UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa Pós-graduação em História Social

Estudo da Construção do *Ethos* Retórico Donatista e suas Implicações no Cristianismo Africano do Século IV e V

Lucas Jorge de Freitas

São Paulo

2013

LUCAS JORGE DE FREITAS

Estudo da Construção do *Ethos* Retórico Donatista e suas Implicações no Cristianismo Africano do Século IV e V

Dissertação apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de Mestrado em História Social

Área de Concentração:
História Social

Orientadora: Profª. Drª. Ana Paula Tavares Magalhães

São Paulo
2013

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação da Publicação

Serviço de Bibliteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Freitas, Lucas Jorge de.

F862e Estudo da construção do *Ethos* retórico Donatista e suas implicações no cristianismo africano dos séculos IV e V. / Lucas Jorge de Freitas; orientadora Ana Paula Tavares Magalhães. - São Paulo, 2013.

164 f

Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de Concentração: História Social.

1. Donatismo. 2. Agostinho de Hipona. 3. Alma. 4. Batismo. 5. Cristianismo Primitivo. I. Magalhães, Ana Paula Tavares. II. Título.

FREITAS, Lucas Jorge de. **Estudo da Construção do *Ethos* Retórico Donatista e suas Implicações no Cristianismo Africano do Século IV e V**. Dissertação apresentada à Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de Mestrado em História Social.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Ao CNPq que, através da bolsa de mestrado, tornou esta pesquisa possível.

À minha orientadora Profª. Drª. Ana Paula Tavares Magalhães por toda a paciência, confiança e apoio. Agradeço, igualmente, ao meu co-orientador Prof. Dr. Adone Agnolin que de maneira solicita, perspicaz e inteligente sempre apontou os limites dos caminhos e escolhas trilhados.

Em especial à minha esposa, Beatriz Bessornia, por sua compreensão, carinho e incansável apoio ao longo do período de elaboração deste trabalho.

Ao meu amigo, interlocutor e parceiro Ivan Baycer Junior e sua orientadora, Profª. Drª Elaine Cristine Sartorelli, minhas referencias na incursão pelo apaixonante estudo da retórica.

Aos meus revisores Lucas Carpinelli e Lígia dos Santos Freitas por toda a dedicação, esforço e tempo desprendidos.

Aos meus amigos, palpiteiros e leitores eventuais, que também estiveram diretamente envolvidos neste longo processo, André Navajas Madio, Bruno Galeano, Diogo Cómitre, Doglas Lubarino, Ellen Perreira, Gesner Brito, José Luís dos Santos, Rui Luis Rodrigues, Marcus Baccega, Mizael Souza, Selene dos Santos, Talita Cristina Garcia, Uiran Gebara da Silva, Wagner Aparecido Stefani e Xênia de Castro Barbosa.

Agradeço, profundamente, duas pessoas que foram de suma importância em minha vida, mas que, infelizmente, já não se encontram mais neste mundo. Meus avôs, Jayme Jorge de Freitas, cujas frases - como: "faça o que fizer de sua vida, viva ela com lealdade, integridade e acima de tudo inteligencia" - sempre carregarei para resto da minha vida; e seu Roque Higino Bueno, exemplo de ser humano e personificação da paciência, humildade e perseverança.

E aos Valdemort's, Dark Vader's e Sauron's da vida, assim como para aqueles aqui não foram relacionados, não há mal que não se reverta em um bem, da mesma forma como não existem pequenas contribuições em nossas vidas.

Resumo

FREITAS, Lucas Jorge de**. Estudo da construção do *Ethos* retórico Donatista e suas implicações no cristianismo africano dos séculos IV e V.** Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

O donatismo, uma dissidência religiosa cristã, ocupou um lugar de destaque na cristandade africana entre os séculos IV e V, dividindo-a e polarizando-a em duas vertentes, sendo o foco da atenção de importantes pensadores do período, como Agostinho de Hipona e Optato de Milevo. Sua singularidade advém de se tratar, em sua gênese, de uma querela quanto à conduta moral do clero. Em uma época de dissidências doutrinárias principalmente trinitárias, o donatismo foi considerado como um desdobramento das perseguições perpetradas por Diocleciano; estas teriam deixado vestígios indeléveis, sementes para novos desentendimentos geradores de cismas e divisões. O presente estudo busca explorar as noções básicas de retórica, ou retórica cristã (conforme esta era entendida por Agostinho), e a delimitação do *ethos* constituído para a vertente donatista pelo bispo de Hipona, seu adversário. A partir da premissa de que o que estava realmente em jogo na querela era a definição de qual das vertentes era verdadeiramente a portadora do legado de Cristo, a presente pesquisa procura abordar duas questões fundamentais na gênese da mesma: a concepção de via salvífica e o batismo. Almeja-se, portanto, investigar o *ethos* retórico imputado aos donatistas por Agostinho por meio de uma consideração da representação e das justificativas da dissidência presentes nos tratados anti-donatistas desse tão célebre autor.

Palavras-Chave: Donatismo; Agostinho de Hipona; Alma; Batismo; Cristianismo Primitivo.

ABSTRACT

FREITAS, Lucas Jorge de**. A study of the construction of a rhetorical *Ethos* for the Donatists, and of its implications for African Christianity in the 4th and 5th centuries AD.** Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

Donatism was a particularly significant Christian dissidence within African Christianity between the 4th and 5th centuries AD, one that split Christians into two highly polarized factions and became an object of study for important thinkers of the period, such as Augustine of Hippo and Optatus of Milevis. Its uniqueness comes from the fact that it originally consisted of a quarrel concerning the moral conduct of members of the clergy. At a time of doctrinarian disagreements that were mostly of a Trinitarian nature, Donatism was regarded as having unfolded from the religious persecutions perpetrated by Diocletian; the latter were seen as having left an indelible mark upon Christianity, and as having sowed the seeds for future discord and schisms. It is the intention of the present study to investigate the basic notions of rhetoric, particularly as applied to Christian values, present in the thought of Augustine, as well as the characteristics of the *ethos* said author gradually built for his adversaries, the Donatists. Starting from the premise that what was really at stake in the controversy was determining which of the two factions was the true bearer of the legacy of Christ, the investigation seeks to approach two issues at the heart of the quarrel: namely, the notion of a true path to salvation and the sacrament of baptism. Its aim is, therefore, to analyze the rhetorical *ethos* Augustine characterized the Donatists with by means of a consideration of the way this particular dissidence was portrayed in the anti-Donatist treatises produced by the celebrated bishop of Hippo.

Keywords: Donatism; Augustine of Hippo; Soul; Baptism; Primitive Christianity.

SUMÁRIO

I – Introdução: uma contextualização do Império e do Cristianismo... 9

I.2. O Cristianismo..... 11

II – Capítulo 1 – Retórica e o Donatismo

II – I. Agostinho e a Retórica Clássica..... 21

II – I.2. Formação de uma Oratória Cristã..... 23

II – I.3. Principais Argumentos contra os Donatistas..... 30

II - I.4. *Ethos* retórico: conceito e construção..... 33

II - I.5. Estratégias de construção e de legitimação do *ethos*..... 36

II - I.6. *Ethos* cristão e *ethos* agostiniano..... 41

II - II. A historiografia e os diversos donatismos...... 44

II - II.2. Gibbon e o donatismo enquanto questão política..... 48

II - II.3. O Donatismo e as análises sociológicas..... 52

II - II.4. O conceito de violência na querela donatista..... 56

II - II.5. O donatismo e seu *ethos*..... 60

II - II.6. Agostinho quanto aos donatistas..... 66

III – Capítulo 2 - A Alma

III.1 As re-significações do conceito de Alma e
a concepção inicial de Agostinho..... 74

III.2 Tertuliano e sua concepção de cristianismo 84

III.3 Agostinho e a via salvífica cristã..... 98

IV – Capítulo 3 - A Questão do Batismo

IV.1 A validade dos sacramentos..... 113

IV.2 Ambrósio e os sacramentos..... 124

IV.3 Agostinho e o Batismo na querela com os Donatistas..... 133

V – Conclusão..... 148

VI – Bibliografia..... 154

I. Introdução: uma contextualização do Império e do Cristianismo.

O surgimento do donatismo é, geralmente, atribuído ao ano de 311 ou 312 d.C.; a controvérsia que o originou, contudo, estava profundamente enraizada em problemas ocorridos no século anterior e em tratados redigidos, em especial, por Tertuliano, Clemente e Cipriano. Esse período foi remetido tradicionalmente ao declínio e agonia do Império Romano, época a que Peter Brown e Henri-Irénée Marrou chamaram Antiguidade Tardia, caracterizada pela "anarquia militar", bem como pelo encolhimento das fronteiras e pela derrubada do *limes* romano, visto que estes eram incapazes de resistir às seguidas ondas de migrações germânicas[1]. As linhas mais conservadoras de estudo, (com destaque para a historiografia produzida por Gibbon até princípios do século XX), tendem a conferir maior peso aos bárbaros, tanto em termos político-militares quanto sócio-culturais, caracterizando-os como os grandes responsáveis pela desarticulação do Império e da cultura clássica – o ataque sofrido por Roma teria sido simplesmente potente demais para que suas legiões resistissem. Da Britânia ao Danúbio, todo o *limes* foi ameaçado de uma forma ou de outra e, dispondo de poucas alternativas, o Império Romano viu-se forçado a retrair suas linhas defensivas, o que acarretaria uma crise econômica de graves repercussões[2].

