</sup> “O vento sopra de toda a parte, e, por assim dizer, levanta a palha. Depois sopra novamente e levanta outra parte. Em toda a parte levanta as palhas, e as leva para a cerca, os espinhos, e quaisquer outros lugares. Não pode levantar dali, porém, o grão. O vento só levanta as palhas. Todavia, quando as lufadas de vento levantarem as palhas de todos os lados, acaso apenas o trigo permanecerá na eira? Só a palha vai embora, mas ali ainda permanecem grão e palha.” (s. 252, 5). “*Ventus flat ex hac parte, uerbi gratia, tollit paleas: inde rursus flat, tollit ad alteram partem. A quacumque parte tollit paleas, et mittit in sepem, et in spinas, et quolibet. Non potest frumentum inde tollere: non tollit uentus nisi paleas. Sed tamen cum tulerint undique flantes uenti paleas, numquid solum triticum in area remanebit? Non inde it nisi palea: remanet autem et palea et frumentum.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 756).



Na sequência, é interessante notar, mais uma vez, que o autor une a sua reflexão exegética com uma reflexão moral, dessa vez com base na similitude de João Batista. Em primeiro lugar, ele intui, de modo mais profundo, que o vento que naturalmente separa a palha do trigo não serve apenas de figura para a heresia e o cisma, mas também significa todas as tentações carnis (s. 252, 6). Pois o interesse carnal é, de fato, a causa do constante trânsito de fiéis entre a Igreja católica e as congregações cismáticas e heréticas, como, por exemplo, a dos donatistas<sup>713</sup>:

Às vezes os ventos que levam a palha da eira, soprando novamente e do lado da cerca onde a palha havia ficado, trazem-na de volta à eira. Assim ocorre, por assim dizer, com aquele que, estabelecido na Igreja católica, sofreu alguma tentação da tribulação. Ele vê, de modo carnal, que pode ser ajudado pelos donatistas em seu negócio. Foi-lhe dito: “Não serás ajudado se não comungares disto”. Soprou o vento, lançou-o nos espinhos. Se lhe sucede ter, pelo contrário, um negócio secular que não possa ser concluído senão na Igreja católica, ele, não esperando onde está, mas onde desenvolverá seus negócios de modo mais cômodo, é trazido de volta, como pelo vento que sopra da outra parte da cerca, para a eira do Senhor.<sup>714</sup>

É nítido, portanto, que a argumentação de Agostinho associa os resultados de seu procedimento exegético a uma reflexão moral sobre o seu tempo, no qual a Igreja católica, por ter se expandido pelo mundo todo, lidava com cismas e heresias. Não se trata, de fato, apenas de um exemplo para corroborar a sua interpretação profético-eclesiológica da similitude de João Batista. Essa reflexão sobre os costumes eclesiásticos do seu tempo é tão importante que o autor passar a enfatizar que a recompensa dos bons na eternidade do Reino dos Céus é melhor do que qualquer bem carnal ou temporal:

Irmãos, esses, portanto, que buscam coisas carnis na Igreja, também não se propõem ao que Deus promete, porque aqui há tentações, perigos e dificuldades, mas depois das coisas temporais e dos labores Deus promete o descanso sempiterno e a comunhão com os santos anjos. Aqueles que a si mesmos, portanto, não se propõem a essas coisas, mas desejam as coisas carnis na Igreja, quer as que estão na eira, quer as que estão fora; são, todavia, palhas.<sup>715</sup>

<sup>713</sup> Os donatistas eram, em suma, cismáticos que se separaram da católica acusando-a de pecadora e impura, mas esse tema é complexo e sua bibliografia é extensa, a começar por Monceaux (1923); para um primeiro contato, cf. BROWN, P. *Ubi ecclesia?* In: ID., 2005[c1967].

<sup>714</sup> s. 252, 5. “*Aliquando enim uenti qui tollunt paleam de area, iterum flant a sepe ubi haeserat palea, et eam reuocant in aream. Sicut, uerbi gratia, nescio quis homo in Catholica constitutus, passus est aliquam tentationem tribulationis. Vidit sibi carnaliter subueniri posse in negotio suo apud Donatistas: dictum est illi, Non tibi subuenietur, nisi hic communicaris.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 756). Cf. GOWANS, C. H. *The Believer in Community*. In: ID., c1998, pp. 161-210.

<sup>715</sup> s. 252, 6. “*Isti ergo, fratres, qui carnalia quaerunt in Ecclesia, et non sibi proponunt quid promittat Deus: quia hic sunt tentationes, pericula, difficultates; post temporales autem labores, requiem sempiternam promittit, et Angelorum sanctorum societatem: sibimet ergo ista non proponentes, sed carnalia desiderantes*

O autor chega até mesmo a exortar os seus ouvintes, a fim de que não se tornem “palhas”, ou seja, homens carnis dentro da Igreja, mas se tornem o firme “grão” que será encontrado no “último padejo” (*ultima uentilatio*), ou seja, homens bons que serão salvos para o Reino dos Céus:

Com relação a eles [, aos carnis na Igreja], nem muito nos alegramos, nem os aplaudimos com vãs adulações. Bom para eles é que se tornem grão. Pois entre as palhas verdadeiras e aqueles homens carnis importa saber que as palhas não possuem livre arbítrio, enquanto aos homens Deus concedeu o livre arbítrio. E se o homem quiser, hoje se torna grão, embora ontem tenha sido palha. Se, porém, da palavra de Deus se desvia, hoje se torna palha. Não se deve procurar senão aqueles que o último padejo encontrará.<sup>716</sup>

Assim, realizada toda a reflexão exegética e moral acerca do relato da pesca de Genesaré e de suas relações com a parábola da rede e com a similitude de João Batista, de modo que se veja a ligação da profecia e da realização histórica da expansão da Igreja com as profecias do Juízo Final, do Inferno e do Reino dos Céus, Agostinho pode então passar à interpretação da pesca dos 153 peixes em Tiberíades (s. 252, 7). Em suma, a sua tese é de que, diferentemente da profecia da pesca de Genesaré, que se realizou historicamente, a pesca de Tiberíades é uma profecia sobre a “Igreja mística”, ou seja, sobre o Reino dos Céus:

Atentai agora, irmãos, para aquela Igreja feliz, mística e grande que os cento e cinquenta e três peixes significam. Pois esta que existe nós ouvimos, conhecemos, e vemos; aquela, porém, que há de existir, está para nós como profecia, mas até agora ainda não chegou à nossa experiência.<sup>717</sup>

Contudo, embora a pesca de Tiberíades seja uma profecia cuja realização ainda não se constata, a razão humana já pode ver, com o auxílio da autoridade bíblica, que essa profecia é digna de fé, pois se trata de um complemento escatológico à eclesiologia derivada da

*in Ecclesia, siue sint in area, siue sint foris, palea sunt.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 756). Cf. BECKER, A. Vers la patrie du bonheur. ID. *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de st. Augustin.* Paris: Lethielleux, 1967, pp. 150-187.

<sup>716</sup> s. 252, 6. “*Nec ad illos ualde gaudemus, nec palpamus eos uanis adulationibus. Bonum est illis ut fiant frumentum. Hoc enim interest inter illas ueras paleas, et istos carnales homines, quia paleae illae non habent liberum arbitrium, homini autem Deus dedit liberum arbitrium. Et si uult homo, heri fuit palea, hodie fit frumentum: si a uerbo Dei se auertat, hodie fit palea. Et non est quaerendum, nisi quales inueniat ultima uentilatio.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 756). Cf. GOWANS, C. H. *The Way of the Believer: Progress and Transformation.* In: ID., c1998, pp. 211-241.

<sup>717</sup> s. 252, 7. “*Attendite iam, fratres, etiam illam Ecclesiam beatam, mysticam, magnam, quam significant centum quinquaginta tres pisces. Ista enim qualis sit, audiuimus, et nouimus, et uidemus: illa autem qualis futura sit, in prophetia nobis est; sed adhuc nondum peruenit experimento.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 758). Cf.: BECKER, A. *La révélation du bonheur.* In: ID., 1967, pp. 191-316.

interpretação profético-histórica da pesca de Genesaré. É por isso, de fato, que a respeito da Igreja mística Agostinho pode dizer: “Mas é lícito se alegrar com aquela que há de existir, embora ainda não a vejamos como presente.”<sup>718</sup> Veja-se, portanto, como essa interpretação da pesca de Tiberíades pode ser justificada, e em que medida os seus elementos misteriosos podem ser entendidos, ainda que parcialmente, já que a sua perfeita contemplação em Deus parece ocorrer apenas no próprio Reino dos Céus.

Em primeiro lugar, como no relato da pesca de Genesaré não está dito que a rede foi lançada à direita ou à esquerda, visto que a palavra de Deus devia abranger todo o mundo, tanto os bons quanto os maus, o lado direito, na pesca de Tiberíades, significa a parcela dos bons, enquanto o esquerdo significa a dos maus. Por conseguinte, se na segunda pesca a rede foi lançada à direita, isso significa que só foram recolhidos os bons, ou seja, os “justos” (*iusti*). Logo, a segunda pesca significa a formação da “Jerusalém santa” (*Ierusalem sancta*), a cidade celeste onde reinará eternamente a felicidade advinda diretamente de Deus.

Em segundo lugar, é preciso perceber que, se apenas os bons serão salvos, isso já implica, portanto, a crença de que Cristo retornará à Terra para o Juízo Final, como Agostinho deixa claro logo na sequência: “E se realiza o que o Apóstolo diz: “Até que venha o Senhor e ilumine as trevas escondidas, e ele revelará os pensamentos de cada coração [...]” [*1 Cor.*, 4:5].”<sup>719</sup>

Em terceiro lugar, é necessário buscar uma compreensão sobre o misterioso número dos 153 peixes.<sup>720</sup> Para Agostinho é evidente que, embora signifiquem aqueles que participarão da cidade celeste, esse número certamente não indica a soma exata dos bem-aventurados:

<sup>718</sup> s. 252, 7. “[...] licet de futura gaudere, quamvis praesentem nondum uideamus.” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 758).

<sup>719</sup> s. 252, 7. “*Et fit quod Apostolus ait: Quo usque ueniat Dominus, et illuminet abscondita tenebrarum, et manifestabit cogitationes cordis: et tunc laus erit unicuique a Deo [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 758).

<sup>720</sup> Para a exegese numerológica agostiniana, cf.: BODROZIC. *La Numerologia in Sant’Agostino*. Roma: Istituto Patristico “Augustinianum”, 2000 (Tese em Teologia). A numerologia de Ambrósio foi a que mais influenciou Agostinho segundo Bodrozic (*ib.*, p. 51): “O Bispo de Milão é o autor que, mais do que os outros, seguiu a exegese da escola alexandrina, tanto Filo quanto Orígenes, mas é também a personagem que teve mais influência sobre Agostinho. Ambrósio é consciente da influência da astrologia do período e de várias artes divinatórias, difusas e frequentemente consultadas pelo povo. Ele se nega a frequentar as interpretações da *Escritura* baseadas sobre tal visão de mundo que negava a presença da Providência e das intervenções divinas. A Ambrósio certamente não são estranhas as doutrinas filosóficas, sobretudo as pitagóricas, sobre os números, muitas das quais pôde conhecer porque leu as obras de Filo, mas talvez também por fontes indiretas.”

Pois se fossem computados não todos os fiéis que deixaram o corpo com uma vida bem vivida, mas somente os mártires, ou se fosse computado um único dia do sofrimento dos mártires, milhares de homens coroados seriam encontrados. Portanto, o que os cento e cinquenta e três peixes querem dizer, isso sem dúvida deve ser inquirido com atenção.<sup>721</sup>

Por conseguinte, a interpretação deve ser feita por meio da compreensão das figuras que estão presentes naquele número. Para Agostinho, o último algarismo, o número 3<sup>722</sup>, é o lembrete da razão (de divisão) que existe no número 153:

[...] o número três parece ter sido acrescentado para que sejamos avisados por qual multiplicação se fazem cento e cinquenta e três, como se dissesse: divida cento e cinquenta em três. Pois se fosse dito “cento e cinquenta e dois”, avisados desse número que se acresce, teríamos dividido em setenta e cinco, porque setenta e cinco vezes dois leva a cento e cinquenta. O número dois teria indicado a divisão binária, e por isso teria sido acrescentado. Se fosse dito “cento e cinquenta e seis”, em vinte e cinco partes o teríamos dividido, de modo que se fizessem seis partes. Agora, porém, porque foi dito “cento e cinquenta e três” [*Jo.*, 21:11], em três partes devemos dividir aquele número, isto é, os cento e cinquenta.<sup>723</sup>

Desse modo, a razão entre 150 e 3 resulta no número 50. Ora, cinquenta é precisamente o número do período entre o dia da Páscoa, no qual Jesus Cristo foi ressuscitado, e a festa que ocorre 50 dias depois, a festa do Quinquagésimo Dia (Pentecostes), dia em que, no mesmo ano da morte de Cristo, houve o envio do Espírito Santo aos onze discípulos e ao recém-eleito Matias (*At.*, 1:3-9; 2:1-4), período que é celebrado pela Igreja nos

<sup>721</sup> s. 252, 8. “*Nam si computentur, non solum omnes fideles, qui in bona uita exierunt de corpore, sed soli martyres; unus dies passionis martyrum si computetur, millia hominum inueniuntur coronatorum. Ergo centum quinquaginta tres pisces, quid sibi uolunt, sine dubio conquirendum est.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 758).

<sup>722</sup> O número 3 é o princípio da compreensão do significado do número 153, e o valor estruturante desse número já estava presente, sustenta Bodrozic (2000, p. 35), no pensamento neopitagórico, como pode ser visto em Jâmblico (c. 245 – c. 325): “O três é o primeiro número dispar em ato e apresenta as potências ativas do um: propriedade díspares, perfeição, proporção, unilateralidade, limite. É sucessivo aos primeiros dois princípios (o um e o dois) e é igual à sua soma. O três seria o primeiro número verdadeiro, diferentemente dos primeiros dois, que são ainda princípios dos números e de toda a realidade. [...] O número três é conatural à geometria como princípio de figuras geométrica: são três os tipos de movimento (progressão, regressão, estação) [...]” Como indica Bodrozic (*ib.*, p. 195, 198), no *De musica* Agostinho fala da razão do número simples ao duplo que resulta em 3 (*ratio simpli ad duplum; mus.* II, iv, 4; x, 18 – xi, 20; VI, vii, 17-19; x, 26-27), o que se desdobra em sentido teológico no *De sermo Domini in monte* (I, xix, 61) e no *De moribus* (I, iv, 24; *trina unitas*).