Assim, a romanização deu lugar à barbarização: não mais dispondo da flexibilidade e da capacidade necessárias para assimilar os germanos, Roma tampouco detinha suficiente poderio militar para dominá-los. Invertia-se, então, o raciocínio que justificava o projeto de conquista e romanização dos outros povos, projeto esse, que partia de um princípio de redistribuição institucional/imperial da *civitas*, visando integrar ou conduzir àqueles em situação supostamente inferior para a única forma de cultura concebível, a romana[3]: nesse contexto, a coadunação entre romanos e bárbaros passa a ser entretida como a solução para a crescente crise. Ainda que os romanos supusessem que os bárbaros estavam sob seu jugo, o que se deu foi precisamente o inverso, ou seja, *"os bárbaros, vencedores, admitiram ao seu lado os romanos vencidos"*[4]. O Império Romano sofreu com tal conjuntura, passando por recorrentes tentativas, marcadamente lideradas por Diocleciano e Constantino, de restauração e reestruturação de suas instituições, sendo

---

[1] A crise econômica do século terceiro vem sendo relativizada pela historiografia, com especial destaque para os trabalhos de Jean-Michel Carrié. Este, em seu artigo "Elitismo cultural e 'democratização da cultura' no Império Romano Tardio", questiona a crise cultural que o Império Romano teria enfrentado nesse período ("Elitismo cultural e 'democratização da cultura' no Império Romano Tardio". Trad.: Deivid Valério Gaia. História [online]. 2010. Vol. 29, n.1, pp. 456-474. ISSN 1980-4369. http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000100027).

[2] Cf. GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. Ed. Abreviada, São Paulo, Companhia das Letras, 2005. LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo, Ed. EDUSP, 2005. BROWN, Peter, *The world of Late Antiquity:* from Marcus Aurelius to Muhammad. Londres: Thames and Hudson, 1971. Há todo um debate acerca de se a crise do Império foi causada por fatores externos, internos, ou por uma somatória de ambos (Cf. Dawson, C. *A formação da Europa*. Braga: Livraria Cruz, 1972).

[3] AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens:* A Negociação da Fé. São Paulo: Ed. Humanitas, 2007, p. 445.

[4] LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: Ed. EDUSP, 2005, p. 25.

também esse o período no qual tem início a chamada época das grandes heresias cristãs. Essas iriam preocupar imensamente os imperadores que, a partir de Constantino, nutrem a esperança de que a religião e a cultura cristãs pudessem unificar e pacificar o Império. Como afirma Veyne: "Legalizando a Igreja (...) [e] estabelecendo-a, (…) Constantino fortificará um organismo completo, acionará uma formidável máquina que pouco a pouco irá enquadrar e cristianizar a massa da população e até enviar missionários aos povos estrangeiros"[5].

Em uma análise histórico-política, esse período de progressiva descentralização do Estado imperial denotaria uma reorganização das relações políticas frente a uma mudança completa dos agentes e das forças concorrentes, quadro no qual forças centrífugas cada vez mais intensas conduziriam a uma regionalização e concentração do poder nos expoentes locais, tornando a formação dos reinos romano-germânicos parte de um processo de pulverização do poder, o que marcaria o fim do Império Romano[6]. Já em uma análise de viés culturalista, o conceito de "decadência" estaria em questão; aqui tal conceito, a despeito de sua origem política, abarcaria também aspectos morais e culturais. Apesar de apresentar um enfoque majoritariamente político, a obra de Gibbon[7] não se abstém de apontar, neste período, uma tendência da cultura clássica a uma estagnação, comprovável pela falta de grandes autores após o século III, algo que teria retirado da mesma o seu poder de cooptação junto à população[8]. Tal estagnação seria parte de um processo maior de desarticulação da identidade cultural romana, a chamada *Civitas* romana, e de verdadeira transformação, fatores que permitiriam que essa *Civitas* romana se transformasse em uma *Civitas Dei*, formadora de uma identidade originária em Deus, isto é, em uma crença. Mais do que uma transição da horizontalidade romana para a verticalização cristã, a *Civitas Dei* é, em termos identitários, uma marcante mudança de postura e uma redefinição da *religio* romana.

Assim, o que antes era uma parte do todo, um aspecto do Estado, de suas práticas e políticas, doravante passará a ser cada vez mais o fator que definirá o todo. Na mudança da identidade antiga clássica e romana tardia para a medieval ocidental, a religião deixará o papel coadjuvante no qual se encontrava, estabelecendo-se de forma autônoma em relação ao fórum laico e assumindo-se como o centro da alteridade ocidental, definindo-a e moldando-a através de si. Tal transformação promoveu importante mudança na definição do que significava ser cristão: a *imitatio Christi*, inicialmente centrada na busca por uma realidade extra-mundana, passa a ser concebida

---

5 VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010. p. 66.

6 SILVA, Gilvan Ventura da. "O fim do mundo antigo*:* uma discussão historiográfica". In: "Revista Mirabilia 1" – http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html.

7 GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. Ed. abreviada, São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

8 Veyne destaca o poder de atração que o cristianismo exerceu neste mesmo período, enquanto a cultura clássica carecia de grandes autores: "Apesar das perseguições, o cristianismo atraía, em todas as classes sociais, uma elite espiritual, sem exclusão de intelectuais de reconhecido talento, [como] Tertuliano ou Orígenes". (VEYNE, op. cit., p. 75).

como uma forma de atuação neste mundo, implicando em uma imitação plena de Cristo não mais em sua morte, mas em sua conduta em vida[9].

A perspectiva culturalista de Marrou e Peter Brown questiona a visão de ruptura e a descontinuidade absolutas que, geralmente, pautam as análises deste período. Contrapondo-se às perspectivas tradicionais, estes autores propõem, em oposição ao conceito de "decadência", um momento de gênese de novas concepções (como a *religio*, a *civitas* e as instituições político-sociais), que chamaram Antiguidade Tardia, um conceito que, em si, encerra uma valorização da especificidade do momento histórico em questão pela fusão e ressignificação das culturas cristã e clássica que nele ocorrem. Assim sendo, o emprego da expressão "antiguidade tardia" implica no reconhecimento da originalidade deste período, e sugere que o mesmo deve ser estudado em si, e não exclusivamente por meio de aspectos que possa apresentar, enquanto causa incipiente ou produto, dos períodos que lhe são prévios ou subsequentes[10]. Nas palavras de Peter Brown:

> As profundas modificações religiosas e culturais do fim da Antiguidade não têm por teatro um mundo aterrado pela sombra de uma catástrofe. Longe disso, os homens dessa época formam uma sociedade rica e surpreendentemente compreensiva que se estabiliza e conquista uma estrutura significativamente diferente da classe romana do período clássico.[11]

I.2. O Cristianismo

O cristianismo, inicialmente uma seita derivada de grupos judaicos, rapidamente se diferenciou de sua religião original, não apenas por aceitar como seu fundador Jesus Cristo, considerado por seus adeptos como o verdadeiro Messias, mas por tê-lo colocado na posição de verdadeiro e único filho de Deus[12]. Esta afirmação, avessa aos preceitos judaicos, confere ao criador do cristianismo uma dupla natureza – a chamada *due nature* de Cristo – que reconhece nele tanto a forma humana, herdada de sua mãe, como a divina, advinda do próprio Deus criador. Tal posicionamento, além de originar variadas interpretações e inúmeras controvérsias, representou, em termos doutrinários, primeiramente uma guinada e, depois, uma ruptura decisiva com o judaísmo.

Pedro, tido como o primeiro entre os apóstolos, o "escolhido por Jesus durante a vida

---

[9] Cf. BACCEGA, Marcus V. de Abreu. *Logos do Sacramento, Retórica do Santo Gral*. A sacramentalidade medieval do mundo e do homem na Demanda do Santo Gral de Heidelberg (século XIII). Tese (Doutorado). FFLCH-USP, 2011.

[10] BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972. MARROU, H. I. *¿Decadencia Romana o Antigüedad Tardía?* Madrid: Rialp, 1980. SILVA, Gilvan Ventura da. *O fim do mundo antigo:* uma discussão historiográfica. In: "Revista Mirabilia 1" – http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html.

[11] BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. Lisboa: Verbo, 1972, p. 35.

[12] Cf. MARROU, Henri-Irénée. *Dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis, ed. Vozes, 1984. O autor faz uma extensa descrição das diversas vertentes judaicas e da posterior diferenciação do cristianismo na primeira metade de sua obra.

pública, investido por ele de um mandato oficial"[13], aquele que fala por todos os demais, não deixou de ter seus momentos de indecisão quanto aos caminhos e práticas que o cristianismo deveria seguir e seu correto posicionamento perante o judaísmo[14]. Em 49, em razão de uma demorada visita a Antioquia, o apóstolo viu-se dividido entre as comunidades helênicas-cristãs e judaico-cristãs. Inclina-se, em última instância, à segunda, em virtude da intervenção de Tiago, uma das lideranças da Igreja de Jerusalém – algo, que vale notar, fez com que recebesse vigorosa reprimenda de Paulo, inconformado por Pedro ter declinado de convites para compartilhar o pão com os cristãos de origem pagã em favor dos cristãos derivados do judaísmo. Vindo de uma perspectiva judaica, Pedro temia a perda dos judeus convertidos em razão da forte pressão do "nacionalismo" judaico presente nesta época. Segundo Marrou, Pedro "quer guardá-los, mostrando que é possível ser ao mesmo tempo fiel à fé cristã e à Lei judaica"[15]. Esse posicionamento tentava garantir um patamar comum entre o cristianismo e o judaísmo, mas limitava o universalismo cristão, não rompendo totalmente com as práticas judaicas. Paulo tomou posicionamento contrário ao de Pedro, por achar essencial a emancipação frente ao judaísmo e por preocupar-se com o estabelecimento da nova religião em meio às massas pagãs; a partir do momento em que adota tal posicionamento, entretanto, passa a ocupar-se tão somente da Igreja no ambiente grego[16].

Paulo foi um pregador e fundador de comunidades, vital para "o conceito de fé tornar-se o elemento essencial da profissão cristã. Mais do que uma fé em Deus, parece tratar-se, todavia, da fé no Reino dos Céus (isto é, do Paraíso)"[17]; o que significa, portanto, de uma mudança de foco em relação ao judaísmo, que concebia um reino terrestre de Deus que, através da crença em Cristo, passa a ser concebido como o Reino dos Céus, uma "realidade extra-mundana, transcendente, como o próprio Deus, à existência terrena"[18]. Deste derivam conceitos adicionais, como a imortalidade da alma, a crença em um Deus único que admite as almas dos fiéis em seu Reino, e Jesus como Redentor e Salvador da humanidade. O iniciado na nova religião deveria renunciar à sua vida mundana, assim como a qualquer base religiosa e cultural anteriormente estabelecida, pela passagem ritual do batismo, o passo fundamental para sua iniciação. Para entrar nesta nova comunidade, homogênea e horizontalmente articulada, dever-se-ia despojar da identidade obtida ao nascimento em prol de outra escolhida, por eleição, mediante um ato de fé. Esta nova identidade

---

[13] Idem, ibidem, p. 29.

[14] Em Atos dos Apóstolos é possível encontrar passagens nas quais são descritas e defendidas práticas judaicas nas primeiras comunidades cristãs. A passagem "os milhares de judeus que aderiam à fé são zeladores da lei" (At 21,20) talvez seja a mais famosa, mas encontramos bons exemplos em At 2,46, At 3,1, At 5,13, e At 5,21.

[15] MARROU, op. cit., p. 55.

[16] Idem, ibidem, pp. 55-56.

[17] AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*: A Negociação da Fé. Ed. Humanitas, São Paulo, 2007, p. 120. O estabelecimento do conceito de fé está em Hebreus 11,1: "Fé é certeza nas coisas esperadas, é demonstração das coisas que não se vêem."

[18] Idem, ibidem, p. 245.

transcende superaria quaisquer limitações ou divisões humanas, alteridades ou etnias, sendo baseada na fé no Reino dos Céus e na espera por este estabelecida na taxativa afirmação "meu reino não é deste mundo" (Jo 18,36), frase supostamente proferida por Jesus que era utilizada como justificativa última dos mártires cristãos dos primeiros séculos.

Um evento histórico de singular importância para exemplificar a cisão que, no período, se estabelece entre o cristianismo e o judaísmo, é a recusa da comunidade cristã de Jerusalém em participar da guerra contra os romanos. Esses cristãos, que até então tinham tentado manter-se junto dos judeus no contínuo trabalho em prol de sua conversão para a crença em Cristo, são obrigados a retirar-se de Jerusalém, tanto pela crescente perseguição que sofrem nas mãos dos judeus quanto para fugir dos massacres romanos[19]. Assim, o contraste com o judaísmo e o anseio por diferenciar-se do mesmo foram fatores decisivos para formar o sistema cognitivo e o conjunto de dogmas peculiares aos cristãos; estes, ao vencerem o judaico-cristianismo ou proto-cristianismo inicial, passam a confrontar-se com novos meios e novas culturas, dando prosseguimento ao seu desenvolvimento e inaugurando um novo momento de sua construção histórica.

Recém-diferenciado do judaísmo, o cristianismo passa, então, por um período de consolidação de sua identidade, constituído pelos contatos com outras culturas (uma consequência das aspirações cristãs à universalidade, assim como de sua característica proselitista). O contato com a cultura greco-romana teve especial importância, inegavelmente redefinindo a crença em Cristo ao lhe dar corpo ideológico e doutrinário. A chamada cultura clássica foi produzida dentro de um mito criacional no qual tem seu ponto partida, consistindo tal elaboração mítica em um plano de descontinuidade, por ser des-historificante e diacrônica. A alteridade de tal cultura está no extra-humano, sendo que neste se buscam ferramentas para compreender o mundo em que se encontra. Seu aspecto jurídico-estatizante é a característica que a permite tomar para si o papel de cultura julgante, definindo, a partir disto, uma hierarquização cultural que, a um só tempo, garante e re-confirma a própria cultura romana. Esse aspecto transforma as demais alteridades em algo cujo entendimento pleno é inalcançável, por serem tidas como patamares inferiores dessa mesma cultura. É esse o raciocínio que fundamenta e justifica o supracitado projeto de conquista e romanização dos povos, projeto esse que partia, como já foi dito, de um principio de redistribuição institucional/imperial da *civitas* romana[20].

A historiografia tende a mostrar um período de desarticulação dos valores e instituições republicanas romanas nos séculos II e III, justamente o momento no qual ocorrerão, com maior intensidade, suas trocas com o cristianismo em formação. As razões para isso são bastante diversas;

---

[19] MARROU, op. cit., pp. 60-62.
[20] AGNOLIN, op. cit., p. 445.

assim, aqui, me limitarei a ressaltar apenas algumas das mesmas[21]. Para a linha historiográfica iniciada por Gibbon, o direcionamento para o Oriente e a própria fundação de Constantinopla estavam intrinsecamente ligados à corrupção da sociedade romana: os romanos teriam abandonado sua simplicidade original por uma imitação caricata da pompa e exageros das cortes asiáticas, uma mudança que teria ocasionado perdas no que compete à moralidade e uma intensificação do cerimonial, levando à derrocada dos valores romanos e uma degeneração geral da sociedade, que a teria feito perder a própria identidade. Como ressalta Gibbon, "um observador de espírito filosófico poderia confundir o sistema de governo romano com um teatro esplendoroso, cheio de atores para todos os papéis e posições sociais que repetiam a linguagem e imitavam as paixões de seus modelos originais".[22] Por sua vez, as guerras políticas internas, o empobrecimento e a mistura das famílias nobres com a massa do povo acabaram por desferir um duro golpe contra a identidade romana, pela perda daqueles que eram considerados os primeiros e verdadeiros romanos, linhagem sagrada que remontava à fundação da própria Roma: a camada patrícia[23]. Em última instância, o modo de vida romano mostra-se insustentável, suas estruturas políticas, sociais, ideológicas e religiosas tornam-se progressivamente incapazes de fornecer respostas às necessidades do homem romano[24].