<sup>723</sup> s. 252, 8. “*Nam ideo uidetur additus ternarius numerus, ut admoneamur ex qua multiplicatione facti sint centum quinquaginta tres: ac si diceretur: Centum quinquaginta in tria diuide. Nam si diceretur: Centum quinquaginta duo, ex illo numero qui supercreuit admoniti, diuideremus in septuaginta quinque: quoniam septuaginta quinque bis ducti, faciunt centum quinquaginta. Diuisionem quippe binariam binarius numerus additus indicaret. Si diceretur: Centum quinquaginta sex, in uigenos quinos partiri debuimus, ut fierent eorum sex partes. Nunc autem quia dictum est, Centum quinquaginta tres, in tres partes debemus diuidere totum illum numerum, id est, centum quinquaginta.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 758).

cinquenta dias após a Páscoa, como explica Agostinho aos seus ouvintes, para que saibam o significado do tempo litúrgico que estavam comemorando: “[...] toda a nossa reflexão deve se fixar sobre o número cinquenta. Não são por acaso os mesmos cinquenta estes dias que agora celebramos?”<sup>724</sup> Por conseguinte, pode-se compreender o número 50 por meio da tradição litúrgica: como nesses dias se recita a palavra “Aleluia”, que significa “Louvai a Deus”, o número 50 significa o louvor a Deus que será realizado por aqueles que fruirão a eternidade da Igreja celeste:

Pois não é sem motivo, meus irmãos, que a Igreja tem o costume, de antiga tradição, de dizer “Aleluia” nestes cinquenta dias. Aleluia é um louvor a Deus. Assim é significada, portanto, a nós que estamos no labor, a ação do nosso repouso. Pois quando, depois deste labor, formos para o repouso, a única atividade será o louvor a Deus, na qual a ação nossa é o Aleluia.<sup>725</sup>

Mas como o louvor a Deus na Igreja celeste pode ser eterno e, além disso, não ser contraditório com o repouso que lá existirá? Para Agostinho, esse louvor será possível porque se deve crer que os homens bons terão a sua carne ressuscitada e transformada para a imortalidade e a eternidade em Deus, assim como Cristo ressuscitou com seu corpo. Desse modo, ser-lhes-á possível louvar a Deus eternamente sem deixar de repousar:

Quem, pois, louva sem defeito algo, senão quem frui sem fastio? Quanta força, portanto, haverá na mente, quanta imortalidade e firmeza no corpo, de modo que a atenção da mente não falhe na contemplação de Deus, nem os membros sucumbam na continuação do louvor a Deus?<sup>726</sup>

<sup>724</sup> s. 252, 9. “*Numquid forte ipsi sunt quinquaginta isti dies, quos nunc celebramus?*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 760). Cf. KNOWLES, W. La semaine sainte à Hippone: les semaines autour de Pâques dans une communauté nord-africaine, *La Maison Dieu*, Paris, 2010, Ed. du Cerf, n. 264, pp. 53-71. Sobre o tempo pascal como um todo, cf. COMEAU, M. Les prédications pascales de saint Augustin, *Recherches de science religieuse*, Paris, 1933, Beauchesne, vol. 23, pp. 257-282; MULDOWNNEY, M. S. Introduction. In: AUGUSTINE. *Sermons on the Liturgical Seasons*. Washington: The Catholic University Press, 2008[c1959], p. VII-XIX; JARDIM, T.; MARTINHO, A.; SANTOS, F. J. A. O mistério pascal em alguns sermões de santo Agostinho, *Lumen*, Lisboa, 1985, vol. 46, n. 4, pp. 26-38; CORBIN, 2002/4.

<sup>725</sup> s. 252, 9. “*Non enim sine causa, fratres mei, consuetudinem antiquae traditionis tenet Ecclesia, ut per istos quinquaginta dies Alleluia dicatur. Alleluia enim laus est Dei. Significatur ergo nobis laborantibus actio quietis nostrae. Cum enim post istum laborem ad illam requiem uenimus, solum negotium laus Dei erit, actio nostra ibi Alleluia est.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 760).

<sup>726</sup> s. 252, 9. “*Quis enim laudat aliquid sine defectu, nisi qui fruitur sine fastidio? Quantum ergo erit robur in mente, quanta immortalitas et firmitas in corpore, ut neque mentis deficiat intentio in contemplatione Dei, neque membra succumbant in continuatione laudis Dei?*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 760).

Nota-se, portanto, que o significado do número 50, além de ser uma parte da profecia do Reino dos Céus, ou seja, da pesca dos 153 peixes, implica em si mesmo a crença na ressurreição e na transformação da carne.

Contudo, o significado do número 50 não se restringe ao louvor a Deus que será realizado após a ressurreição. Segundo Agostinho, esse número é composto pelas figuras do número 40 e do número 10, pois foi precisamente no período de quarenta dias que Cristo, após ter ressuscitado, aparecia aos discípulos e os aconselhava antes de sua ascensão definitiva para junto do Pai (*At.*, 1:3-9), e foi depois de exatos dez dias que o Espírito Santo foi enviado aos doze apóstolos (*At.*, 2:1-4). É preciso investigar, portanto, o que significam os números 40 e 10.

Em primeiro lugar, o número 40 está ligado não somente aos quarenta dias de aparição de Cristo aos discípulos, mas também ao seu jejum antes da crucificação (*Mt.*, 4:2): “Guardou quarenta dias com os discípulos, e antes da paixão jejuou quarenta dias [...]”<sup>727</sup> Não se trata, é verdade, de um número reservado apenas a Cristo, já que também jejuaram por quarenta dias tanto Moisés (*Ex.*, 34:28) quanto Elias (*IRe.*, 19:8). Contudo, isso se explica porque tanto Moisés quanto Elias prefiguram Jesus Cristo, na medida em que tanto a lei dos patriarcas quanto a profecia são completadas pelo evangelho: “[...] não encontras outro que jejuou quarenta dias afora o Senhor, Moisés e Elias: o Senhor enquanto Evangelho, Moisés enquanto Lei, Elias enquanto Profecia, porque o Evangelho tem o testemunho da Lei e do Profeta.”<sup>728</sup> E essa interpretação se justifica, ademais, pelo evento histórico da epifania de Cristo (*Mt.*, 17:2-3), pois, nessa manifestação temporal da sua *gloria* divina, de um lado aparece Moisés, de outro Elias, pois ambos a “atestavam” (*attestabantur*). Portanto, o número quarenta significa o tempo em que a Palavra de Deus se manifesta, seja a era dos patriarcas, a dos profetas ou a era cristã, na qual o próprio Verbo de Deus “veio com humanidade” (*uenit humanitate*): “O número quarenta, portanto, significa este tempo, no qual trabalhamos no mundo, porque a sabedoria nos foi distribuída temporalmente.”<sup>729</sup>

<sup>727</sup> s. 252, 10. “*Dominus quadraginta dies fecit cum discipulis post resurrectionem [...]*”

<sup>728</sup> s. 252, 10. “[...] *non inuenis alium ieiunasse quadraginta diebus, praeter Dominum, et Moysen, et Eliam. Dominus tamquam Euangelium, Moyses tamquam Lex, Elias tamquam Prophetia: quia Euangelium testimonium habet a Lege et Prophetis.*” (SANT'AGOSTINO, c1984, p. 760, 762). Como indica o aparato crítico, o comentário de Agostinho é semelhante ao de Paulo na *Epistola aos romanos* (*Rm.*, 3:21).

<sup>729</sup> s. 252, 10. “*Quadragenarius ergo numerus tempus hoc significat, in quo laboramus in saeculo: quia sapientia nobis hic dispensatur temporaliter.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 762). No sentido de tribulação, renúncia ou punição, Bodrozic (2000, p. 18, nota 80) ainda lembra, entre outras fontes, *Ezequiel*, 4:6; 29:11-13; *Jonas*, 3:4.

O número 40 deve ser completado, portanto, com o número 10 para formar 50, assim como os dez dias entre a ascensão de Cristo e o envio do Espírito Santo no quinquagésimo dia completam a quarentena em que Cristo apareceu aos discípulos entre a sua ressurreição e a ascensão ao Céu.<sup>730</sup> Desse modo, o significado do número 10 só pode ser a distribuição da Sabedoria de Deus, que é o próprio Cristo, na eternidade<sup>731</sup> da qual fruirão os homens que forem ressuscitados e transformados: “De uma maneira, com efeito, é distribuída a visão da Sabedoria imortal fora do tempo, de outra, porém, no tempo.”<sup>732</sup> Essa interpretação pode ser confirmada, de fato, pela parábola dos vinhateiros (*Mt.*, 20:1-16), na qual o salário distribuído a cada um deles é um denário, isto é, uma moeda que vale precisamente 10 asses: “Quando terão passados, pois, os tempos, veremos a própria Sabedoria assim como ela é, a qual retribui com o denário, o número dez.”<sup>733</sup>

A interpretação agostiniana dos 153 peixes não se detém, porém, apenas nessas figuras, pois o número 10 pode ser dividido, por sua vez, em duas figuras: 3 e 7. Como o número 10 significa a contemplação que os santos terão de Deus, isso implica uma união<sup>734</sup> entre o número 3, que indica claramente a Trindade Pai, Filho e Espírito Santo<sup>735</sup>, e o número 7<sup>736</sup>, que é a figura da criatura em geral: “O número sete indica a criatura porque Deus criou

<sup>730</sup> s. 252, 10. “[...] depois de quarenta dias subiu ao céu e, no décimo dia depois que subiu, enviou o Espírito Santo. Dele cheios, os Apóstolos e todos os que se congregaram em unidade falaram em línguas e realizaram, proferindo com grande confiança o Verbo de Deus, aqueles feitos grandiosos que, quando lemos e cremos, abraçamos.” “[...] *post quadraginta dies ascendit in coelum, et decimo die postea quam ascendit, misit Spiritum Sanctum. Quo impleti Apostoli, et omnes qui conuenerant in unum, locuti sunt linguis, et fecerunt illa magna, quae legentes et credentes amplectimur, cum magna fiducia loquentes uerbum Dei.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 760).

<sup>731</sup> Como lembra Bodrozic (2000, p. 25), dez é “o número dos dedos, da sabedoria, da completude” (*il numero delle dita, della sapienza e del compimento*).

<sup>732</sup> s. 252, 10. “*Aliter enim uisio sapientiae immortalis sine tempore, aliter autem temporaliter dispensatur.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 762).

<sup>733</sup> s. 252, 10. “*Cum transierint enim tempora, uidebimus ipsam sapientiam sicut est, quae retribuit denarium numerum.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 762).

<sup>734</sup> Como lembra Bodrozic (2000, p. 16), “O conteúdo simbólico do número dez é inegável, sobretudo para indicar completude e perfeição”, como, por exemplo, o decálogo (*Ex.*, 20:1-17), sentido que também está presente no pensamento neopitagórico: “O número dez nasce da soma dos primeiros quatro números e, somado, gera o número 55. Os pitagóricos o chamam de Destino, Eternidade, Força, “Oniperfeição”, Confiança, Necessidade, Memória, Deus, Cosmo, Céu, Todo, Universo.” (BODROZIC, 2000, p. 37).

<sup>735</sup> Como indica Bodrozic (2000, p. 12), “[...] três traz e adquire, em relação à concepção veterotestamentária, um grau ulterior de sacralidade. [...] O próprio Deus revelou ser um Deus em três pessoas (*Mt.*, 3:16 et seq.); três realidades dão testemunho: o Espírito, o sangue e a água (*IJo.*, 5:7-8); são Paulo recorda uma tríade de virtudes teológicas (*ICor.*, 13:13).”

<sup>736</sup> No pensamento neopitagórico, o número 7 significa a perfeição do universo, como sustenta Bodrozic (2000, p. 36): “A soma do número um a sete dá vinte e oito, número perfeito; a soma dos primeiros sete números aumentados em proporção dupla chega a sessenta e quatro (= primeiro número que é ao mesmo tempo quadrado e cubo), enquanto que, aumentados em proporção tripla, chegam a 729 (= segundo número quadrado e cubo ao mesmo tempo). [...] As fases lunares são calculadas com base no número 7, as marés do oceano também.”

em seis dias e no sétimo repousou das obras.”<sup>737</sup> Por conseguinte, o número 10 é uma figura da contemplação que toda a criatura terá da Trindade após o final dos tempos.

Quanto ao número 40, essa figura também é composta, dessa vez pela multiplicação de 10 por 4. Nesse caso, porém, o número 10 não figura a sabedoria que as criaturas terão da Trindade, mas a sabedoria que elas possuíam antes do pecado e da confusão humana entre criador e criatura, pois no paraíso o homem sabia submeter toda criatura, inclusive si próprio, à Trindade: “Perfeita é a sabedoria que submete piedosamente a criatura ao criador, que discerne a condição do condicionante, e entre o artífice e as obras. Quem confunde a obra e o artífice não entende a arte nem o artífice.”<sup>738</sup> Contudo, ainda é possível que o homem, depois de ter perdido essa sabedoria, o número 10, recupere-a com toda a Igreja, e isso já durante o tempo figurado pelo número 4 (as quatro estações, os quatro pontos cardeais<sup>739</sup> etc), chegando assim ao número 40, cujo significado indica precisamente a distribuição temporal da sabedoria, a qual, depois difusão mundial do evangelho de Cristo, manifesta-se na Igreja católica:

Mas quando ela [, a sabedoria,] é temporalmente distribuída, uma vez que no número quarenta está a insígnia dos tempos, quatro vezes dez faz o número quarenta. Também o ano é variado em quatro partes (primavera, verão, outono e inverno), e de modo muito amplo as sucessões aparecem no tempo de modo quaternário. A *Escritura* também lembra os quatro ventos. Pelos quatro pontos cardeais, de fato, o Evangelho percorreu, o qual no tempo é distribuído, e assim também é a Igreja católica, que apossou-se das quatro partes da terra.<sup>740</sup>

<sup>737</sup> s. 252, 10. “*Septenarius enim numerus indicat creaturam: quia sex diebus Deus operatus est, et septimo ab operibus quieuit.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 762).

<sup>738</sup> s. 252, 10. “*Perfecta est sapientia, creaturam creatori pie subdere; discernere conditorem a conditione, artificem ab operibus. Qui commiscet artifici opera, nec artem intellegit, nec artificem [...]*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 762).

<sup>739</sup> Como lembra Bodrozic (2000, p. 12-3), os quatro pontos cardeais são mencionados em *Ezequiel* (7:2), e o *Novo Testamento* recorda os quatro ventos (*Mt.*, 24:31; *Mc.*, 13:27; *Ap.*, 7:1), os quatro pontos da terra (*Ap.*, 20:8), mas isso, deve-se salientar, “é um patrimônio comum de muitos povos antigos” (*è un patrimonio comune di molti popoli antichi*). O sentido temporal e espacial também se encontra no pensamento neopitagórico (Pseudo-Jâmblico, *Theologumena arithmeticae*, xx-xli), como lembra Bodrozic (2000, p. 35-6), pois quatro “[...] é o primeiro que faz ver a natureza do sólido [tetraedro], por isso a ciência matemática própria ao número quatro é a esférica. Quatro são os elementos (fogo, ar, água e terra), e as suas quatro potências foram ordenadas em função do número quatro. São quatro as espécies de movimento (para frente, para trás, para o alto, para baixo), as estações do ano, os estágios do homem (infância, juventude, maturidade e velhice), as espécies de ente (anjos, demônios, animais e plantas), as partes do homem (cabeça, tronco, pernas e braços), quatro os pontos cardeais, quatro os ventos principais.” Agostinho fala dos quatro elementos no *De fide et symbolo*, como foi visto (cf. *supra*, cap. 3), mas isso é recorrente em outras obras do laicato e do presbiterado, cf. *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, lvii, lxxxii.