Foi esse período de insegurança, reestruturação institucional e reorganização religiosa que acabou tornando possível que algumas crenças, até então limitadas a certos grupos sociais ou regiões, tivessem a chance de adotar um caráter hegemônico e de constituir a nova *religio* que caracterizou a Antiguidade Tardia. O cristianismo, em particular, teve um surpreendente desenvolvimento em meio à suposta decadência romana, aproveitando-se da ausência das instituições e dos valores clássicos. Por consequência, expandiu-se de forma extraordinária, conquistando, a princípio, as camadas mais baixas da população, a seguida a elite imperial e, por fim, o Império como um todo. Isso não se deu por acaso: a ascensão do cristianismo e posterior escolha deste por Constantino foram consequências diretas de um amplo esforço, iniciado por Paulo, para estabelecer patamares comuns de comunicação entre o cristianismo e a cultura greco-romana. Esse esforço perpassa os grandes padres da Igreja, os quais buscavam instaurar maneiras apropriadas de associar tais vertentes culturais. Através de apropriações e ressignificações, o cristianismo fundir-se-ia pouco a pouco à cultura clássica, tornando-se hegemônico e, enfim, a religião oficial do Império.

---

[21] Para maiores informações consultar o artigo de Gilvan Ventura da Silva na revista Mirabilia. (SILVA, Gilvan Ventura da. "O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica". In: *Revista Mirabilia,* nº1, 2001 – http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html

[22] GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. São Paulo: Ed. abreviada, Companhia das Letras, 2005, p. 303.

[23] CRUZ, Marcus Silva da. "Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na antiguidade tardia". *Veritas*. Porto Alegre, v.40, n. 159, set. 1995, pp. 319-335.

[24] LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: Ed. EDUSP, 2005, p. 24-26.

A instrumentalização do cristianismo e sua institucionalização frente ao desafio imposto pela cultura greco-romana podem ser sentidas na própria definição do cristão ideal, isto é, o santo, personagem por vezes considerado como herdeiro dos heróis clássicos e, em vista disto, como o modelo heróico cristão por excelência[25]. Era *imitatio Christi* e, assim, apropriação do modelo estabelecido pelo próprio Cristo. Seu futuro era o passado cristão e a busca pela figura de Cristo dentro de si, em um eterno re-pensamento e re-atualização daquele que tinha como filho de Deus, observando-o de um novo prisma condizente com o seu contexto e condição. O modelo de santo inicial e, portanto, o próprio modelo de cristão (então tido como ideal), consistia no "santo mártir", aquele que, acreditando estar em um mundo pecaminoso e dominado pelo demônio, busca o afastamento deste mundo e vê a morte como seu maior prêmio. Tendo em vista um mundo que corrompe o homem, afirma um escapismo baseado em passagens bíblicas, tais quais "meu reino não é deste mundo" (Jo 18,36). O santo, nesses termos, seria aquele que se fazia menos homem, purificando-se através do martírio, imitação máxima do fundador de sua religião e via de acesso ao verdadeiro reino ao qual crê pertencer.

O modelo de santo que se seguiu foi aquele que se convencionou chamar de santo monge, ou santo monástico, baseado nos conceitos do montanhismo e eremitismo, estabelecidos, apropriadamente, pela obra de Atanásio sobre a vida de Antônio do Egito. É o santo asceta que não mais se entende como estrangeiro neste mundo, procurando nele se inserir e atuar; é o homem virtuoso que inspira os outros homens e, através de sua ligação privilegiada com Deus, deve sacralizar e salvar o mundo[26], alguém dotado de uma dualidade que lhe permite, a um só tempo, transcender a natureza e ser homem. É *due nature* também quanto à sua função na Terra, podendo ser tanto visto como um intercessor privilegiado por meio do qual a deidade cristã age neste mundo, quanto como exemplo de homem que enfrenta as provações inerentes à vida mundana. Sua provação, através de privações e mortificações físicas e psicológicas, visa à purificação, tentativa de ascender a um estado de espírito capaz de renunciar à carne e ao prazer mundano. Por essas questões, e outras mais, o conceito de herói cristão revela o quanto deve ao modelo greco-romano, mostrando-se em realidade uma serie de apropriações e re-significações de valores e virtudes encontradas no modelo clássico, combinados àqueles que eram próprios ao credo cristão, com principal destaque para os valores cristãos de *humilitas* e *caritas*.

---

[25] Cf. BROWN, Peter. *Authority and the Sacred*: Aspects of the Christianisation of the Roman World. Cambridge University Press, Grã-Bretanha, 1997.

[26] Cf. FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servo de Deus:* monastícismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho. São Paulo, Annablume, 2009. GALVÃO SOBRINHO, C. R.*, The Rise of the Christian Bishop:* Doctrine and Power in the Later Roman Empire, A. D. 318-380. Tese de Doutorado: Yale University, 1999. OLIVEIRA, J. C. Magalhães de. *Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África Romana, do século IV ao século V.* Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2001.

Talvez o caso mais significativo de apropriação tenha se desenvolvido no conceito de *fides* romana. Somado à *pietas*, foi e este é considerado um dos principais valores morais e políticos romanos[27]. *Fides* é um conceito geralmente definido como uma disposição permanente da vontade, algo inabalável que implica na concordância entre palavras e atos. Trata-se de um compromisso que não era tido como exclusivamente laico: perpassando o divino, este ganhava uma força superior, garantida pelos deuses e destes obtida por meio de um juramento. Mais do que mera confiança, para além de uma garantia, trata-se de uma crença em sentido não cristão, suficientemente forte para atravessar todos os âmbitos da vida romana, desde o direito privado até o direito internacional, chegando a consistir, acredita-se, em um dos fatores de unidade do Império. Foi Jerônimo que empreendeu um esforço de construção da ideia de uma fé romana e cristã, visando com isso à cristianização da aristocracia de modo que "através de um discurso que mantém e preserva os parâmetros e os moldes advindos da tradição cultural romano-helenística a mensagem cristã atingisse este grupo"[28].

Explorando a etimologia do termo, associada à lealdade, constância e cumprimento de promessas, Jerônimo estabeleceu um conceito de *fé/fides* que definiria não uma antiguidade capaz de conferir dignidade ao cristão, mas sim, uma dignificação advinda de uma vivência na fé, o que garantiria o prestígio social e moral das altas camadas romanas, permitindo sua conversão[29]. Isso foi de extrema importância para aceitação do cristianismo e a criação de algo novo e original, ou seja, a cultura romano-cristã. Com a consolidação do cristianismo diante de seus concorrentes, em especial da cultura clássica, essa crença passou para um novo momento em sua constituição histórica. Voltando-se para seu interior, os seguidores de Cristo buscavam homogeneizar e normatizar suas crenças e seus ritos, o que, eventualmente, geraria as disputas e controvérsias que caracterizaram o cristianismo por boa parte da Idade Média[30].

Com o cristianismo, a justiça torna-se algo sagrado através da sagrada aliança, isto é, do

---

[27] CRUZ, op. cit.

[28] BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*: de Marco Aurélio a Maomé. Tradução por António Gonçalves Mattoso. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, p. 36.

[29] CRUZ, op. cit., pp. 30-35.