<sup>740</sup> s. 252, 10. “*Sed quando temporaliter distribuitur; quia in quaternario numero est insigne temporalium, quater ductus denarius, quadragenarium numerum facit. Et annus quadrifarie uariatur, uerno, aestate, autumno et hieme: et maxime apparet in tempore quaternaria quaedam uicissitudo. Quatuor etiam uentos Scriptura commemorat. Per quatuor enim cardines perrexit Euangelium, quod in tempore dispensatur: et*



Na sequência, é interessante notar que Agostinho passa a ressaltar o valor moral do número 40, pois esse número, além de indicar a prática do jejum de Moisés, Elias e Jesus, também sugere a penitência dos “quarenta anos no deserto”<sup>741</sup> que o povo judeu levou para chegar à terra prometida de Israel. Por conseguinte, também se pode dizer que o número 40 significa a “necessária abstinência do amor às coisas temporais”<sup>742</sup>, a fim de que o espírito se oriente para o que é eterno. De fato, Agostinho não deixa de avisar aos seus ouvintes que a compreensão das figuras dos números 40, 10 e 50 devem levar a uma conduta moral que seja coerente com aquilo que foi compreendido, de modo que a vida temporal e terrena esteja fundamentada na fé e na bondade, para que assim se possa receber a recompensa da vida eterna e celestial:

Assim também nós nesta vida, onde há enorme aflição, onde há temor, onde há os perigos das tentações, como se nessa distribuição temporal fôssemos conduzidos pelo deserto. Mas, quando gerirmos bem o número quarenta, isto é, quando tivermos vivido bem nesta distribuição temporal, andando segundo os preceitos de Deus, receberemos como salário o denário dos fiéis.<sup>743</sup>

Por fim, quanto à recompensa do número 10, a qual será dada aos que tiverem vivido bem, Agostinho frisa que, na parábola dos vinhateiros, o salário será sempre um denário, ou seja, será igual para todos, tanto para aqueles que se esforçaram mais, quanto para os que labutaram menos. Ora, embora isso pareça paradoxal, a explicação é simples: o salário não pode ser maior do que um denário porque o número 10 significa justamente a perfeição e a plenitude da sabedoria e da felicidade, de modo que não existe um benefício maior do que esse.

Por conseguinte, uma vez decomposta a figura do número 153 em todas as suas partes, pode-se então fazer o cálculo inverso e chegar à compreensão figurada desse número segundo a ordem da história e da profecia. Como foi visto, o número 3, a Trindade divina, é somado ao número 7, à criatura em geral, cujo resultado, o número 10, indica a sabedoria

---

*ipsa est catholica Ecclesia, quae quatuor partes orbis obtinuit.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 762, 764).

<sup>741</sup> “*quadraginta anni per eremum*” (s. 252, 11).

<sup>742</sup> “É por essa razão que nos quarenta dias eles jejuaram, significando com esse tempo ser necessária a abstinência do amor às coisas temporais.” “*Ideo quadraginta diebus illi ieiunauerunt, significantes in isto tempore necessariam esse abstinentiam ab amore rerum temporalium.*” (s. 252, 11).

<sup>743</sup> s. 252, 11. “*Sic et nos in uita ista, ubi maxima sollicitudo est, ubi timor, ubi pericula tentationum, temporalis dispensatione quasi per eremum ducimur. Sed cum bene gesserimus quadragenarium numerum, id est, bene uixerimus in ista temporalis dispensatione, secundum praecepta Dei ambulantes, accipiemus mercedem denarium illum fidelium.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 764).

humana antes do seu pecado de confundir criador e criatura. Contudo, os homens ainda podem recuperar essa sabedoria durante o seu tempo na Terra, chegando assim ao número 40, justamente porque se multiplica o número 10, a sabedoria humana, pelo número 4, o tempo e o espaço, o que se verifica na Igreja católica. Os homens que vivem assim, portanto, creem na profecia da recompensa da vida eterna, o número 10, para louvar a Deus no número 50, pois são chamados pelo nome da Trindade, o número 3, de modo que assim se chega ao número 150, como recapitula o próprio Agostinho: “Mas porque em nome da Trindade todos são chamados, para que vivam bem no número quarenta e recebam o denário, multiplica o mesmo cinquenta por três, e farão cento e cinquenta.”<sup>744</sup> Por fim, basta acrescentar a 150 o número 3, que é tanto a Trindade quanto o lembrete da razão do número 153, que se chega à composição de todo o Reino dos Céus, o número 153: “Soma o próprio mistério da Trindade, e farão cento e cinquenta e três [...]”<sup>745</sup> Portanto, a composição do número 153 sugerida por Agostinho pode ser resumida<sup>746</sup> na seguinte expressão aritmética:

$$[(3 + 7) \times 4 + 10] \times 3 + 3 = 153$$

Por conseguinte, os principais elementos da pesca de Tiberíades podem ser então explicados na seguinte recapitulação: as redes foram lançadas à direita porque somente os bons serão salvos, de modo que os maus não entrarão no Reino dos Céus, e não serão sequer capturados pelas redes, pois as mesmas não se romperam, nem mesmo pelos cismas, já que essas redes são os próprios “vínculos de unidade e paz” (*uincula unitatis et pacis*), ou seja, a união definitiva entre os homens que foram salvos e a Trindade. De fato, a pesca de Tiberíades não é uma profecia sobre o Juízo Final, na qual geralmente se prediz que os maus serão separados e enviados ao Inferno e os bons serão salvos, mas é uma referência profética específica sobre o Reino dos Céus.

<sup>744</sup> s. 252, 11. “*Sed quia in nomine Trinitatis uocati sunt omnes, ut in quadragenario numero bene uiuant, et denarium accipiant, ipsum quinquagenarium ter multiplica, et fiunt centum quinquaginta.*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 764).

<sup>745</sup> s. 252, 11. “*Adde ipsum mysterium Trinitatis, fiunt centum quinquaginta tres [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1984b, p. 764).

<sup>746</sup> De modo geral, o esforço da interpretação numerológica de Agostinho é regido pelo princípio, aliás bastante racional, da decomposição do número total em números simples, ou seja, decimais, já que, depois deles, a contagem recomeça: isso é feito ora pela função do número (o número 3 é um lembrete para a divisão/razão), ora pela analogia com eventos históricos (a decomposição de 50 por 40 e 10 se explica pelos períodos da narrativa da ressurreição, das aparições, da ascensão de Cristo e do envio do Espírito Santo em Pentecostes), ora pela numerologia de influência pitagórica, alexandrina e ambrosiana (o número 4 está ligado ao tempo e ao espaço, enquanto o número 7 está ligado a perfeição e à proporção do universo).

Exposto o significado da pesca de Tiberíades, Agostinho não deixa, porém, de associar a essa interpretação, ao mesmo tempo figurada e profética, uma exortação moral. Isso se justifica porque, como já foi visto pelo *De uera religione* (v, 8), toda compreensão teórica sobre as coisas religiosas deve implicar uma coerente prática religiosa.<sup>747</sup> Desse modo, a compreensão do significado do número 40 deve acarretar a prática do jejum e da abstinência nos quarenta dias antes da celebração da vigília pascal, assim como o significado profético do número 50 deve implicar certo abrandamento da penitência para a celebração litúrgica do Aleluia, o louvor a Deus, nos dias entre a celebração da ressurreição de Cristo e o Pentecostes:

Mas tu sabes que a nós concerne laborar bem no tempo do quarenta, para que possamos louvar a Deus no cinquenta. Por isso, antes de fazermos a vigília [da Páscoa], celebramos aqueles quarenta dias em labor, jejum e abstinência, significando, portanto, a presença deste tempo. Depois da ressurreição do Senhor, porém, estes dias significam a alegria sempiterna. Ainda não a são, mas isso significam. Neste mistério, a coisa ainda não está, irmãos, em ato. Quando, pois, é celebrada a Páscoa, não é crucificado o Senhor, mas assim significamos as coisas passadas com uma celebração anual, e assim também as futuras, que ainda não existem. Neste tempo, portanto, atenuam-se os jejuns, e o número destes dias significa o repouso futuro.<sup>748</sup>

Desse modo, aquela censura agostiniana às bebedeiras dentro das igrejas, por exemplo, é uma postura moral que não deixa de ser pertinente à interpretação profética que se deve ter da pesca de Tiberíades. Como ele lembra novamente no parágrafo 12, as bebedeiras e outras atitudes carnis tornam indigno o louvor a Deus, que deve ser espiritual, como um “templo de Deus” (*1Cor.*, 3:17), já que toda obra carnal será punida no Inferno, destruída no “fogo” (*1Cor.*, 3:13):

Mas vede, irmãos, se não foi permitido, por causa da grande embriaguez, como que um grande derramamento, e se, querendo celebrar carnalmente estes dias, deixeis de merecer o que esses significam eternamente com os anjos. Se eu repreender algum embriagado, ele me dirá: “Tu nos explicaste por que estes dias significam a alegria sempiterna, tu nos insinuaste por que este tempo prenuncia o gáudio angélico e

<sup>747</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão.

<sup>748</sup> s. 252, 12. “*Sed scitis quod ad nos pertinet bene operari tempore quadragesimo, ut possimus Dominum laudare in quinquagesimo. Ideo quadraginta illos dies, antequam uigilemus, in labore et ieiunio et abstinentia celebramus: significant enim praesentiam huius temporis. Post resurrectionem autem Domini, quia isti dies significant laetitiam sempiternam (nondum hoc sunt, sed hoc significant: in mysterio res est, fratres, nondum in effectum: non enim quando celebratur Pascha, crucifigitur Dominus: sed quomodo praeterita anniuersaria celebratione significamus, sic et futura quae nondum sunt): isto ergo tempore relaxantur ieiunia; significat enim numerus dierum istorum quietem futuram.*” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 766).

celeste; portanto, não tive que fazer o bem a mim mesmo?” O bem sim, mas não o mal. Significa [este tempo] para ti um gáudio se tiveres sido um templo de Deus. Se, porém, enches o templo de Deus da imundícia da violência, o Apóstolo te assinala: “Quem destruir o templo de Deus, Deus o destruirá” [*1Cor.*, 3:17].<sup>749</sup>

Portando, é evidente que a compreensão da doutrina cristã exige uma contrapartida moral para que seja possível a entrada na Igreja celeste significada pelos 153 peixes. Contudo, o inverso não é necessário. Quem ainda não compreende muito bem as coisas divinas, também poderá entrar no Reino dos Céus, desde que viva corretamente, como diz Agostinho: “[...] é melhor um homem que compreende menos mas vive melhor, do que um que compreende muito mas não vive bem.”<sup>750</sup> É claro, porém, que um mínimo de inteligência é necessário, e que seria melhor conseguir tanto a plenitude da sabedoria quanto a boa conduta de vida, já que a primeira geralmente tende a se realizar na segunda, mas não se deve esquecer que a bondade é mais necessária, pois já é suficiente para a salvação: “A plenitude certamente é também a felicidade perfeita, de modo que se compreenda rápido e se viva bem; mas, se por acaso alguém não o pode, é melhor viver bem do que compreender rápido.”<sup>751</sup> O mais interessante, porém, é que uma vida correta torna-se aos poucos digna de receber a sabedoria, como ele já havia dito no *De uera religione* (vii, 13), quando salientou que bons costumes purificam a mente e tornam possível certa compreensão da Trindade, e essa mesma tese e preceituação moral é reproduzida e generalizada na última frase do sermão:

Quem, pois, vive bem, merece entender de modo mais amplo; já quem vive mal, perderá também o que entendeu. Assim está dito: “Quem tem, a ele será dado; quem, porém, nada tem, também isso que parece ter lhe será retirado” [*Mt.*, 25:29].<sup>752</sup>

Pode-se concluir, portanto, que no *Sermão 252* a cooperação da razão com a autoridade bíblica gera, por meio da interpretação da pesca dos 153 peixes realizada pela comparação com a pesca de Genesaré, a parábola da rede e a similitude de João Batista acerca da vinda do Messias, uma compreensão da relação entre os eventos históricos da encarnação,

<sup>749</sup> s. 252, 12. “Sed uidete, fratres, ne per multam ebriositatem quasi permissi magna effusione, carnaliter uolentes celebrare istos dies, non mereamini quod significant in sempiternum cum Angelis celebrare.”

<sup>750</sup> s. 252, 12. “[...] meliorem esse hominem minus intellegentem et melius uiuentem, quam multum intellegentem et non bene uiuentem.” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 766).

<sup>751</sup> s. 252, 12. “Plenitudo quidem est et beatitudo perfecta, ut cito quisque intellegat et bene uiuat: sed si forte utrumque non potest, melius est bene uiuere, quam cito intellegere.” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 766).

<sup>752</sup> s. 252, 12. “Qui enim bene uiuit, meretur amplius intellegere: qui male uiuit, et quod intellegit perdet. Sic dictum est: Qui habet, dabitur ei; qui autem non habet, et id quod uidetur habere, auferetur ab eo.” (SANT'AGOSTINO, 1984b, p. 766).

morte e ressurreição de Cristo com as profecias que logo se realizaram, como a expansão da religião cristã, através da Igreja católica sob a inspiração do Espírito Santo, e o surgimento das heresias e dos cimas, assim como uma compreensão, ainda que imperfeita, do que será o Juízo Final, o Inferno e, sobretudo, o Reino dos Céus, figurado pelos 153 peixes. Não há, portanto, uma reflexão histórica ou profética sobre outras crenças importantes da religião cristã, como o pecado original, o nascimento de Cristo pela virgem Maria e pelo Espírito Santo, e a remissão dos pecados pela paixão de Cristo e na Igreja. Contudo, pelas exortações morais de Agostinho para que seus ouvintes evitem os desejos carnisais, sobretudo contra os pecados no interior da Igreja, já que ela é a barca que conduz à Igreja celeste e que, por isso, deveria ser marcada pelas obras espirituais da fé, nota-se no *Sermão 252* uma novidade e um avanço do autor em relação às pregações do presbiterado que envolvem a mesma ênfase na história e na profecia: uma tentativa de unir a compreensão histórico-profética (mais precisamente eclesio-escatológica) das crenças cristãs, que é o fundamento da religião, com uma contrapartida moral imprescindível e primeira na ordem do tempo, já que os bons costumes purificam a mente para a compreensão do que é o divino, como já estava dito genericamente no *De uera religione* (vii, 13).

## 7 Conclusão

Antes de recapitular as conclusões obtidas, é preciso relembrar brevemente qual era a questão da tese. Ela residia na constatação de uma dificuldade interpretativa quanto à ordem das razões do *De uera religione*, sobretudo quanto à proposta de fundamentação, pela história e pela profecia, da religião a ser seguida<sup>753</sup>, isto é, a religião católica, a qual estaria intimamente ligada à verdadeira filosofia, e em oposição ao politeísmo, ao judaísmo, às heresias e aos cismas<sup>754</sup>. Notou-se ali uma lacuna, pois em todo o tratado não foi encontrada uma lista bem definida dos eventos históricos e das profecias que seriam fundamentais, tampouco uma concatenação estreita entre essas crenças. Além disso, tudo indica que esse problema não foi abordado pelos estudiosos do pensamento de Agostinho. É verdade, porém, que pelas diversas seções do *De uera religione*, analisadas uma a uma, foi possível achar algumas concatenações parciais, como, por exemplo, a importante ligação entre as crenças históricas na divindade de Jesus e em sua mediação universal com o fato do seu nascimento em Israel, a terra do Deus único<sup>755</sup>, e com a expansão da religião cristã em todo o mundo<sup>756</sup> através da Igreja católica.<sup>757</sup> Contudo, essa concatenação específica, por exemplo, não fornece a fundamentação histórico-profética da crença na Trindade, nem de outras crenças cruciais a respeito de Cristo, da Igreja e do Reino dos Céus. De fato, embora às vezes se encontre uma enumeração mais extensa de eventos históricos e de profecias que parecem fundamentais, como se nota no parágrafo 14<sup>758</sup>, onde se fala da encarnação, do nascimento, da morte, da ressurreição e da ascensão de Cristo, bem como das profecias do Juízo Final e da ressurreição dos mortos, essas crenças não aparecem concatenadas entre si numa argumentação cerrada. Com efeito, por mais que algumas crenças históricas e proféticas apareçam entrelaçadas no *De uera religione*, a marca é sempre a parcialidade, como se nota entre os parágrafos 21 e 32, onde se concatenam, por meio da cooperação da razão com a autoridade<sup>759</sup>, apenas o pecado

<sup>753</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão., referente a *uera rel.*, vii, 13.