[30] BROWN, Peter, op. cit., pp. 32-39. Esta nova modalidade cultural teve por base uma mudança fundamental nos conceitos de justiça e direitos romanos. O estado de direito antigo era constituído por um dualismo, sendo por um lado composto pelo direito positivo, normal, isto é, por códigos escritos, e, por outro, pelo direito estabelecido pelo costume, regras sociais morais e éticas pré-estabelecidas pelo senso-comum da população. Uma das diferenças fundamentais entre essas duas modalidades de direito era o fato de a primeira delas oferecer a possibilidade legítima do uso da força, enquanto que a segunda não o fazia (PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. – Coleção Justiça e Direito, pp. 11-16). Em Gaio, *Institutas*, I, i-xi, xlviii-xlix, se estabelece que "Cada povo que é governado por estatutos e costumes observa em parte seu próprio direito particular e em parte o direito comum a toda a humanidade. Esse direito que um povo estabelece para si próprio é especifico dele e se chama *ius civile* (direito civil), sendo o direito peculiar desse estado particular (*civitas*), ao passo que o direito que a razão natural estabelece para toda a humanidade é seguido por todos os povos e se chama *ius gentium* (direito das nações), sendo o direito observado por todos os povos".

pacto entre Deus e os homens; a presença da divindade como único elemento sagrado entre todas as coisas acaba por dessacralizar as instituições, instaurando uma concepção de justiça que pode estar ou não de acordo com os ditames do Estado[31], uma via alternativa que confere ao poder político novas maneiras de desculpar a si mesmo ou imputar culpa. A separação entre a instituição jurídica e a estatal possibilita uma concepção do Estado como sujeito a cometer erros, e seus agentes passiveis de punição, sendo o Deus cristão instaurado, então, como a instância última de justiça. O mundo "pagão" não diferenciava Estado e religião, sendo somente com o cristianismo que esta separação entre as duas espadas passa a acontecer; isso ocorre, em parte, como consequência de uma reafirmação da Igreja perante o Estado e, em parte, devido à origem da mesma ter-se dado fora do Estado, como estrutura paralela a este e, na maior parte do tempo, conflitante com o mesmo[32]. Como decorrência disso, assim como da "concretização" da formação identitária do cristianismo frente seus concorrentes, em particular a cultura clássica – algo condizente com as necessidades que lhe eram impostas, mas que irá gerar controvérsias e disputas viscerais sem precedentes – a crença em Cristo passa a um novo momento dentro de sua construção histórica.

Esse terceiro momento passa a ser hegemônico a partir do quarto século da era cristã, fato que ocorre em um contexto particularmente interessante, no qual o cristianismo encontra-se em vias de tornar-se a religião oficial do Império e ser imposto a todos os seus habitantes. A necessidade de uma maior unidade para o Império implicava na procura por uma nova ideologia impulsionadora e unificadora, o que se tornou uma preocupação constante para Constantino. "Um objetivo do governo de Constantino se destacava claramente," diz Ullmann: "a restauração, a renovação e o renascimento do antigo esplendor e glória de Roma."[33]. Para tanto, "devia ocorrer uma autêntica *renovatio Romanae*. Isso, entretanto, requereria a cooperação de todos os súditos do Império"[34]. Se, "com efeito, dentro das fronteiras do Império romano qualquer ideia referente ao governo era uma ideia jurídica"[35], então o cristianismo não poderia ser tratado de forma diferente, decorrendo disso o seguinte fato: "a Igreja cristã se converteu em um segmento do sistema legal romano, estando, a partir desse momento, submetida em todos os aspectos às decisões do legislador – a saber, do próprio Constantino"[36]. Dentro dessa dinâmica, o Imperador procurou, na medida do possível,

---

[31] O termo "estado" está sendo usado aqui com as devidas ressalvas quanto ao seu anacronismo, significando somente o conjunto de instituições administrativas presentes no mundo romano.

[32] PRODI, op. cit., pp. 16-21.

[33] "Un objetivo del gobierno de Constantino se destacaba claramente: la restauración, renovación y renacimiento del antiguo esplendor y gloria de Roma." ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Madrid, 1983, p. 13.

[34] "[Debía] tener lugar una autentica *renovatio Romanae*. Pero esto necesitaba la cooperación de todos los súbditos del Imperio." Idem, ibidem, p. 13.

[35] "[En] efecto, dentro de las fronteras del Imperio romano cualquier idea referente al gobierno era una idea jurídica." Idem, ibidem, p. 25.

[36] "[La] Iglesia cristiana se convirtió en parte del sistema legal romano y quedaba desde entonces sometida en todos los aspectos a las decisiones del legislador, a saber, Constantino mismo." Idem, ibidem, p. 14.

encaixar o cristianismo em suas necessidades. A motivação de sua escolha pelo cristianismo é controversa, mas pode ser explicada por alguns fatores: o cristianismo tinha atrativos intelectuais e racionais, bem como uma aprofundada literatura dotada de uma maior abrangência e conteúdo que a maior parte das religiões concorrentes; se encontrando, ademais, em um terreno e contexto férteis para o seu desenvolvimento[37].

Em contrapartida à escolha de Constantino, o cristianismo precisava adequar-se às expectativas que lhe eram impostas, sendo necessária uma homogeneização de credo e ritos que lhe desse uniformidade, algo que já vinha ocorrendo de forma concomitante a seu processo de institucionalização, mas que deveria ser acelerado. Coube, então, aos Concílios Ecumênicos dar conta de tal tarefa, estabelecendo regras claras e uniformes para todos os cristãos e, por conseguinte, para o Império como um todo; estabelecia-se, assim, a chamada ortodoxia e, inevitavelmente, sua contraparte, a heresia. Este termo, vindo do grego *haíresis* ou *hairen*, significava inicialmente nada mais do que uma divergência de opinião; sua ressignificação à luz do cristianismo, entretanto, confere ao termo caráter filosófico e negativo que "nasce do conflito ou do contraste entre a verdade revelada e os diversos sistemas filosóficos e teológicos sobre os quais recai essa revelação"[38]. Os últimos, ainda que adviessem de intenções honestas e sinceras, configurar-se-iam como heresias por não estarem de acordo com a opinião aceita pela Igreja; eram, de toda forma, considerados como algo necessário à fé, pois esta necessita do erro e de suas paixões para que o caminho correto seja encontrado. Paulo foi categórico quanto a isso: "é preciso que haja heresias" (1 Cor 11,19). No contexto do século IV, entretanto, o tratamento outorgado aos partidários de concepções tidas como heréticas divergia, em muito, da não-perseguição também estabelecida por Paulo; quando a questão chega a Agostinho, este, revoltado pelos inúmeros excessos donatistas, acaba por ceder ao direito natural e sua premissa de que se deve repelir a força com a força[39].

Da entrada do cristianismo na estrutura institucional romana decorre o grande crescimento do mesmo, tanto em suas funções junto à sociedade como em seu caráter político-administrativo, o que permite uma substituição do ideal jurídico-estatizante pelo ideal universalista cristão como uma via de entendimento do mundo. Adicionalmente, tal entrada sugere a presença de um processo de inclusão do termo romano dentro de uma conotação cristã e de uma lógica de ressignificações que buscou a conciliação das tradições clássicas com a doutrina cristã. De forma simplista e genérica, seria possível afirmar que, se no segundo momento aqui proposto o cristianismo vai à cultura romana e ao direito romano para neles se re-significar, há, em um terceiro momento, uma inversão:

---

[37] Idem, ibidem, pp. 16-19.

[38] RIBEIRO Jr., João. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papiros, SP, 1989, p. 19.

[39] Cabe destacar que grande número de autores credita boa parte das heresias desse período às lutas políticas e freqüente rivalidade existentes entre Roma e Constantinopla. A contínua colisão teria disseminado inúmeras sementes de heresia, cujo germinar ter-se-ia constituído em inesgotável fonte de desacordos.

neste, a cultura e as instituições romanas se dirigem ao cristianismo em busca de novos significados.

Com Agostinho, esse movimento e a própria *Civitas Dei* cristã são sintetizados e formalizados, marcando uma redistribuição desta nova *civitas* verticalizada, em uma tentativa de reutilização do modelo jurídico-estatizante romano. A contraposição tradicional entre romanos e bárbaros é, então, substituída pela oposição entre cristãos e pagãos. O espaço anteriormente ocupado pelo Império passa sucessivamente a ser da cristandade e, através de Leão Magno no século V, a *orbis terrarum* romana efetivamente passa a ser entendida como "*orbis Christianum*", seguindo-se a isso o acréscimo de Gregório Magno, que completa a tradução da "*respublica totius orbis*" em "*sancta respublica*" do agora "*Imperium Christianum*"[40]. Isso significa que o cristianismo não somente toma para si os ideais e virtudes romanas, mas os transforma em algumas de suas premissas e valores mais caros.

No que concerne ao cristianismo africano, os seus bispos, desde Tertuliano e Cipriano, mantiveram uma posição marcadamente ambígua em relação às sedes apostólicas e às disputas entre elas. Ambos tentavam manter sua autonomia administrativa e suas concepções doutrinárias, ora flertando com uma ou outra Igreja Mãe[41] para obter apoio, ora rechaçando interferências em seus assuntos internos. A África continha algumas das mais ricas e prósperas províncias do Império, um número de bispos superior ao da Europa e uma população notadamente cristianizada. Apesar disso, foi profundamente influenciada por tendências orientais, especialmente o monarquianismo, fonte de heresias como o arianismo, o adocionismo e outros cismas trinitários[42]. O donatismo, entretanto, teria surgido a partir de um problema bastante trivial, a sucessão do bispo de Cartago[43].

Singular por se tratar, entre outras coisas, de uma querela quanto à conduta moral do clero, o donatismo teve um lugar de destaque na cristandade africana entre os séculos IV e V. Em uma época de dissidências trinitárias e de fiéis arrependidos por terem sacrificado suas crenças para preservar a própria vida, o donatismo se mostrou como um desdobramento das perseguições de Diocleciano; estas haviam dado vazão a novos desentendimentos que, por sua vez, dariam início a distúrbios nas províncias africanas. Coincidentemente, nesse mesmo período o imperador Constantino e seus sucessores buscavam no cristianismo uma nova ideologia capaz de impulsionar e unificar o Império, de modo que as querelas e distúrbios na África eram vistos com muito

---

[40] AGNOLIN, op. cit., p. 246.

[41] Foram consideradas Igrejas Mães as sedes de Jerusalém (até 70), Antioquia, Alexandria, Roma e Constantinopla. Fundadas por apóstolos e de incontestável tradição, eram consideradas pólos de disseminação do cristianismo e baluartes de defesa da verdadeira fé.

[42] Cf. RIBEIRO, João Jr. *Pequena história das heresias*. Campinas, São Paulo: Ed. Papiros, 1989. PIERINI, Franco. *A Idade Antiga*, Trad.: José Maria de Almeida. São Paulo: Ed. Paulus, 1998.

[43] Idem, ibidem.

desconforto e como um problema de Estado, exigindo varias e seguidas intervenções.

A presente pesquisa se propõe a analisar e compreender a formação do *ethos* retórico cristão estabelecido no norte da África para o donatismo nas obras de Agostinho. De acordo com a historiografia, tal dissidência foi, no plano político, caracterizada por diversas vezes como uma expressão de resistência "nacional" contra a dominação colonial de Roma, um sentimento berbere proveniente das camadas mais humildes – e, por consequência, menos romanizadas – da sociedade[44]; no plano religioso, esta se vê relegada a uma questão secundária, sob a alegação de se tratar de uma querela "pobre em seus prolongamentos doutrinários"[45], apesar de sua fundamental contribuição para a definição da doutrina e validade dos sacramentos, da unidade da Igreja e do papel que deve ser desempenhado pelo sacerdote, uma contribuição que pode ser detectada, por exemplo, na fórmula doutrinária canônica "*nihil innouetur nisi quod traditum est*" e na concepção do funcionamento dos sacramentos "*ex opere operatur*", que derivam diretamente de tal controvérsia[46].

A historiografia se concentrou, até o momento, em três eixos principais: o martírio, o sacramentalismo carismático africano e a formação de uma hierarquia eclesiástica paralela. Na concepção dos donatistas, o martírio era a *imitatio Christi* levada a sua plenitude, por compreenderem a morte pela fé como a realização máxima de um cristão; o sacramentalismo carismático africano, por sua vez, consistia na concepção de que o sacramento e sua validade seriam dependentes da moral e da ética do sacerdote que o realizava, assim como da graça conferida ao mesmo; finalmente, a formação de uma hierarquia eclesiástica paralela englobava os trabalhos sobre os quais se debruçou a igreja donatista enquanto instituição em busca de legitimação. A partir disso, buscando realizar uma nova síntese entre o político e o religioso na abordagem do donatismo – uma na qual o religioso expressa demandas políticas e vice-versa – pretende-se abordar nesta pesquisa duas questões fundamentais que estão na gênese da querela, e que permeiam esses três eixos temáticos. A primeira questão é a do batismo – sua validade, a progressiva delimitação de seus termos e os usos diversos de sua concepção durante a querela. A segunda questão corresponde à definição do que é ser cristão, derivada do questionamento do papel do sacerdote. Com a atenção devida a essas duas questões, almeja-se investigar o *ethos* retórico imputada aos donatistas por um de seus adversários, Agostinho, assim como as justificativas dadas por este para essa dissidência.

---

[44] FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O Donatismo e os Circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: USP, 1976.

[45] DANIÉLOU, Jean e MARROU, Henri (1966). *Dos primórdios a São Gregório Magno*. Tradução por Dom Paulo Evaristo Arns, OFM. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1966.

[46] LANGA, Pedro. "Historia del donatismo". In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madri: Editora Católica, 1988, p. 115.

Capítulo 1 - Retórica e o Donatismo

II.I. Agostinho e a Retórica Clássica

Agostinho de Hipona é um dos autores mais estudados da literatura cristã; dono de uma vasta obra, teve seus escritos e sua vida minuciosamente analisados, algo para o qual ele mesmo muito contribuiu através de suas *Confissões*. Embora as biografias do bispo de Hipona tenham destacado diferentes aspectos de sua trajetória, sua vida pregressa ao cristianismo e, principalmente, seu contato com a chamada cultura clássica, são reiteradamente colocados em segundo plano. Possídio, biógrafo e amigo do autor, descreve a relação de Agostinho com tal cultura, relatando, em uma breve passagem, como este estudou e lecionou retórica em curta época de sua vida:

> Efetivamente, aprendeu primeiro a gramática em sua cidade e depois lecionou retórica em Cartago, capital da África. Em seguida, ensinou também além-mar na cidade de Roma e em Milão, onde se havia estabelecido a corte do imperador Valentiniano II. (*Vida de Santo Agostinho*,1, 2)[47]

Uma análise dos vários tratados escritos por Agostinho tais como o *Contra Academicos,* o *De Immortalitate animae* e o *Doctrina Christiana*, rapidamente demonstra que, para uma correta compreensão de sua obra, a cultura clássica e a retórica não podem ser colocadas em segundo plano, devido à destacada influência destas sobre a doutrina, filosofia e escrita do bispo de Hipona, influência no interior da qual a retórica ciceroniana ocupa um lugar privilegiado.

A relação entre Agostinho e a retórica mostrou-se ambígua ao longo de suas obras, uma vez que o autor faz uso das técnicas e métodos da mesma para convencer seus leitores e ouvintes, enquanto, ao mesmo tempo, a desprestigia pela maneira como era utilizada, isto é, com o intuito de enganar a outrem: para um orador hábil, a retórica tornava possível convencer um ouvinte de que algo falso era verossímil. Quanto a esta prática, o próprio Agostinho confessa sua culpabilidade:

> Os estudos a que me entregava, e que se apelidavam de honestos, davam entrada para o foro dos litígios, onde me deveria distinguir tanto mais honrosamente quanto mais hábil fosse a mentira. Quão grande é a cegueira dos homens que até da cegueira se gloriam! Já naquele tempo era o primeiro da escola de retórica, coisa que me alegrava soberbamente e me fazia inchar de vaidade. (*Confissões* III, 3,6)[48]

---

[47] POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo, Paulus, 1997.
[48] AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo, Editora Nova Cultura, 2004.