<sup>754</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, v, 8.

<sup>755</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, iii, 3-5.

<sup>756</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, vii, 12.

<sup>757</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, iii, 3 – iv, 7.

<sup>758</sup> É interessante notar que essa concatenação segue uma ordem cronológica. Como foi visto, o objetivo do parágrafo 14 não é a concatenação estreita entre os fatos e profecias fundamentais, mas ressaltar a possibilidade de certa compreensão analógica e progressiva das crenças religiosas.

<sup>759</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, x, 19-20.

original e as profecias escatológicas<sup>760</sup>. Também está isolada de vários fatos e profecias fundamentais a reflexão cristológica que se encontra entre os parágrafos 30 e 32, ainda que os fatos da vida de Cristo contribuam para certa compreensão do porquê das profecias escatológicas.<sup>761</sup> O mesmo se pode dizer da concatenação que se vê entre os parágrafos 35 e 51, onde são associados o fato do pecado original, a providência da encarnação divina e as profecias escatológicas. Por fim, é bastante claro o isolamento da concatenação entre as profecias escatológicas que se pode perceber antes dos parágrafos finais do tratado (I, 98 – liv, 106). Pode-se dizer, de fato, que não há no *De uera religione* uma lista bem definida dos eventos históricos e das profecias que formariam claramente o fundamento da religião em oposição às heresias e aos cismas, tampouco uma concatenação abrangente e satisfatória que envolvesse num único conjunto o evento histórico do pecado original, as profecias e os fatos relativos à ação providencial do Pai e do Filho, mas também do Espírito Santo, bem como as profecias escatológicas. Portanto, uma vez constatada essa lacuna, que certamente dificulta o entendimento e a interpretação da ordem das razões do *De uera religione*, a questão da tese só poderia ser uma: saber se os escritos subsequentes de Agostinho suprem essa lacuna.<sup>762</sup>

Por conseguinte, surgiu a hipótese<sup>763</sup> de que a realização da fundamentação da religião pela história e pela profecia, tal como foi proposta no *De uera religione*, parece ocorrer nos escritos do presbiterado de Agostinho, sobretudo nos sermões sobre o credo católico, como o *Sermão 214* e o *De fide et symbolo*. Mas, além disso, a pesquisa desse *corpus* textual revelou que também na *Enarratio in Psalmo 1* e na *Enarratio in Psalmo 7* existem concatenações abrangentes e satisfatórias dos principais eventos históricos e profecias que formam o fundamento da religião. Lateralmente ao aspecto teórico, nota-se que a pregação do presbiterado de Agostinho também contempla a contrapartida moral que, segundo a proposta do *De uera religione* (vii, 13), deve acompanhar toda reflexão sobre a história e a profecia da divina providência, o que pode ser visto no *Sermão 252*.

<sup>760</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, onde também se observa a primazia cronológica do evento histórico do pecado original em relação às demais crenças fundamentais. Entre os parágrafos 23 e 25, certa compreensão da remissão dos pecados decorre da reflexão sobre a punição divina derivada do pecado original.

<sup>761</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, onde é analisada essa pormenorizada reflexão sobre os fatos da vida de Cristo, na qual Agostinho não despreza nenhum atributo humano ou divino de Jesus, mas procura conciliá-los e usá-los para compreender, ainda que parcialmente, as profecias escatológicas, ou seja, por que Cristo há de julgar as obras dos homens, por que haverá o Inferno, por que no Reino dos Céus haverá a ressurreição da carne, assim como ocorreu com Cristo antes de sua ascensão ao Céu.

<sup>762</sup> Cf. *supra*, Formulação concisa da questão da tese.

<sup>763</sup> Cf. *supra*, Hipótese.

Recapitulando, portanto, as primeiras conclusões obtidas, foi visto que já no *Sermão 214*, do ano 391 ou 392, encontra-se a realização daquela proposta do *De uera religione* de fundamentar a religião pela história e pela profecia, pois essa prédica é justamente um comentário sobre o credo católico, segundo a fórmula do *Antigo Credo Romano*<sup>764</sup>. Agostinho oferece no *Sermão 214*, de fato, uma argumentação que, por meio da cooperação da razão com a autoridade, concatena rigorosamente cada uma das crenças fundamentais da religião, inclusive articulando o fato do pecado original<sup>765</sup> com os eventos históricos ligados a Cristo<sup>766</sup> e à fundação e expansão da Igreja católica<sup>767</sup>, mas sem deixar de refletir sobre as manifestações históricas e proféticas que atestam a Trindade, ou seja, não somente quanto à filiação de Cristo ao Pai<sup>768</sup>, mas também acerca das relações que envolvem o Espírito Santo.<sup>769</sup> É verdade, porém, que alguns fatos e/ou algumas profecias estão ligados entre si de forma mais estreita, como é o caso, por exemplo, da encarnação do Filho de Deus e da sua remissão dos pecados, as quais são tomadas como respostas divinas ao pecado original<sup>770</sup>. Quanto aos fatos relativos a Cristo, é evidente que formam um bloco mais coeso, pois todos revelam tanto a sua humanidade quanto a sua divindade<sup>771</sup>. Além disso, assim como no *De uera religione*, nota-se que as profecias do Juízo Final, do Inferno e do Reino dos Céus estão intimamente unidas.<sup>772</sup> O mais interessante do *Sermão 214*, porém, é a concatenação entre o batismo de Jesus e a profecia e a realização histórica do envio do Espírito Santo, pois fundamenta de modo histórico e profético a crença na Trindade, já que demonstra a divindade do Espírito Santo<sup>773</sup>. Também é importante a concatenação da crença na santidade da Igreja católica com as profecias do Juízo Final e do Reinos dos Céus, na medida em que, se Cristo prometeu que os bons hão de fruir a Igreja celeste, é porque essa já se inicia na Igreja que ele fundou<sup>774</sup>. Nesse sentido, é esclarecedora a ligação entre a crença na santidade da Igreja e a crença na remissão dos pecados, visto que, se a remissão dos pecados não se restringe apenas ao momento da crucificação de Cristo, mas continua a ocorrer na Igreja porque Cristo deu as

<sup>764</sup> Cf. *supra*, cap. 2.

<sup>765</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 2-3.

<sup>766</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 2-3, 6.

<sup>767</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 11.

<sup>768</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 5-6.

<sup>769</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 10.

<sup>770</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 6.

<sup>771</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 6-8.

<sup>772</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 9.

<sup>773</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 10.

<sup>774</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 11.



chaves do Reino dos Céus ao apóstolo Pedro, a finalidade disso é justamente a formação da Igreja celeste.<sup>775</sup> Ademais, toda essa concatenação é reforçada pelo evento histórico da expansão mundial da Igreja, que é chamada de católica justamente por essa razão. Por fim, é evidente que a profecia da ressurreição e transformação da carne está ligada à ressurreição de Cristo, já que, se o Filho de Deus se encarnou com um corpo humano, morreu e ressuscitou com o mesmo corpo, porém transformado para a sua ascensão ao Céu, isso torna crível que os corpos dos justos também serão ressuscitados e transformados por Cristo para a vida eterna no Reino dos Céus.<sup>776</sup> De modo geral, portanto, nota-se que todos os eventos históricos e as profecias fundamentais da religião estão articulados no *Sermão 214* de modo abrangente, satisfatório e rigoroso, ainda que não tenham sido mencionadas as profecias do *Antigo Testamento*, sobretudo aquelas relativas a Cristo, nem tenham sido explorados alguns pormenores históricos da vida de Jesus, como os seus ensinamentos e atitudes de humildade que, junto a alguns milagres, foram analisados no *De uera religione*<sup>777</sup>.

As lacunas do *Sermão 214*, porém, são supridas em parte pelo *De fide et symbolo*, sobretudo quando Agostinho diz que nos *Provérbios* (8:12)<sup>778</sup> já estava profetizada a encarnação divina e a fundação da Igreja<sup>779</sup>. De fato, nesse tratado, cuja base foi o sermão que Agostinho proferiu no Concílio da África ocorrido em Hipona no ano de 393<sup>780</sup>, encontra-se novamente uma fundamentação histórico-profética bem definida e abrangente da religião, já que se trata de mais um comentário sobre o credo católico. Alguns fatos e/ou profecias aparecem, porém, ligados de modo mais estreito, assim como no *Sermão 214*. A encarnação divina é novamente considerada uma resposta da providência ao pecado original, mas agora é possível perceber que a sua profecia nos *Provérbios* também deve ser considerada fundamental<sup>781</sup>. Quanto ao comentário dos fatos relativos a Cristo, trata-se novamente de demonstrar tanto a humanidade de Cristo quanto a sua divindade, como pela análise do nascimento da virgem Maria e do Espírito Santo<sup>782</sup>; contudo, a novidade do *De fide et symbolo* é o reforço dessa argumentação pela análise, por um lado, do milagre das bodas de

<sup>775</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 11.

<sup>776</sup> Cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 12.

<sup>777</sup> Cf. *supra*, Apresentação da questão, referente a *uera rel.*, xv, 30-32.

<sup>778</sup> Agostinho interpreta esse versículo como sendo a voz da própria Sabedoria, ou seja, do Filho de Deus, “o Senhor”, de modo que Cristo é, portanto, o “princípio das vias”, ou seja, o princípio da Igreja.

<sup>779</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, iv, 6.

<sup>780</sup> Cf. *supra*, cap. 3.

<sup>781</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, iv, 6.

<sup>782</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, iv, 8-9.

Caná e, por outro lado, da humilde postura de Jesus para com sua mãe e seu “irmãos”<sup>783</sup>. O mesmo argumento pode ser visto pelo comentário sobre a ressurreição de Cristo, que dessa vez é concatenada com o fato de que o sepulcro era novo e sem uso, o que já era um indício da vida nova e eterna que seria dada ao corpo de Cristo com sua ressurreição<sup>784</sup>. Quanto à credibilidade da profecia da ressurreição e transformação angélica da carne, isso novamente aparece como consequência da crença no fato da ressurreição de Cristo<sup>785</sup>; contudo, a novidade no âmbito da escatologia agostiniana é a associação entre a ascensão de Cristo ao Céu e a ressurreição dos mortos, pois a adesão àquela crença histórica possibilita a compreensão, ainda que parcial, da profecia sobre a ressurreição da carne para o Reino dos Céus<sup>786</sup>. Além disso, a ressurreição de Cristo e a sua ascensão “à direita” do Pai também servem, ademais, para que sejam compreendidas as consequências do Juízo Final, já que “à direita” é utilizada no *Evangelho segundo Mateus* (25:31-46) para indicar o Reino dos Céus do qual os justos irão fruir, enquanto que “à esquerda” serve para indicar que os injustos serão punidos no Inferno<sup>787</sup>. A crença na Trindade, por sua vez, é novamente fundamentada pela profecia e pela realização histórica do envio do Espírito Santo, que é Deus tanto quanto o Pai e o Filho<sup>788</sup>. Por fim, encontra-se uma grande concatenação histórico-profética em torno da remissão dos pecados, a qual não está ligada somente à paixão e à crucificação de Jesus<sup>789</sup>, mas também à crença na Igreja católica e no Reino dos Céus, já que a prática eclesial do perdão é a continuação histórica da remissão dos pecados possibilitada pelo mistério da morte de Cristo, o qual ocorreu para que fosse possível, no dia do Juízo Final, a ressurreição dos mortos e a transformação dos corpos para o retorno do homem a Deus<sup>790</sup>. Nota-se, portanto, que no *De fide et symbolo* há uma rigorosa fundamentação histórico-profética de todas as principais crenças da religião católica, ainda que o autor tenha analisado apenas uma profecia do *Antigo Testamento* e tenha abreviado, dessa vez, as suas habituais reflexões sobre o evento histórico da expansão da Igreja católica e sobre a crença profética no Inferno.

Por outro lado, nota-se pela *Enarratio in Psalmo 1* que Agostinho não menosprezava o valor das profecias veterotestamentárias; ao contrário, elas também devem compor, ao lado

<sup>783</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, iv, 9.

<sup>784</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, v, 11.

<sup>785</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, v, 12; cf. *supra*, cap. 2, referente a s. 214, 12.

<sup>786</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, vi, 13.

<sup>787</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, vii, 14. – viii, 15.

<sup>788</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, ix, 19.

<sup>789</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, x, 21-22.

<sup>790</sup> Cf. *supra*, cap. 3, referente a *f. et symb.*, x, 23.

das profecias neotestamentárias e dos principais eventos da história, o fundamento da religião. Nesse tipo de comentário, que foi um ensinamento oral de Agostinho a alguns confrades, por eles estenografado (assim como as *Enarrationes in Psalmos 2-32*), o *Salmo 1* aparece principalmente como uma profecia sobre Cristo, quer em relação aos principais eventos da sua vida histórica<sup>791</sup>, quer em relação às profecias escatológicas que ainda realizará<sup>792</sup>. Contudo, a crença na Trindade também é levada em conta, na medida em que a primeira oração do versículo 3 do *Salmo 1* profetiza não somente o batismo na água que haveria de ser proposto por João Batista, mas também o batismo na água e no Espírito Santo que seria realizado pelo próprio Filho de Deus encarnado. Além disso, o Espírito Santo é atestado pelo restante do versículo 3, já que a expansão da Igreja ali predita ocorre justamente depois do envio do Espírito Santo aos apóstolos<sup>793</sup>. Por fim, os últimos versículos do salmo são interpretados como um claro resumo das profecias escatológicas<sup>794</sup>. É digno de nota, portanto, o valor filosófico-religioso dessa breve *enarratio*, a qual certamente pode ser considerada um modelo sintético da articulação da profecia e da história da divina providência, sobretudo pela atenção dada à profecia veterotestamentária. De fato, a sua estreita concatenação das profecias e dos eventos históricos fundamentais possui rigor e abrangência admiráveis, ainda que não apareçam ali certos pormenores da vida de Cristo, como os do nascimento e do sepultamento, e seus milagres e ensinamentos não tenham sido explorados.

Na *Enarratio in Psalmo 7*, porém, a novidade é que todas as profecias e os eventos históricos fundamentais aparecem concatenados com vários de seus pormenores. De fato, nessa expansão do modelo da primeira *enarratio*, o *Salmo 7* é tomado principalmente como uma profecia<sup>795</sup>, mas com uma peculiaridade: trata-se de uma profecia bastante pormenorizada dos principais eventos que já ocorreram na história e daqueles que concernem ao futuro ou à eternidade. Em primeiro lugar, os nomes que aparecem na base histórica do salmo, isto é, a

<sup>791</sup> Os três primeiros versículos profetizam a encarnação divina num homem, a atitude de Cristo isenta de toda impiedade e todo pecado, mesmo com as tentações no deserto (*Mt.*, 4:1-11; *Lc.*, 4:1-13), bem como os fatos que ocorreram como resposta divina ao pecado original, ou seja, para a remissão dos pecados, cf. *supra*, cap. 4, referente a *en. Ps.*, 1, 1-3.

<sup>792</sup> Os últimos versículos do salmo (*Sal.*, 1:4-6) são interpretados como uma clara profecia acerca do Juízo Final, do Inferno, da ressurreição dos mortos e da transformação da carne para o Reino dos Céus, cf. *supra*, cap. 4, referente a *en. Ps.*, 1, 4-6.

<sup>793</sup> Agostinho frisa que a Igreja se expandiu depois de três eventos históricos fundamentais: a ressurreição de Cristo, a sua ascensão ao Céu, e o envio do Espírito Santo aos apóstolos, cf. *supra*, cap. 4, referente a *en. Ps.*, 1, 3.

<sup>794</sup> Do versículo 4 a 6 se encontram as profecias acerca do Juízo Final, do Inferno, da ressurreição dos mortos e da transformação da carne para o Reino dos Céus, cf. *supra*, cap. 4, referente a *en. Ps.*, 1, 4-6.

<sup>795</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 1.

revelação de Cusi, o benjaminita, acerca da estratégia de Absalão e Aquitofel contra Davi (2Sm., 17:15-16), podem ser interpretados de modo que a palavra “Davi” seja uma referência profética a Cristo, “Cusi” ao silêncio de Jesus diante das insídias dos judeus no dia de sua crucificação (Mt., 27:13 etc), “Benjamim” à filiação divina de Cristo, “Absalão” ao traidor Judas, e “Aquitofel” à ruína de Judas (Mt., 27:5).<sup>796</sup> Mas é claro que, por outro lado, o *Salmo 7* não possui apenas significados proféticos, mas é universal quando retrata, como nos versículos 2 a 5, o embate entre o homem e o diabo (“o leão”)<sup>797</sup>, e a oposição entre o bem e o pecado universal da iniquidade<sup>798</sup>. Contudo, essa luta ocorre principalmente na era cristã, na medida em que a alma humana pode atingir a perfeição, o quanto for possível, ao imitar Cristo, o exemplo maior, visto que seu silêncio e sua paciência venceram o pecado.<sup>799</sup> Quanto ao sentido escatológico do *Salmo 7*, o versículo 6 versa sobre a profecia do Inferno, na medida em que alude à punição que a alma má sofrerá após a morte<sup>800</sup>, sobretudo por causa de sua soberba, o início de todo pecado, cuja origem é o primeiro pecado narrado no *Gênesis*<sup>801</sup>. Ora, o contrário evidentemente ocorrerá com a alma perfeita: se ela já se gloria no Senhor, ela fará o mesmo depois da morte, mas na eternidade do Reino dos Céus<sup>802</sup>. É por isso, de fato, que a primeira oração do versículo 7 pode ser entendida como uma profecia acerca do Juízo Final<sup>803</sup>, embora numa outra interpretação essa mesma passagem possa ser considerada uma profecia sobre a humilde encarnação de Cristo e de sua silenciosa paixão e morte na cruz<sup>804</sup>. Quanto à segunda oração do versículo 7, pode-se ter uma interpretação que enfatize o Reino dos Céus<sup>805</sup>, ou uma que ressalte a ascensão de Cristo ao Céu<sup>806</sup>. Quanto à terceira e última oração do versículo 7, deve-se interpretá-lo como uma profecia acerca do preceito da humildade que Jesus ensinou aos homens com sua encarnação, paixão e morte, em oposição ao conselho do diabo que levou o homem ao pecado original e à soberba<sup>807</sup>. Aliás, o versículo 8 é uma consequência dessa profecia e de sua realização histórica, já que pode ser interpretado como uma referência profética à fundação da Igreja e à sua expansão em todos os

<sup>796</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 1.

<sup>797</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 2-3.

<sup>798</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 3.

<sup>799</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 3.

<sup>800</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 4.

<sup>801</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 4.

<sup>802</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 4.

<sup>803</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 5.

<sup>804</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 6.

<sup>805</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 5.

<sup>806</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 7.

<sup>807</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 5.

povos, o que ocorreu depois da ressurreição de Cristo, da sua ascensão ao Céu e do envio do Espírito Santo aos apóstolos<sup>808</sup>, profecia que também predisse o surgimento dos falsos profetas, dos perseguidores e dos hereges.<sup>809</sup> Por fim, o sentido escatológico domina a profecia do salmo. O versículo 9 é uma referência profética ao Juízo Final e à esperança na remissão dos pecados para a entrada dos homens no Reino dos Céus<sup>810</sup>. O versículo 10 pode ser interpretado como uma ênfase sobre a contraposição entre o Inferno e o Reino dos Céus<sup>811</sup>, o que é reforçado no versículo 11 por meio de uma reflexão moral sobre a total dependência do homem a Deus<sup>812</sup>. O versículo 12 pode ser interpretado como uma nova profecia acerca do Juízo Final, mas que deve ser compreendida pela concatenação com os fatos da paixão, morte e ressurreição de Cristo. Os versículos 13 e 14 são referências proféticas quanto, por um lado, aos hereges que se desviaram da Igreja, enquanto que, por outro lado, concernem profeticamente aos cristãos que sempre permanecem fiéis aos apóstolos<sup>813</sup>, o que não deixa de conter, porém, um significado escatológico, na medida em que os primeiros tendem ao Inferno, enquanto que os últimos poderão receber a transformação da carne para o Reino dos Céus<sup>814</sup>. De modo similar, os parágrafos 15, 16 e 17 retratam a situação geral do homem após pecado original<sup>815</sup>, mas sem deixar de frisar que a escravidão à injustiça pode levar o pecador à tristeza do Inferno, enquanto que a alma santa, justa e perfeita, como aquela que diz o último versículo do salmo, “Confessarei ao Senhor segundo a sua justiça e salmodiarei em nome do altíssimo Senhor”, há de se repousar na alegria do Reino dos Céus<sup>816</sup>. Foi possível concluir, por conseguinte, que Agostinho interpreta o *Salmo 7* como uma ampla profecia, não somente escatológica, mas que também predizia os principais acontecimentos proporcionados pela divina providência, inclusive vários de seus pormenores históricos, notadamente os cristológicos e os eclesiológicos. Na *Enarratio in Psalmo 7*, portanto, encontra-se uma pormenorizada e rigorosa concatenação da história e da profecia que certamente serviria de fundamento da religião, conforme a proposta do *De uera religione* (vii, 13), assim como o

<sup>808</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 6.

<sup>809</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 6-7.

<sup>810</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 8.

<sup>811</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 9.

<sup>812</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 10-11.

<sup>813</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 13.

<sup>814</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 14.

<sup>815</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 15-17.

<sup>816</sup> Cf. *supra*, cap. 5, referente a *en. Ps.*, 7, 18-19.

*Sermão 214* e o *De fide et symbolo*, mas segundo a peculiaridade do modelo da *Enarratio in Psalmo 1*, ou seja, com ênfase na profecia veterotestamentária.

Por fim, o que faltava nesses escritos, a saber, a contraparte moral da concatenação da história e da profecia (*uera rel.*, vii, 13), pode ser visto pelo *Sermão 252*. Embora exista ali apenas uma articulação parcial dos fatos e profecias fundamentais da religião, essa reflexão histórico-profética é utilizada para apresentar claramente o modo de vida que deve estar intimamente unido à crença na doutrina cristã e à sua eventual compreensão, o que também está de acordo com a tese da unidade entre a filosofia e a religião vista no *De uera religione* (v, 8). Em primeiro lugar, é preciso lembrar que o tema do *Sermão 252*, o milagre da pesca dos 153 peixes realizado por Jesus depois da sua morte e ressurreição (*Jo.*, 21:1-14), é interpretado inicialmente apenas como um evento histórico que atesta tanto a divindade quanto a humanidade do Cristo ressuscitado<sup>817</sup>; contudo, pela comparação com o milagre da pesca de Genesaré, que ocorreu antes da morte e ressurreição de Jesus, pode-se chegar à compreensão profética de ambas as pescas<sup>818</sup>. De fato, a pesca de Genesaré, que também é um feito milagroso que revela tanto a divindade quanto a humanidade de Jesus<sup>819</sup>, pode ser interpretada, num sentido mais profundo, como uma profecia sobre a fundação da Igreja e sua expansão mundial<sup>820</sup>, inclusive com as rupturas dos cismáticos e dos hereges<sup>821</sup>, profecia que Agostinho considerava como realizada historicamente<sup>822</sup>. Portanto, se a pesca de Genesaré ocorreu antes da ressurreição de Cristo, ela concerne ao tempo, de modo que a pesca dos 153 peixes, por ter ocorrido após a ressurreição de Jesus, deve então ser interpretada como uma profecia da “Igreja mística”<sup>823</sup>, ou seja, do Reino dos Céus. A comparação entre essas pescas enseja, por sua vez, uma reflexão moral sobre a expansão mundial da Igreja, já que muitas pessoas más e carnais entraram na Igreja, o que era constatado por Agostinho pelo grande

<sup>817</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 1.

<sup>818</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 1.

<sup>819</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 2.

<sup>820</sup> Na pesca de Genesaré, a rede significa a Palavra de Deus, o mar significa o mundo, os peixes significam aqueles que creram, sejam bons, sejam maus. Esses significados também podem ser deduzidos da parábola da rede (*Mt.*, 13:47-50), embora essa última não seja apenas uma profecia eclesiológica, mas também escatológica, cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 2-3. Lembre-se que, na pesca de Genesaré, a expansão da Igreja é prefigurada pelas duas barcas, na medida em que a primeira significa o povo dos judeus, enquanto que a segunda significa o povo de todos os gentios, “barcas” que estavam quase a afundar por causa do peso das multidões e da inicial dissensão entre os recém-convertidos judeus e gentios, a qual depois foi resolvida (*At.*, 15), cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 3.

<sup>821</sup> O fato de que as redes se rompiam é uma prefiguração do surgimento dos cismas e das heresias, cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 4.

<sup>822</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 2; cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 7.

<sup>823</sup> “*ecclesia mystica*” (s. 252, 7).

número de pecados públicos, como as bebedeiras e as maledicências.<sup>824</sup> Por conseguinte, a própria Igreja deve, nesse sentido, promover o que é espiritual em vez do que é carnal, assim como fazia Estêvão (*At.*, 7:51).

Quanto ao principal ponto de ligação entre a pesca de Genesaré e a pesca dos 153 peixes, ele reside no fato de que a primeira pode ter seu significado profético-eclesiológico completado pelo sentido escatológico da parábola da rede<sup>825</sup> e da similitude de João Batista sobre a vinda do Messias (*Mt.*, 3:12; *Lc.*, 3:17)<sup>826</sup>: se na pesca de Genesaré e na parábola da rede os peixes bons e ruins estão misturados na rede, assim como na similitude de João Batista o trigo está imiscuído com a palha no campo, referências proféticas que se realizaram com a mescla de homens bons e maus na Igreja, por outro lado a parábola da rede e a similitude de João Batista profetizam que, no final dos tempos, os maus serão separados dos bons no Juízo Final e serão castigados no Inferno, de modo que não irão para o Reino dos Céus, pois os peixes ruins costumam ser separados dos bons e lançados ao fogo, assim como a palha é separada do trigo e depois queimada. Mas todas essas notas sobre as profecias escatológicas também servem a uma reflexão moral, na medida em que não somente os cismas e as heresias, mas todos os interesses carnis acabam por dividir a Igreja e, por conseguinte, poderão ser punidos no Inferno.<sup>827</sup> Dessa forma, é preciso buscar as coisas espirituais para que assim seja possível a entrada no Reino dos Céus, que é muito melhor do que qualquer bem carnal. Uma boa compreensão da pesca dos 153 peixes deve acarretar, portanto, uma boa conduta de vida: os 153 peixes prefiguram os homens bons que serão salvos para o Reino dos Céus<sup>828</sup>, não no seu número exato, mas na figura do número 153<sup>829</sup>, e isso leva o cristão à abstenção dos prazeres carnis para que, no Reino dos Céus, possa fruir do júbilo espiritual que é louvar e contemplar eternamente Deus. De fato, o número 153 tem sua razão na Trindade, o número 3, de modo que por essa razão se deve dividir<sup>830</sup> o número 150, cujo resultado é o número 50, que significa<sup>831</sup> justamente a soma do número 40, símbolo

<sup>824</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 4.

<sup>825</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 2.

<sup>826</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 5.

<sup>827</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 6.

<sup>828</sup> Os 153 peixes prefiguram somente os bons porque as redes não se rompiam, cf. *supra*, cap. 5, referente a s. 252, 11.

<sup>829</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 8.

<sup>830</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 8.

<sup>831</sup> Esse significado é coerente com o sentido da celebração litúrgica dos cinquenta dias após a Páscoa, até o Pentecostes, tempo pascal em que se enfatiza o *Aleluia*, o louvor a Deus, cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 9.

da sabedoria humana durante o tempo<sup>832</sup>, com o número 10, a recompensa da vida eterna<sup>833</sup>. Ora, essa compreensão exige, portanto, uma conduta de vida coerente, que consiste basicamente na abstenção do que é carnal, como nos jejuns dos 40 dias antes da vigília pascal, em benefício do que é espiritual, ou seja, para que seja possível louvar a Deus eternamente no Reino dos Céus, conforme o significado do número 50, que na liturgia representa o complemento daqueles 40 dias de jejuns com os 10 dias entre a festa da ressurreição de Cristo e a celebração do Pentecostes, tempo em que os jejuns são justamente abrandados e se enfatiza precisamente o prêmio do *Aleluia*.<sup>834</sup> Disso não se deve deduzir, porém, que quem não possui tal compreensão não poderá viver adequadamente, pois é possível entrar no Reino dos Céus sem compreender muito, desde que se viva corretamente: aliás, é melhor alguém que vive bem e compreende menos, do que alguém que compreende muito e vive mal<sup>835</sup>. Contudo, é evidente que a perfeição está naquele que compreende rapidamente muitas coisas e vive bem, embora aquele que vive retamente aos poucos se torna digno de receber a sabedoria, tese que já havia aparecido no *De uera religione* (vii, 13).

Portanto, a conclusão geral é de que a proposta do *De uera religione* de fundamentação histórico-profética da religião, embora não tenha sido realizada completamente nesse mesmo tratado, pode ser vista em concreto na pregação do presbiterado de Agostinho, ou seja, no *Sermão 214*, no *De fide et symbolo*, na *Enarratio in Psalmo 1* e na *Enarratio in Psalmo 7*. Nesses escritos de caráter oral, de fato, encontra-se aquilo que havia faltado no tratado do *De uera religione*: um conjunto bem definido e abrangente de eventos históricos e profecias que, concatenados numa argumentação cerrada, evidenciam o fundamento da religião. Além disso, a contraparte moral dessa fundamentação também pôde ser vista no *Sermão 252*, o que está de acordo, portanto, com a concepção de união entre a doutrina filosófica e o culto religioso no *De uera religione* (v, 8).

<sup>832</sup> Como foi visto (cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 9-11), o número 40 tem esse sentido figurado porque pode ser entendido como a multiplicação do número 10 com o número 4: o número 10 significa a sabedoria humana por ser a união do número 7, que significa a criatura em geral, com o número 3, a Trindade, enquanto que o número 4 significa o tempo e o espaço, como nas 4 estações e nos 4 pontos cardeais.

<sup>833</sup> O significado do número 10 é deduzido da parábola dos vinhateiros (*Mt.*, 20:1-16), pois a recompensa é um denário, isto é, 10 asses, cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 11.

<sup>834</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 12.

<sup>835</sup> Cf. *supra*, cap. 6, referente a s. 252, 12.



## Referências

### Bibliografia primária

– AGOSTINHO DE HIPONA:

AGOSTINO. *De magistro; De vera religione*. Florença: Testi cristiani, 1930.

\_\_\_\_\_. *De vera religione*. Florença: Monnier, 1935.

\_\_\_\_\_. *De vera religione*. Milão: Mursia, c1987. Intr., trad. e notas de M. Vannini.

\_\_\_\_\_. *Il filosofo e la fede. Soliloqui. La vera religione. L'utilità del credere. La fede nelle cose che non si vedono*. Milão: Rusconi, 1989.