Ainda que Agostinho empregue um tom crítico ao discutir a retórica, dando-lhe ares pecaminosos quando argumenta que a mesma leva seus praticantes a se tornarem maldosos e orgulhosos, e a incorrer, inclusive, em soberba e vaidade, o bispo relativiza a relação entre esta arte e a mentira. Para ele, "a culpa não é da arte da palavra, mas (…) [da] perversidade [que] vem dos que dela se servem para o mal" (*De Doctrina Christiana* II, 37,54)[49]. Apesar de Agostinho reconhecer na arte retórica capacidade de persuasão, suas manifestações sobre esta sempre carregaram fortes ressalvas, fato que se deve tanto a sua própria experiência quanto a sua inserção na cultura cristã, que lhe impunham uma concepção que associva a retórica ao sofisma. Ainda assim, para o autor, a retórica, por definição, consistiria nos "princípios e preceitos dessa arte unidos ao emprego engenhoso da linguagem, especialmente exercitada a realçar a riqueza do vocabulário e do estilo" (*De Doctrina Christiana* IV, 3,4). A divergência não está no princípio ou no conceito da arte retórica, não está na técnica em si ou no talento de quem a usa; ela está, efetivamente, no exercício que dela é feito. Nesse sentido, Agostinho se contrapõe à definição aristotélica da retórica como ferramenta útil tanto para a defesa da verdade como da mentira (*Rhetorica* 1355-b); para ele, assim como para Platão, a funcionalidade da retórica apresenta duas eloquências, "uma simples e boa, associada à verdade, que se contrapõe à outra, inchada e artificiosa, porta-voz da mentira"[50].

Esta dicotomia permite estabelecer, de um lado, uma eloquência cristã, que deve ser simples e boa, baseada na Verdade, enquanto, de outro, teríamos uma eloquência profana, de falar elaborado e artificioso, associada ao sofisma. Na primeira, há uma primazia da Verdade sobre o talento e a técnica do orador; nesta, ele é mero mediador da palavra divina, meio pelo qual a divindade se faz presente na Terra. Já na segunda, há uma primazia da técnica sobre o que se está transmitindo. Em ambas a questão do convencimento se faz presente; como Agostinho mesmo coloca, "é preciso falar de maneira a instruir, a agradar e a convencer. (…) Instruir é uma necessidade; agradar, um prazer; convencer, uma vitória"[51] (*De Doctrina Christiana* IV, 12,27). O primeiro dos termos se relaciona à ideia a ser exposta, enquanto os demais se relacionam à maneira como a mesma é exposta. Entretanto, ressalta o bispo, o orador deve apegar-se mais à verdade do que à forma:

> Que ele prefira, assim, em seus discursos, agradar mais pelo fundo do que pela forma, e se persuada que nunca fala tão bem do que quando diz a verdade. O orador não deve ser

[49] Apud: BAYCER, Ivan Jr. AVGVSTINVS HIPONENSIS, VIR CHRISTIANUS, DICENDI PERITUS: Análise das influências clássicas na proposta de formação oratória agostiniana. In CODEX, vol 2, n° 2, 2010 – http://www.letras.ufrj.br/proaera/revistas/index.php/codex/article/view/73/baycer_jr. p. 44.

[50] Apud. BAYCER, op. cit. p. 46.

[51] Nesta passagem, Agostinho faz referência a Cícero como "certo orador".

> escravo da expressão, mas a expressão deve servir o orador. É o que ensina o Apóstolo quando diz: 'Não recorro à sabedoria da linguagem, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo' (1 Cor 1, 17). *(De Doctrina Christiana* IV, 29,61)

II.I.2. Formação de uma Oratória Cristã

Antes de discorrer sobre a concepção agostiniana de oratória cristã, faz-se necessária uma breve digressão a respeito de suas influências, sejam estas diretas ou indiretas. Esta oratória cristã proposta pelo bispo de Hipona visa, primeiramente, espelhar-se no estilo de pregação paulino, tendo como finalidade não somente a adesão do ouvinte, mas também refletir a concepção do autor de que a sabedoria cristã é superior à pagã. Com os preceitos do apóstolo em mente, Agostinho considera que cabe ao bom cristão reconhecer o que há de verdadeiro na sabedoria pagã, recuperando e apropriando-se deste fragmento em benefício da verdade maior que é a sabedoria cristã. Por consequência, "pertence aos cristãos tudo aquilo o que os pagãos disseram de bom" (*De Doctrina Christiana* II, 41,60).

Aristóteles, uma das grandes autoridades na arte retórica, quer na Antiguidade quer em nossos dias, apresenta-se como quase onipresente nos debates sobre esta arte, tanto de forma explícita como implícita. No caso de Agostinho, o filósofo grego foi uma influência indireta: embora não possuísse domínio do grego, o bispo de Hipona teve contato com diversos interlocutores e autores que demonstraram influências da retórica aristotélica. Aristóteles reconhecia a grande importância da retórica na relação direta que esta estabelecia com a vida pública, permitindo àquele que a utilizava uma adequada estruturação e exposição de argumentos. Da mesma forma que Aristóteles, Agostinho criticava a prática vazia da retórica que a reduzia a seus elementos exteriores, unicamente ressaltando-lhe os aspectos estético-estilísticos e a manipulação das emoções do auditório passível de ser efetuada por meio da mesma. A crítica, portanto, endereçava-se ao modo como a dimensão argumentativa da persuasão acabou relegada ao segundo plano. O filósofo define retórica como

> a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão. Nenhuma outra arte possui esta função, porque as demais artes têm, sobre o objeto que lhes é próprio, a possibilidade de instruir e de persuadir: por exemplo, a medicina, sobre o que interessa à saúde, e à doença (...). Mas a Retórica parece ser capaz de, por assim dizer, no concernente a uma dada questão, descobrir o que é próprio para persuadir. Por isso dizemos

> que ela não aplica suas regras a um gênero próprio e determinado. (*Rhetorica* 1356 a)[52]

A. M. Silva delimita que, por finalidade, "a Retórica aristotélica ocupava-se da arte da comunicação, do discurso feito em público, com propósitos persuasivos. Sua finalidade não era persuadir, mas discernir os meios que levam à persuasão"[53]. Assim sendo, a persuasão é o objeto de estudo da retórica e, a fim de melhor estudá-la, o filósofo reconhece três gêneros da mesma como sendo os mais utilizados no cotidiano dos cidadãos da polis. O primeiro destes gêneros seria o deliberativo, próprio da assembléia, que utiliza o tempo futuro e tem por objetivo aconselhar ou desaconselhar; este gênero visa distinguir entre o útil e o nocivo para os cidadãos e a polis, fazendo uso do exemplo para induzir os ouvintes e persuadi-los. O segundo gênero é o judiciário, utilizado nos tribunais para acusar ou defender alguém; trata de fatos passados, determinando o justo ou o injusto, caracterizando-se por argumentos dedutivos. Por último, há o epidítico ou demonstrativo, que promove o elogio ou a censura; trata do presente louvando ou censurando alguma ação ou alguém e, devido a isso, necessita diferenciar o nobre do vil utilizando argumentos que amplifiquem as características desejadas[54]. De pleno domínio destes três gêneros, o orador deve identificar o público ao qual está se dirigindo, definir a finalidade de seu discurso e determinar o gênero adequado, para assim decidir quais argumentos serão os mais persuasivos. Para Aristóteles, ademais, todo discurso persuasivo deve se organizar em torno de provas, que se constituem em um conjunto de estratégias responsáveis pela organização do discurso, e que resultam na argumentação a ser proferida:

> Chamo de provas independentes da arte todas aquelas que não forem fornecidas por nós, mas que já preexistiam, por exemplo, os testemunhos, as confissões obtidas pela tortura, as convenções escritas e outras de igual espécie. Constituem provas dependentes da arte todas as que podem ser fornecidas pelo método e por nossos próprios meios. (...) As provas de persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar. (*Rhetorica* 1356 a)

Por esta definição entende-se que as provas fornecidas pelo discurso são de três tipos: do

---

52 ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Csa da Moeda. 2005.

53 SILVA, Alexandre Marques. *A imagem por trás do mito: estratégias discursivas e construção do ethos no discurso populista de Getúlio Vargas*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP. São Paulo. 2010. p. 83.

54 Cf. Silva, op. cit., pp. 84-85, além de FANTHAM, Elaine, "Ciceronian Conciliare and Aristotelian Ethos". In: *Phoenix,* Vol. 27, No. 3, 1997, pp. 262-275.

grego *ethos*, ou ética (centra-se na figura do orador, geralmente de caráter moral e ético), do grego *pathos*, ou patética (objetiva a emoção e resulta das emoções que o orador provoca nos ouvintes) e do grego *logos*, ou lógica (baseia-se na a razão e na lógica). A persuasão seria obtida quando o orador mostra a verdade (ou uma aparente verdade) da maneira mais adequada ao que o caso requer. Como nos diz Silva, "a verdade ou a falsidade constituem elementos circunstanciais, que são mobilizados e determinados segundo as intenções argumentativas do orador"[55].