\_\_\_\_\_. *La vera religione e il maestro*. Roma: Edizioni Paoline, 1953.

\_\_\_\_\_. *La vera religione*. Bari: Adriatica Editrice, 1986.

\_\_\_\_\_. *La vera religione*. Siena: Ezio Cantagalli, 1931.

\_\_\_\_\_. *La vera religione*. Turim: L. Druetto, 1930.

\_\_\_\_\_. *Le confessioni; e, Della vera religione*. Florença: G. Barbèra, 1927.

AUGUSTIN D'HIPPONE. *Sermons pour la Pâque*. Paris, 2011[1966] (Reimpressão da 2ed. revista e corrigida de 2003).

AUGUSTINE. *Earlier Writings*. Filadélfia: The Westminster Press, 1953.

\_\_\_\_\_. *Sermons 230-272B on the Liturgical Seasons*. Nova Iorque: New City Press, c1990.

\_\_\_\_\_. *Selected Easter sermons of Saint Augustine*. St. Louis: Herder, 1959.

\_\_\_\_\_. *Sermons on the Liturgical Seasons*. Washington: The Catholic University Press, 2008[c1959].

\_\_\_\_\_. *On Christian Belief*. True Religion (*De uera religione*), tr. E. Hill; The Advantage of Believing (*De utilitate credendi*), tr. R. Kearney; Faith and the Creed (*De fide et symbolo*), tr. M. G. Campbell; Faith in the Unseen (*De fide rerum invisibilium*), tr. M. G. Campbell; Demonic Divination (*De divinatione daemonum*), tr. E. Hill; Faith and Works (*De fide et operibus*), tr. R. Kearney; Enchiridion (*Enchiridion de fide et spe et caritate*), tr. B. Harbert. New York: New City Press, c2005. Intr. de M. Fiedrowicz trad. por M. O'Connell; ed. de M. O'Connell.

AUGUSTINUS. *Enarrationes in psalmos, 1-32 (exp.)*. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, c2003 [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XCIII/1A, Editit C. Weidmann].

\_\_\_\_\_. *Sermones post Maurinos reperti: probatae dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisiti in unum collecti et codicum fide instaurati*. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930, estudo e curadoria de Germain Morin (Miscellanea agostiniana, t. I).

\_\_\_\_\_. *Theologische Frühschriften. De libero arbitrio; De vera religione*. Zúrique: Artemis, 1962.

\_\_\_\_\_. *Zwo Schriften des heiligen Augustinus: Von der wahren Religion und Von den Sitten der Katholischen Kirche*. Munique, Leipzig: Schwäbeler, 1803.

SAINT AUGUSTINE. *Expositions of the Psalms 1-32*. New York: New City Press, 2006[c2000].

SAN AGUSTÍN. *Obras completas de San Agustín, XXXIX: Escritos varios (1º)*. Madrid: Ed. Católica, 1988.

\_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín, t. XIX: Enarraciones sobre los Salmos (1-40)*. Madrid: Editorial Católica, 1964.

\_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín: en edición bilingüe. Tomo IV, Obras apologeticas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1948.

SANCTUS AURELIUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS EPISCOPUS. Sermo CCXIV. In: ID. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia. Post Lovaniensium theologorum recensionem castigatus denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Anglicanos, Belgicos &c. necnon ad editiones antiquiores & castigatiores. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri*. Paris: Jacques Paul Migne, 1841-1842, t. V [Patrologiae cursus completus, sive Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium s.s. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocenti III tempora floruerunt... Series latina].

SANT'AGOSTINO. *Discorsi, IV/1 (184-229/V): Su i tempi liturgici*. Roma: Città Nuova, 1984a. Testo latino dell'edizione Maurina e delle ed. postmaurine. Trad., notas de P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli; índices de F. Monteverdi.

\_\_\_\_\_. *Esposizioni sui Salmi*. Roma: Città Nuova Editrice, 1982[c1967].

\_\_\_\_\_. *La fede cristiana. "La fede e il simbolo" trad. A. Pieretti, "Discorsi sul simbolo (212-215)" trad. F. Cruciani*. Roma: Città Nuova, c1998.

\_\_\_\_\_. *La Genesi*. Roma: Città Nuova, 1988, pt. 1.

\_\_\_\_\_. *La vera religione*. Roma: Città Nuova, c1992. Intr., trad. e notas de A. Pieretti.

\_\_\_\_\_. *La vera religione, VI/1. La vera religione. Utilità del credere. La fede e il simbolo. La fede nelle cose che non si vedono*. Roma: Città Nuova, c1995 (Opere di Sant'Agostino. Nuova

Biblioteca Agostiniana). Intr., trad. e notas de A. Pieretti. Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

\_\_\_\_\_. *Discorsi, IV/2 (230-272/B): Su i tempi liturgici*. Roma: Città Nuova, c1984. Testo dell'edizione Maurina e delle ed. Postmaurine, trad. e notas de P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, introd. de F. Monteverde.

\_\_\_\_\_. *Opere antieretiche, XII/1. Sulle eresie. A Orosio contro i priscillianisti e gli origenisti. Replica a un avversario della Legge e dei Profeti. Trattato contro i Giudei*. Roma: Città Nuova, 2003. Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum.

\_\_\_\_\_. *Polemica con i Manichei, XIII/1. I costumi della chiesa cattolica e i costumi dei Manichei. Le due anime. Disputa con Fortunato. Natura del bene*. Roma: Città Nuova, 1997. Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

\_\_\_\_\_. *Le ritrattazioni*. Roma: Città Nuova, 1994. Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum.

– JERÔNIMO DE STRÍDON:

HIERONYMUS. *Breuiarium in Psalmos*. Paris: J.-P. Migne, 1866 [PL, v. XXVI].

\_\_\_\_\_. *Liber de expositione Psalmorum*. Paris: J.-P. Migne, 1866 [PL, v. XXVI].

– RUFINO DE AQUILEIA:

RUFINUS. *Commentarius in Symbolum Apostolorum*. Paris: Migne, 1849 [PL, vol. XXI].

Bibliografia secundária

ACHILLI, A. *Il Regno di Dio e il Regno di Cristo nelle Enarrationes in Psalmos di S. Agostino*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1950 (Dissertação).

ACTES *du XIème Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 Août 1953)*. Amsterdã, Louvain: North-Holland, 1953.

ÁLVAREZ MIÑAMBRES, M. A. 'Vera religio in sola ecclesia catholica'. El concepto eclesiológico en la obra 'De vera religione' de San Agustín, *Revista agustiniana*, Madrid, 2004b, Guadarrama, vol. 45, n. 136, pp. 51-83.

\_\_\_\_\_. Unidad y unicidad de Dios en *De vera religione* de san Agustín, *Religión y Cultura*, Madrid, 2004a, Monasterio de El Escorial, vol. 50, n. 230-231, pp. 653-686.

ALVARO, F. Introdução. In: AGOSTINO. *La vera religione*. Siena: Ezio Cantagalli, 1931.

AMARI, G. *Il concetto di storia in Sant'Agostino*. Roma: Edizione Paoline, 1951.

ANOZ, J. Enseñanzas de san Agustín laico y presbítero sobre los sacramentos, *Augustinus*, Madrid, 2008, Editorial Augustinus, vol. 53, pp. 281-308.

ANYANWU, S. O. *The Credibility of the Christian Religion: Augustine on the True Religion*. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität, 1999 (Tese de Doutorado em Teologia).

ARSENAULT, F. *Le Christ, plénitude de la Révélation selon s. Augustin*. Roma: Université Pontificale Grégorienne, 1965 (Dissertação).

ATTI del "Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione". Roma, Instituto Patristico Augustinianum, 1987.

BABCOCK, W. S. *The Christ of the Exchange: A Study in the Christology of Augustine's Ennarrationes in Psalmos*. Yale: Yale University, 1971 (Dissertação).

BALIDO, G. Annichilamento della morte e essenza della vita in un passo del “De vera religione”. In: ID.. *Strutture logico-formali e analisi linguistiche di testi agostiniani*. Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1998, pp. 39-50.

BARRY, M. I. *St. Augustine, the orator. A study of the rhetorical qualities of St. Augustine's Sermones ad populum*. Washington: The Catholic University of America Press, 1924.

PELLEGRINO, M. *Sant'Agostino oratore*. Turim: Gheroni, 1961.

BASEVI, C. Introducción: La fe y el Simbolo de los Apóstoles. In: SAN AGUSTÍN. *Obras completas de San Agustín, XXXIX: Escritos varios (1º)*. Madri: Ed. Católica, 1988, pp. 367-383.

BASSI, D. Introduzione. In: AGOSTINO. *De magistro; De vera religione*. Florença: Testi cristiani, 1930.

BAUS, K. Ostern in der Verkündigung des Heiligen Augustinus. In: FISCHER, B.; WAGNER, J. *Paschatis Solemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*. Friburgo em Brisgóvia: Herder, 1959.

BECKER, A. *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de st. Augustin*. Paris: Lethielleux, 1967.

BEDUHN, J. D. ‘Not to depart from Christ’: Augustine between ‘Manichaeism’ and ‘Catholic’ Christianity, *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, Pretoria, 2013, Universiteit van Pretoria, vol. 69, n. 1, acessível em: <http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/view/1355> (acesso em: 02/01/2015).

BERSOT, E. *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la providence*. Paris: Joubert, 1843.

BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983 (Adiuvantibus Bonifatio Fischer et al.).

BIBLIORUM SACRORUM LATINAE VERSIONES ANTIGUAE. seu, Vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata latina, & cum textu graeco comparantur. Paris: F. Didot, 1743, vol. I [Obra e estudo de Pièrre Sabatier].

\_\_\_\_\_. seu, Vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata latina, & cum textu graeco comparantur. Paris: F. Didot, 1751, vol. III [Obra e estudo de Pièrre Sabatier].

\_\_\_\_\_. seu, Vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata latina, & cum textu graeco comparantur. Reims: R. Florentain, 1749, vol. II [Obra e estudo de Pièrre Sabatier].

BIZZOZERO, A. *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*. Frankfurt am Main: P. Lang, c2010.

BLAZQUEZ, N. *Filosofia de san Agustín*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.

BOCHET, I. *"Le firmament de l'écriture." L'herméneutique augustinienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004.

\_\_\_\_\_. "Non aliam esse philosophiam (...) et aliam religionem" (Augustin, *De uer. rel.* 5, 8). In: POUDERON, B.; DORÉ, J. (org.). *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris: Beauchesne, c1998, p. 333-353.

\_\_\_\_\_. (ed.). *Augustin, philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec. Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 2012.

BODROZIC. *La Numerologia in Sant'Agostino*. Roma: Istituto Patristico "Augustinianum", 2000 (Tese em Teologia).

BOLIS, G. *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*. Roma: Istituto Patristico "Augustinianum", 2001 (Tese em Teologia).

BONNAMOUR, J. et al. (org.). *Les cahiers de Fontenay. Néoplatonisme: Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Paris: E.N.S., 1981.

BORGOMEIO, P. *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1972.

BOUTON-TOUBOULIC, A.-I. *L'ordre caché: la notion d'ordre chez Saint Augustin*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2004.

BOYER, C. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1920.

BRABANT, O. *Le Christ, centre de la vie morale du chrétien selon l'enseignement pastoral de saint Augustin dans les Enarrationes in Psalmos*. Paris: Institut Catholique de Paris, 1969 (Tese em Teologia).

BRAZZALE, F. *La dottrina del miracolo in s. Agostino*. Roma: Ed. Marianum, 1964.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005[c1967].



BRUYNE, D. La chronologie de quelques sermons de saint Augustin, *Revue bénédictine*, Bruges, Abbaye de Maredsous, 1931, pp. 185-193.

BURLEIGH, H. S. Introduction. In: AUGUSTINE. *Earlier writings*. Filadélfia: The Westminster Press, 1953.

CALVO MADRID, T. *La iglesia católica según San Agustín: compendio de eclesiología*. Madri: Ed. Agustiniiana, 1994.

CAMERON, G. M. *Augustine's construction of figurative exegesis against the Donatists in the Enarrationes in Psalmos*. Chicago: The University of Chicago, 1996 (Dissertação).

CAMISASCA, M. Verità e felicità. La ragionevolezza della fede. Introduzione alla lettura del "De vera religione" di S. Agostino, *Per la filosofia*, Milão, 1985, vol. 2, n. 4, pp. 61-69.

CAMISASCA, M.; RAIMONDI, M. *Auctoritas e ratio* nel "De vera religione" di S. Agostino. In: ATTI del "Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione". Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1987, pp. 60-79 (I. La "dispensazione" della Provvidenza – *Actio, ratio, dilectio*), pp. 539-552 (II. I presupposti logico-teoretici).

CAPÁNAGA, V. Introducción. In: SAN AGUSTÍN. *Obras de San Agustín: en edicion bilingue. Tomo IV, Obras apologeticas*. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1948.

CAPASSO, G. Introduzione. In: AGOSTINO. *La vera religione e il maestro*. Roma: Edizioni Paoline, 1953.

CARASSALI, S. Studi. In: AGOSTINO. *La vera religione*. Turim: L. Druetto, 1930.

CARVALHO, M. S. de. Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430) (Nos 1600 anos das "Confissões"), *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra, 2000, pp. 289-307.

CASPARI, C. P. *Alte und Neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*. Christiania: Malling, 1866.

CATAPANO, G. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal 'Contra Academicos' al 'De uera religione'*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001.

\_\_\_\_\_. *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*. Padova: Il Poligrafo, c2000.

CERIOTTI, G. C. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *La fede cristiana. "La fede e il simbolo" trad. A. Pieretti, "Discorsi sul simbolo (212-215)" trad. F. Cruciani*. Roma: Città Nuova, c1998, pp. 41-44.

CHAIX-RUY, J. *Saint Augustin: Temps et histoire*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1956.

CIPRIANI, N. La presencia de Mario Victorino en la reflexión trinitaria de san Agustín, *Augustinus*, Madri, 2011, Ed. Augustinus, vol. 56, pp. 459-511.

COMEAU, M. Les prédications pascales de saint Augustin, *Recherches de science religieuse*, Paris, 1933, Beauchesne, vol. 23, pp. 257-282.

CONYBEARE, C. *The Irrational Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

CORBIN, M. "Il nous a donné sa mort en gage": le mystère pascal chez saint Augustin, *La maison Dieu*, Paris, 2002, Ed. du Cerf, vol. 232, n. 4, pp. 35-74.

CORTICELLI, A. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *Esposizioni sui Salmi*. Roma: Città Nuova Editrice, 1982[c1967].

\_\_\_\_\_. *La dottrina del Corpo mistico nelle Enarrationes in Psalmos del S. P. Agostino*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1950 (Dissertação em Teologia).

COURCELLE, P. *Les lettres grècques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*. Paris: Ed. de Boccard, 1948.

CRISCUOLO, V. *L'esegesi cristiana del salmo I: da Origine ad Agostino*. Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1981 (Tese).

DAOUST, G. Raison et autorité chez le jeune Augustin. In: INSTITUT d'Études Médiévales. *Études d'histoire littéraire et doctrinale. Troisième série*. Montréal, Paris: Institut d'études médiévales, Vrin, 1962, pp. 31-48.

DE GROOT, I. F. *Conspectus Historiae Dogmatum: ab aetate PP. Apostolicorum usque ad saec. XIII*. 2ed. Roma: Universitas Gregoriana, 1931[1930], vol. I.

DE PLINVAL, G. Anticipations de la Pensée Augustinienne dans l'Oeuvre de Platon, *Augustinianum*, Roma, 1961, Collegium Internationale Augustinianum, vol. I, fasc. 2, pp. 310-326.

DECRET, F. *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1970.

\_\_\_\_\_. *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, livre II*. In: SETTIMANA Agostiniana Pavese. "De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum", "De quantitate animae". Palermo: Ed. Augustinus, 1991.

DELLA PENNA, C. *Tematiche morali nelle Esposizioni sui Salmi di Sant' Agostino*. Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magisterio, 1986 (Dissertação).

DEMURA, K.; KAMIMURA, N. *Augustine's Understanding and Practice of Poverty in an Era of Crisis*. Tóquio: Grants-in-Aid for Scientific Research, 2012 (Relatório de pesquisa 2009-2011).

DENZINGER, B. U. *Enchiridion Symbolorum*. Friburgo da Brisgóvia: Herder, 1932[1913].

DESCH, W. Aufbau und Gliederung van Augustinus Schrift "De vera religione", *Vigiliae Christianae*, Amsterdã, 1980, North-Holland, vol., 34, n. 3, pp. 263-277.

DESPINEY, C. *Le chemin de la foi d'après saint Augustin*. Vézelay: Magasin du "Pèlerin de Vézelay", 1930.

DI PALMA, G. (Org.). *Deum et animam scire cupio*. Nápoles: Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, c2010.

DJUTH, M. 'Vera Philosophia' in Augustine's Thought after 396, *Augustiniana*, Heverlee, 2003, Augustinian Historical Institute, vol. 53, pp. 53-68.

DOBELL, B. *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DÖRRIES, H. Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins "De vera religione", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlim, 1924, De Gruyter, vol. 23, pp. 64-102.

DOUCET, D. *Augustin: l'expérience du verbe*. Paris: Vrin, 2004.

DRECCOL, V. H. (ed.). *Augustin Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: gènèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

EGUIARTE, E. *Nomina mystica: elementos de la teología espiritual de san Agustín en la exégesis de los nombres de los principales lugares y personajes del Antiguo Testamento en las Enarrationes in Psalmos*. Marcilla: Centro filosófico-teológico PP. Padres Agustinos Recoletos, 2010.

FABRE, V. À propos d'un livre récent: Augustin, "Discours sur les pasumes", *Vies consacrées*, Bruxelles, 2008, Ed. Fidélité, vol. 80, pp. 141-143.

FALCONI, M. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *Opere antieretiche, XII/1. Sulle eresie. A Orosio contro i priscillianisti e gli origenisti. Replica a un avversario della Legge e dei Profeti. Trattato contro i Giudei*. Roma: Città Nuova, 2003, pp. 7-26.

FENECH, E. Augustine's De Fide et Symbolo, *Augustinian Panorama*, Valletta (Malta), 1987, Augustinian Institute for Patristic Studies, n. 4, pp. 61-82.

FERRARI, L. C. La pasión del joven Agustín por la filosofía, *Mayéutica*, Marcilla, 2012, P. P. Agustinos Recoletos, vol. 38, pp. 77-102.

FERRISI, P. A. La resurrezione della carne nel 'De fide et symbolo' di S. Agostino. *Augustinianum*, Roma, 1993, Istituto patristico Augustinianum, vol. 33, pp. 213-232.

FIDROWICZ, M. *Psalmus vox totius Christi: Studien zu Augustins "Enarrationes in Psalmus"*. Freiburg: Herder, 1997.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: AUGUSTINE. *On Christian Belief..* New York: New City Press, c2005.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: SAINT AUGUSTINE. *Expositions of the Psalms 1-32*. New York: New City Press, 2006[c2000], pp. 13-66.

FISCHER, B.; WAGNER, J. *Paschatis Solemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit*. Friburgo em Brisgóvia: Herder, 1959.

FLASCH, K. (ed.). *Augustinus*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000.

FLOTTE, J. B. M. Rapports de la Philosophie avec le Christianisme. In: ID. *Études sur saint Augustin: son génie, son âme, sa philosophie*. Montpellier, Paris: F. Seguin, Durand, 1861.

GADDI, C. Provvidenza e storia. In: SETTIMANA Agostiniana Pavese. *Provvidenza e storia: atti...*, Pavia, 16-20 aprile 1972. Pavia: M. Ponzio, 1974.

GALEANI, P. *Provvidenza e beni temporali secondo Sant' Agostino*. Roma: Tip. della Pia Società San Paolo, Albano Laz., 1952.

GASBARRO, N. La *religio* di Agostino. Per una lettura storico-comparativa del "De vera religione", *Studi e materiali di storia delle religioni*, L'Aquila, 1991, Japadre, vol. 57, n.1-2, pp. 43-129.

GEERLINGS, W. *Christus exemplum: studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, c1978.

GILLETTE, G. La gloria de la segunda venida de Cristo en las 'Enarrationes in Psalmos' de Agustín, *Augustinus*, Madri, Ed. Augustinus, 1999, vol. 44, pp. 107-113.

\_\_\_\_\_. *The glory of God in Augustine's 'Enarrationes in psalmos'*. Washington: The Catholic University of America Press, 1996 (Dissertação).

GILLINGHAM, S.; GILLINGHAM, S. E. *A Journey of Two Psalms: The Reception of Psalms 1 and 2 in Jewish and Christian Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

GIRBÉS, A. El Sacrificio sacerdotal de Jesucristo en las 'Enarrationes in Psalmos' de San Agustín, *Anales Valentinus*, Valencia, 1975, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, n. 1, pp. 3-37.

GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: ID. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970, p. 139-147.

GOWANS, C. H. *The Identity of the True Believer in the Sermons of Augustine of Hippo. A Dimension of His Christian Anthropology*. Lewiston: Edwin Mellen Press, c1998.

GRABOWSKI, S. J. *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*. St. Louis, London: Herder Book, 1957.

GRANGE, J. *Le miracle d'après Saint Augustin*. Brignais: Imprimerie de l'École Professionnelle de Sacuny, 1912.

GRASSI, O. Introduzione. In: AGOSTINO. *Il filosofo e la fede. Soliloqui. La vera religione. L'utilità del credere. La fede nelle cose che non si vedono*. Milão: Rusconi, 1989.

GROSSI, V. *La chiesa di Agostino: modelli e simboli*. Bolonha: EDB, 2012.

GRUIEC, P. *La catholicité de l'Eglise dans les 'Enarrationes in Psalmos' de saint Augustin*. Roma: Pont. Univ. Gregoriana, 1952.

HADOT, P. La présentation du platonisme par Augustin, *Kerygma und Logos (Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag)*, Göttingen, 1979, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 272-279.

HARRISON, C. *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

HENRY, P. *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, s. Augustin et Macrobe*. Louvain: Spicilegium Sacrum Iovaniense, 1934.

HEURTLEY, C. A. *Harmonia Symbolica: A Collection of Creeds belonging to the Ancient Western Church and to the Mediæval English Church; arranged in chronological order and after the manner of a harmony*. Oxford: Oxford University Press, 1858.

HOFFMANN, E. *Die Anfänge der augustinischen Geschichtstheologie in 'De vera religione'. Ein Kommentar zu den Paragraphen 48-51*. Heidelberg: Universität Heidelberg, 1960 (Dissertação).

HOFMANN, F. *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus: in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*. Munique: Hueber, 1933.

HOLTE, R. *Beatitude et Sagesse: Saint Augustine et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Vrin, 1962.

HOMBERT, P.-M. La christologie des trente-deux premières *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin. In: BOCHET, I. (ed.). *Augustin, philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec. Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*. Paris: Institut d'études Augustiniennes, 2012, pp. 431-463.

IMIZCOZ BARRIOLA, J. *Cristo Rey y Sacerdote en las 'Enarrationes in Psalmos' y 'Tractatus in Iohannis Evangelium' de San Agustín*. Roma: Pont. Univ. Gregoriana, 1952 (Dissertação).

JARDIM, T.; MARTINHO, A.; SANTOS, F. J. A. O mistério pascal em alguns sermões de santo Agostinho, *Lumen*, Lisboa, 1985, vol. 46, n. 4, pp. 26-38.



JÁSKIEWICZ, S. “*Deus meus misericordia mea*” (Ps. LVIII, 18): *La teologia della misericordia di Dio nelle Enarrationes in Psalmos di Sant'Agostino di Hippona*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2000 (Dissertação).

JERHAGNON, L. *Augustin et la sagesse*. Paris: Desclée de Brouwer, 2006.

JOHN CASSIAN. *On The Incarnation of The Lord, Against Nestorius*. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church. Second Series*. Grand Rapids: CCEL, 1890, vol. XI [Prolegômenos, prefácios e notas de Edgar C. S. Gibson].

JOLIVET, R. Providence. In: ID. *Le problème du mal chez saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1930.

JOSEPH, C. S. *Totus Christus in St. Augustine's 'Enarrationes in Psalmos'*. Trivandrum: St. Joseph's Press, 1966 (Dissertação em Teologia).

KALLIS, A. Der Aufweis des Daseins Gottes nach Augustins « De vera religione », *Theologia*, Atenas, 1963, Iera Sunodos tēs Ekklēsias tēs Ellados, vol. 34, pp. 616-623.

KAMIMURA, N. Rhetorical Approach to the Poor and the Poverty: A Case Study of Augustine's *Enarrationes in psalmos*. In: DEMURA, K.; KAMIMURA, N. *Augustine's Understanding and Practice of Poverty in an Era of Crisis*. Tóquio: Grants-in-Aid for Scientific Research, 2012, pp. 25-40, esp. p. 26 (Relatório de pesquisa 2009-2011).

KENNEY, J. P. Pagan Monotheism and Augustine's Early Works, *Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, Leuven, Peeters, 2010, vol. XLIX, pp. 147-159.

KEYES, G. L. *Christian Faith and the Interpretation of History. A Study of St. Augustine's Philosophy of History*. Lincoln: University of Nebraska Press, c1966.

KNOWLES, W. La semaine sainte à Hippone: les semaines autour de Pâques dans une communauté nord-africaine, *La Maison Dieu*, Paris, 2010, Ed. du Cerf, n. 264, pp. 53-71.

KÖNIG, E. *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*. Munique: Wilhelm Fink Verlag, 1970.

KUNZELMANN, A. Die Chronologie der *Sermones* des hl. Augustins. In: MISCELLANEA Augustiniana Roma, 1931, t. II, pp. 417-520.

LA BONNARDIÈRE, A.-M. Les trente-deux premières *Enarrationes in Psalmos* dictées par saint Augustin, *Annuaire de l'École Patrique des Hautes Études (Section Sciences Religieuses)*, 1971-1972, Paris, 1972, EPHE, vol. 87, p. 319-324.

LAMBOT, C. Collection antique de sermons de saint Augustin, *Revue bénédictine*, Bruges, 1947, Abbaye de Maredsous, pp. 89-108.

\_\_\_\_\_. Les sermons de saint Augustin pour les fêtes de Pâques, *Revue Bénédictine*, Bruges, 1969, Abbaye de Maredsous, vol. 79, pp. 148-172.

LAMIRANDE, É. *Etudes sur l'ecclésiologie de saint Augustin*. Ottawa: Ed. de l'université d'Ottawa, Ed. de l'Université Saint-Paul, 1969.

LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2011[1966].

\_\_\_\_\_. *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*. Leiden: Brill, 2002.

LEE, J. K. H. *The Mystery of the Church in the Theology of Saint Augustine*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2012 (Tese de doutorado em Filosofia).

LEO Magnus, Romanus pontifex, Maximus Taurinensis, Pet. Chrysol. Ravennas, Fulgentius Ruspensis, Valerian. Cemeliensis, Asterius Amasenus, Amedeus Lausanensis, heptas

praesulum christiana sapientia et facundia clarissimorum. Theophilus Raynaudus,... hanc nouissimam editionem variis nuperis ad SS. Leonem et Fulgentium accessionibus instructam; noua insigni Octoginta Fulgentii Sermonum ex M.SC. cumulauit... Amedei Homiliae florulentissime de Deipara accedunt nonc primum. Lugduni: Ex officina Landriana: Sumptibus Claudii Du-Four et Claudii Gapailon, 1633 (Edição de T. Raynaud).

LEOTTA, M. *Il problema della Provvidenza nel pensiero di S. Agostino*. Catania: Università di Catania, Istituto di letteratura cristiana antica, 1945.

LOEWNICH, W. von. *Augustin und das christliche Geschichtsdenken*. Munique: C. Kaiser Verlag, 1947.

LÖHRER, M. P. *Der Glaubensbegriff des Hl. Augustinus in seinem ersten Schriften bis zu den "Confessiones"*. Einsiedeln, Zuriq: Benziger, 1955.

LORENZ, W. *Zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum. Eine Studie zu Augustins Schrift De vera religione und seinen Confessiones*. Leipzig: Universität Leipzig, 1983 (Dissertação).

LÖSSL, J. 'Religio', 'Philosophia' und 'Pulchritudo': Ihr Zusammenhang nach Augustinus, 'De Vera Religione', *Vigiliae Christianae*, Amsterdã, 1993, North-Holland, vol. 47, pp. 363-373.

\_\_\_\_\_. Augustinus: Exeget oder Philosoph? Schriftgebrauch und biblische Hermeneutik in 'De vera religione', *Wissenschaft und Weisheit*, Möchengladbach, 1993, Kühlen, vol. 56, pp. 97-114.

\_\_\_\_\_. Autorität durch Authentizität, Augustins Lehre von den Lebensaltern in 'de uera religione', *Wissenschaft und Weisheit*, Möchengladbach, 1996, Kühlen, vol. 59, pp. 3-18.

\_\_\_\_\_. Einleitung. In: AUGUSTINUS. *De vera religione. Die wahre Religion: zweisprachige Ausgabe*. Padenborn: F. Schöningh, 2007.

\_\_\_\_\_. The One (*unum*): A Guiding Concept in *De uera religione*: An Outline of the Text and the History of Its Interpretation, *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, 1994, *Études Augustiniennes*, vol. 40, pp. 79-103.

LUIS VIZCAINO, P. de. *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1983 (Tese de doutorado em Teologia).

LÜTCKE, K.-H. "*Auctoritas*" bei Augustin, mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs. Stuttgart, Berlin: W. Kohlhammer, 1968.

MADEC, G. Introduction. In: AUGUSTIN. *Oeuvres de saint Augustin*, 8. *La foi chrétienne*. Paris: Desclée De Brouwer, 1982.

\_\_\_\_\_. *La patrie et la voie. Le Christ de Saint Augustin*. Paris: Desclée, 1989.

\_\_\_\_\_. Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin. In: ID. *Chez Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1998.

\_\_\_\_\_. Si Plato viveret... (Augustin, *De Vera Religione*, 3.3). In: BONNAMOUR, J. et al. (org.). *Les cahiers de Fontenay. Néoplatonisme: Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Paris: E.N.S., 1981, pp. 231-247.

MANSI, G. D. et al. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florença: Veneti, 1901[1759], t. II.

MARGERIE, B. de. *Introduction à l'histoire de l'exégèse. Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009[c1983].

\_\_\_\_\_. *Les Pères de l'Église commentent le Credo*. Paris: Ed. du Cerf, c1998.

MARZIOLI, C. Introduzione. In: AGOSTINO. *De vera religione*. Florença: Monnier, 1935.

MATTEWS, G. B. *Augustine*. Oxford: Blackwell, 2005.

\_\_\_\_\_. Augustine on Reading Scripture as Doing Philosophy, *Augustinian Studies*, Villanova, 2008, Villanova University, vol. 39, n. 2, pp. 145-162.

MAZZONI, G. Introduzione. In: AGOSTINO. *Le confessioni; e, Della vera religione*. Florença: G. Barbèra, 1927.

MCCARTHY, C. An ecclesiology of groaning: Augustine, the Psalms, and the making of Church, *Theological Studies*, 2005, E.U.A., Jesuits, vol. 66, n. 1, pp. 23-48.

\_\_\_\_\_. *The Revelatory Psalm: a Fundamental Theology of Augustine's 'Enarrationes in Psalmos'*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003 (Dissertação).

MECHLINSKY, L. *Der modus proferendi in Augustini Sermones ad populum*. Paderborn: Schöningh, 2004.

MEDA, F. *Sant' Agostino e la Filosofia della Storia*. Nápoles: R. Contessa, 1930.

MEIJERING, E. P. *St. Augustine: "De fide et symbolo"*. Amsterdã: Gieben, 1987.

MISCELLANEA Agostiniana, Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1931, vol. II.

MONACHORUM ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri. Paris: Franciscus Muguet, 1679.

MONCEAUX, P. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Paris: E. Leroux, 1906; 1923: vol. VII (St. Augustin et le donatisme).

MONTERO, A. S. *Gratuidad y respuesta del hombre a Dios: Estudios en las 'Enarrationes in Psalmos' de San Agustín*. Montevidéo: Instituto Teológico del Uruguay, 1983.

MORÁN, J. Introducción. In: SAN AGUSTÍN. *Obras de San Agustín, t. XIX: Enarraciones sobre los Salmos (1-40)*. Madrid: Editorial Católica, 1964.

MOSSHAMMER, A. A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MULDOWNEY, M. S. Introduction. In: AUGUSTINE. *Sermons on the Liturgical Seasons*. Washington: The Catholic University Press, 2008[c1959], p. VII-XIX.

MÜLLER, C. *Geschichtsbewusstsein bei Augustinus: ontologische, anthropologische und universalgeschichtliche/heilsgeschichtliche Elemente einer augustinischen "Geschichtstheorie"*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1993.

MUNÓZ ALONSO, A. *El símbolo de la fe en san Agustín*. Murcia: Universidad de Murcia, 1943.

NOURRISSON, J.-F. *La philosophie de saint Augustin*. Paris: Didier, 1866.

OCCHIALINI, U. *La speranza della Chiesa pellegrina: Teologia della speranza nelle 'Enarrationes in Psalmos' di S. Agostino*. Assisi: Studio teologico 'Porziuncola', 1965.

ODDONE, A. *La figura di Cristo nel pensiero di S. Agostino*. Turim: Società Editrice Internazionale, 1930.

\_\_\_\_\_. *Sant'Agostino oratore. L'ideale del "christianus orator" e le scelte stilistiche della predicazione agostiniana*. Turim: Università degli studi di Torino, 1970-1 (Tese).

ODEN, A. G. *Dominant images for the Church in Augustine's 'Enarrationes in Psalmos': A study in Augustine's Ecclesiology*. Dallas: Southern Methodist University, 1990 (Dissertação).

OROZ RETA, J. *La retórica en los sermones de s. Agustín*. Madri: Augustinus, 1963.

OSÉS, I. A. La Iglesia, cuerpo de Cristo, en las *Enarrationes a los Salmos* de San Agustín, *Mayéutica*, Marcilla, 1995, P. P. Agustinos Recoletos, pp. 9-49.

PACIONI, V. *Augustine of Hippo, his philosophy in a historical and contemporary perspective*. Herefordshire: Gracewing, 2010.

PARMA, C. *Pronoia und Providentia: der Vorschungsbegriff Plotins und Augustins*. Leiden: Brill, 1971.

PELIKAN, J. *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1986.

PENNA, A. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *La Genesi*. Roma: Città Nuova, 1988, pt. 1.

PERCIVAL, H. R. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*. Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1988[c1900]. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214>. Acesso em: 24/10/2014.

PIERETTI, A. Introduzione particolare. In: SANT'AGOSTINO. *La vera religione*. Roma: Città Nuova, 1995b.

\_\_\_\_\_. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *La vera religione*. Roma: Città Nuova, c1992.

\_\_\_\_\_. La vera filosofia come vera religione. In: DI PALMA, G. (Org.). *Deum et animam scire cupio*. Nápoles: Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, c2010, pp. 21-42.

PIRSON, D. *Der Glaubensbegriff bei Augustin*. Erlangen: Universität Erlangen, 1953 (Dissertação).

PONTET, M. *L'exégèse de St. Augustin prédicateur*. Paris: Aubier, 1945.

POQUE, S. Introduction. In: AUGUSTIN D'HIPPONE. *Sermons pour la Pâque*. Paris, 2011[1966] (Reimpressão da 2ed. revista e corrigida de 2003).

\_\_\_\_\_. Les lectures liturgiques de l'octave pascale à Hippone d'après les Traités de s. Augustin sur la Première Épître de s. Jean, *Revue bénédictine*, Bruges, 1964, Abbaye de Maredsous, vol. 74, n. 3-4, pp. 217-241.

PORRO, P. Introduzione. In: AGOSTINO. *La vera religione*. Bari: Adriatica Editrice, 1986.

POUDERON, B.; DORÉ, J. (org.). *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris: Beauchesne, c1998.

POUJOLAT, J.-J.-F. *Histoire de saint Augustin*. 5<sup>ème</sup> ed. Tours: Alfred Mame et fils, 1846.

PRINI, P. Autobiografia e storia del mondo nel pensiero di S. Agostino. In: SETTIMANA Agostiniana Pavese. *Provvidenza e storia: atti...*, Pavia, 16-20 aprile 1972. Pavia: M. Ponzio, 1974.

QUY, J. L. C. *Die Menschheit Jesu Christi in den Werken des Augustinus, Bischof von Hippo*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007.

RASCOL, A. La providence selon s. Augustin. In: VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, E. *Dictionnaire de Théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1948, t. XIII, col. 961-984.



RAUSCHEN, G. *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen: Versuch einer Erneuerung der Annales ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395*. Friburgo em Brisgóvia: Herder, 1897.

REAL MONTES, C. A. del. La doctrina trinitaria y cristológica en los comentarios de San Agustín al símbolo, *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, Navarra, 1984, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 194-270.

REINARES, T. A. *Filosofía de San Agustín: síntesis de su pensamiento*. Madri: Augustinus, 2004.

REINER, B. Spuren von Porphyrios "De regressu animae" bei Augustin "De vera religione", *Museum Helveticum*, Basilea, 1963, Schwabe, vol. 20, n. 4.

REMY, G. Augustin converti: Dialogues philosophiques et mystères de la foi, *Augustiniana*, Heverlee, 2007, Augustinian Historical Institute, vol. 57, fasc. 3-4, pp. 281-320.

\_\_\_\_\_. *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*. Lille, Strasbourg: Université de Lille, Université de Strasbourg, 1979 (Dissertação).

ROJAS, G. S. "Intellige ut credas. Crede ut intelligas." Reflexiones sobre la fe y la teología en San Agustín de Hipona, *Revista Teológica Limense*, Lima, 2012, Facultad de Teología Pontificaria y Civil, vol. 46, n. 1, pp. 5-22.

SALA, R. El discurso trinitario de San Agustín en 'De fide et symbolo', *Estudio Agustiniano*, Valladolid, 1996, Editorial Agustiniano, vol. 31, pp. 187-244.

SALINAS, I. F. *De la razón a la fe por la senda de San Agustín de Hipona*. Pamplona: E.U.N.S.A., 2000.

SANTI, G. *Agostino d'Ippona, filosofo*. Roma: Lateran University Press, 2003.

SCANNURA, C. G. *The Problem of True Religion in Augustine's De Vera Religione*, *Augustinian Panorama*, Valletta (Malta), 1985, Augustinian Institute for Patristic Studies, vol. 2, pp. 25-43.

SCHAFF, P. *Creeds of Christendom*. Nova Iorque: Harper, 1876, vol. 1.

SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church. Second Series*. Grand Rapids: CCEL, 1890, vol. XI [Prolegômenos, prefácios e notas de Edgar C. S. Gibson]).

SCHMIDT, E. A. *Zeit und Geschichte bei Augustin*. Heidelberg: C. Winter, 1985.

SCHOLL, N. *Providentia. Untersuchungen zur Vorhersehungslehre bei Plotin und Augustin*. Friburgo em Brisgóvia: Philosophische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität, 1960 (Dissertação).

SCHUMACHER, W. A. *Spiritus and Spiritualis. A Study in the Sermons of Saint Augustine*. Mundelein (Ill.): Saint Mary of the Lake, 1975.

SCIACCA, M. F. *Interpretazione del concetto di storia di Sant'Agostino*. Tolentino: Edizioni Agostiniane, 1960.

\_\_\_\_\_. *Saint Augustin et le neoplatonisme*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1956.

SETTIMANA Agostiniana Pavese. *"De utilitate credendi", "De vera religione", "De fide rerum quae non videntur" di Agostino d'Ippona. Commento di O. Grassi, F. Van Fleteren, V. Pacioni, G. Balido, N. Cipriani*. Roma: Città Nuova; Augustinus, c1994 (Lectio Augustini).

\_\_\_\_\_. *"De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum", "De quantitate animae"*. Palermo: Ed. Augustinus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Provvidenza e storia: atti...*, Pavia, 16-20 aprile 1972. Pavia: M. Ponzio, 1974.

SIX-MEANS, H. *Augustine and Catholic Christianization: the Catholicization of Roman Africa, 391-408*. Nova Iorque: Peter Lang, c2011.

SPINOZA REDIVIVUS, AUGUSTINUS REDIVIVUS. Einführung. In: ID. *Philosophia militans: urtext von Augustins Schrift "De vera religione" als anhang zum Gleichlaut von Glauben und Wissen nebst einer Einführung*. Halle: Weltphilosophischer Verlag, 1920.

STOLBERG-STOLBERG, F. L. G. zu. Beilagen und Anmerkungen. In: AUGUSTINUS. *Zwo Schriften des heiligen Augustinus: Von der wahren Religion und Von den Sitten der Katholischen Kirche*. Munique, Leipzig: Schwäbeler, 1803.

STOSZKO, J. *L'apologétique de saint Augustin*. Strasbourg: Sostralis, 1932.

STUDER, B. 'Veritas Dei' in der Theologie des heiligen Augustinus, *Augustinianum*, Roma, 2006, Istituto Patristico Augustinianum, vol. 46, pp. 411-455.

STUMP, E.; KRETZMANN, N. (ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

TANGANAGBA, L. *Miracle comme "argumentum fidei" chez saint Augustin*. Bonn: Borengässer, 2002.

TESELLE, E. *Augustine*. Nashville: Abingdon Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Augustine's Strategy as an Apologist*. Villanova: Villanova University, 1974.

THEILER, W. Porphyrios und Augustin, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, Halle, 1933, M. Niemeyer, 10. Jahr, Heft 1.

THIMME, W. Einleitung. In: AUGUSTINUS. *Theologische Frühschriften. De libero arbitrio; De vera religione*. Zúrique: Artemis, 1962.

TRAPÉ, A. Libertà e grazia nella storia in S. Agostino. In: SETTIMANA Agostiniana Pavese. *Provvidenza e storia: atti..., Pavia, 16-20 aprile 1972*. Pavia: M. Ponzio, 1974.

TROUT, D. E. The dates of the ordination of Paulinus of Bordeaux and his departure for Nola, *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, 1991, *Études Augustiniennes*, vol. 37, pp. 237-260.

VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, E. *Dictionnaire de Théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1948, t. XIII.

VAN BAVEL, T. J. *Christ in dieser Welt. Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1970.

VAN FLETEREN, F. Augustine and Philosophy, *Augustinian Studies*, Villanova, 2010, Villanova University, vol. 41, n. 1, pp. 255-274.

\_\_\_\_\_. Background and Commentary on Augustine's *De uera religione*. In: SETTIMANA Agostiniana Pavese. *"De utilitate credendi"...* Roma: Città Nuova; Augustinus, c1994.

\_\_\_\_\_. Augustine's "De vera religione". A new Approach, *Augustinianum*, Roma, 1976, Istituto Patristico Augustinianum, vol. 16, pp. 475-497.

VAN GEEST, P. *The incomprehensibility of God: Augustine as a negative theologian*. Leuven: Peeters, 2011.

VAN OORT, J. Augustine, his sermons, and their significance, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, Pretoria, 2009, University of Pretoria, vol. 65, n. 1, disponível em: <http://www.hts.org.za>.

VAN RIEL, G. La sagesse chez Augustin: de la philosophie à l'Écriture. In: BOCHET, I. (ed.). *Augustin, philosophe et prédicateur*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012, pp. 389-405.

VAZ, H. C. de L. Um esboço de filosofia religiosa: o "De Vera Religione" de Santo Agostinho, *Verbum*, Rio de Janeiro, 1955, vol. 12, pp. 349-360.

VECCHI, A. Il concetto di filosofia e il problema del corso storico nel 'De uera religione' di S. Agostino. In: *ACTES du XIème Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 Août 1953)*. Amsterdã, Louvain: North-Holland, 1953, pp. 282-291.

VERBRAKEN, P.-P. Le Sermon CCXIV de saint Augustin pour la tradition du Symbole, *Revue bénédictine*, Bruges, 1962, Abbaye de Maredsous, pp. 7-21.

VERGÉS, S. *La encarnación del Verbo y la Iglesia. Simbolos biblicos y propiedades de la Iglesia en las Enarraciones de San Agustín*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1966 (Dissertação em Teologia).

VERWILGHEN, A. *Christologie et spiritualité selon saint Augustin: l'hymne aux Philippiens*. Paris: Beauchesne, 1985.

VIGNATI, A. *Auctoritas e ratio nel pensiero agostiniano: dal 'Contra academicos' al 'De vera religione'*. Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1978 (Dissertação).

WACHTEL, A. *Beiträge zur Geschichtstheologie des Augustinus*. Bonn: L. Röhrscheid Verlag, 1960.

WALCH, C. W. F. *Bibliotheca symbolica vetus ex monimentis quinque priorum seculorum maxime collecta et observationibus historicis ac criticis illustrata*. Lemgovia: Meyer, 1770.

WALL, J. K. *A Study of the Rhetoric of the Early Sermons of St. Augustine*. Bloomington: Indiana University, 2012 (Dissertação de Mestrado).

WARFIELD, B. B. Augustine's Doctrine of Knowledge and Authority, *The Princeton Theological Review*, Princeton, 1907, vol. 5, pp. 357-397, 529-578 (reeditado em: *Studies in Tertullian and Augustine*. Oxford: Oxford University Press, 1930).

WELLER, P. T. Introduction. In: AUGUSTINE. *Selected Easter sermons of Saint Augustine*. St. Louis: Herder, 1959.

\_\_\_\_\_. Introduction. *The Easter Sermons of St. Augustine*. Washington: Catholic University of America Press, 1955.

WETZEL, J. *Augustine: a Guide for the Perplexed*. Londres: Continuum, 2010.

WIELAND, W. Offenbarung auf dem Weg des biblisch-kirchlichen Glaubens. In: ID. *Offenbarung bei Augustinus*. Mainz: Grünewald, 1978, pp. 184-262.

WILLIS, G. G. *St. Augustine's Lectionary*. London: S.P.C.K., 1962.

WILMART, A. Easter Sermons of St. Augustine (last part), *The Journal of Theological Studies*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1927.

\_\_\_\_\_. La tradition des grands ouvrages de S. Augustin, IV – *Les Enarrationes*. In: MISCELLANEA Agostiniana, Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana: 1931, vol. II, pp. 295-315.

ZARB, S. *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*. Valletta (Malta): St. Dominic's Priory, 1948.