Cícero, apesar da influencia de Aristóteles e da grande proximidade existente entre algumas de suas posições e as deste filósofo, desenvolve uma teoria retórica própria que se diferencia da aristotélica quanto, por exemplo, à sua compreensão da natureza das provas persuasivas. Em comparação ao trecho acima citado de Aristóteles, Cícero define as provas da seguinte forma:

> [Todo] discurso está ligado a três elementos para que se atinja a persuasão: provar ser verdadeiro o que defendemos, cativar os ouvintes, provar em seus ânimos qualquer emoção que a causa exigir. (*De Oratore* II, 115)[56]

De maneira semelhante à proposta feita por Aristóteles, Cícero também constrói seu sistema retórico tendo como núcleo os três tipos de provas mencionados; a diferença parcial entre os autores consiste no tratamento que recebem, e em como estas provas devem ser manipuladas pelo orador. Enquanto o filósofo considera os elementos éticos e patéticos como psicológicos, mesmo possuindo naturezas distintas, o antigo cônsul os trata como diferentes aspectos dos afetos. Consequentemente, o foco de Cícero confere maior importância aos meios psicológicos de persuasão que o de Aristóteles. Isso pode ser confirmado pela própria divisão que o primeiro destes faz das matérias persuasivas, em duas categorias:

> No que concerne às provas, o orador tem em mãos uma dupla matéria: uma diz respeito aos elementos que não são pensados pelo orador, mas, residindo no próprio caso, são tratados com método (…); a outra é a que reside inteiramente no debate e na argumentação do orador. Assim, no primeiro tipo, é preciso refletir acerca do tratamento dos argumentos, no segundo, também de sua descoberta. (*De Oratore* II, 116-117)

---

[55] Silva, op. cit., p. 86.
[56] CÍCERO. *De Oratore*. Editado por Kazimierz F. Kumanieck. Leipzig: Teubner, 1969.

Deste modo, a primeira categoria de provas, não pensada pelo orador e proveniente do caso, deve ser por ele trabalhada; para tanto, este deve usar os métodos retóricos para atingir o fim pretendido. Já a segunda categoria, a "estratégia" pensada, fruto da ação do orador, deve ser descoberta pelo orador ao longo de sua argumentação. Faz-se essencial, para ambos os autores, a questão da verossimilhança no discurso. Em Cícero, a credibilidade do orador e sua habilidade em persuadir estão relacionadas tanto ao discurso como a cada prova em particular. A demonstração do assunto deve ser verossimilhante, ao passo que as provas éticas devem fornecer credibilidade, assim como capturar a benevolência dos ouvintes, cativá-los; como coloca o autor, "é apropriado (…) influenciar os ânimos daqueles perante os quais discursamos tendo em vista o que queremos" (*De Oratore* II, 114). A captação de benevolência não é totalmente ignorada por Aristóteles; o filósofo, no entanto, coloca um peso menor no carisma do orador, considerando a credibilidade como uma somatória entre aparente coerência e honestidade. A benevolência e o carisma do orador se restringiriam, em Aristóteles, ao gênero judiciário, enquanto, para Cícero, o orador deve se utilizar de todas as ferramentas que possua com o intuito de obter a admiração do público. Este ponto estabelece uma diferença fundamental entre os dois autores, como pode ser visto por meio de comparação entre os trechos a seguir:

> Tem muita força, então, para a vitória, que se aprovem o caráter, os costumes, os efeitos e a vida dos que defendem. (*De Oratore* II, 182)

> É, porém, necessário que esta confiança [no orador] seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o caráter do orador. (*Rhetorica* 1356 A)

No primeiro trecho, Cícero coloca uma carga muito maior no caráter e na pessoa do orador, enquanto Aristóteles, no segundo, desaconselha tal procedimento. Tal distinção torna-se ainda mais clara nos trechos que se seguem; Cícero descreve a imagem do orador:

> Apresentar o seu caráter pelo discurso, então, como justo, íntegro, religioso. Timorato, tolerador de injustiças, tem um poder absolutamente admirável; e isso, quer no princípio, quer na narração da causa, quer no final. (*De Oratore* II, 184)

Aristóteles, por sua vez, expõe as causas que possibilitam que um orador seja digno de

crédito ou as qualidades que fazem com que ele inspire confiança:

> [As causas são] as seguintes: a prudência, a virtude e a benevolência, porquanto os oradores induzem em erro nos assuntos sobre os quais falam ou aconselham, seja por todas essas razões, seja por algumas delas: ou, por falta de prudência, não têm opinião correta; ou, embora a tenham, por perversidade não a exprimem, ou são prudentes e equitativos, mas não benevolentes, motivo pelo qual é possível que não aconselhem o melhor, embora o conheçam, e nenhuma outra causa há além dessas três. Necessariamente, então, o orador que parece possuir todas essas qualidades tem a confiança dos ouvintes. (*Rhetorica*, 1378 a)

Guérin[57] destaca que em ambos os autores o discurso é o espelho do caráter; a diferença está em como isto ocorre. Em Aristóteles, acontece sempre de forma indireta, devido ao próprio foco do autor: quando este construiu seu sistema retórico, tinha em mente as assembléias das ágoras gregas. Por conseguinte, estabelece seu foco em um sistema baseado na argumentação persuasiva, deixando para segundo plano a dimensão psicológica do discurso. Já em Cícero, o discurso espelha o caráter de forma direta e indireta, ou seja, por meio de autoapresentações (do próprio orador) e também de sinais (*signa*, vindos do discurso e do orador). Cabe ressaltar que Cícero vislumbra para seu sistema os tribunais, nos quais a dimensão emocional possui grande importância; a retórica que apresenta é, portanto, bastante influenciada pelas doutrinas presentes nos manuais latinos, doutrinas estas que o ajudaram a reinterpretar os conceitos aristotélicos para seus próprios fins.

Em Confissões III, 4,7, Agostinho nos fornece uma boa noção do impacto de Cícero sobre sua juventude:

> Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces, transformando as minhas aspirações e desejos. Imediatamente se tornaram vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a Sabedoria imortal.[58]

Segundo conta o próprio autor, uma crise pessoal, acompanhada por uma dor no peito, marcou a ruptura de Agostinho com a profissão de orador e a retórica clássica[59]. Este

---

[57] GUÉRIN, Charles. *L´ elaboration de la notion rhétorique de persona au I siècle av. J.-C.: Antecedents grecs et enjeux cicéroniens*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas), Université Paris XII – Val de Marne. Paris. 2006.

[58] A noção de sabedoria aqui explicitada é um dos pontos centrais da filosofia agostiniana; nos termos presentes, a sabedoria é tida como um ideal de verdade do qual o homem desfruta no mundo.

[59] Cf. *Confissões* IX, 2,4, *De Beata Uita* I,4, *Contra Academicos* I, 1,3, *De ordine* I, 2,5.

acontecimento, um divisor de águas, marcou a passagem de Agostinho para o segundo de dois campos, já muito bem delimitados: os leitores de Cícero e os leitores da Bíblia. Quando jovem, o bispo de Hipona havia optado por Cícero, por julgar os escritos bíblicos mal acabados e cheios de imperfeições. Como nos diz o autor,

> [o] que senti, quando tomei nas mãos aquele livro, não foi o que acabo de dizer, senão que me pareceu indigno compará-lo à elegância ciceroniana. Sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz de minha inteligência não lhe penetrava no íntimo. (*Confissões* III, 5,9)

Para Novaes[60], Agostinho se encontrava diante de um dilema estabelecido pela dicotomia entre a cultura clássica e o cristianismo. Tendo o bispo transitado entre um campo e outro, exigia-se dele, primeiramente, o desprezo à razão e à cultura clássica em favor da adoção da verdade escritural despojada de eloqüência; em segundo lugar, exigia-se que empreendesse uma defesa das Escrituras frente à literatura pagã. Dedicar-se a qualquer uma destas duas ações transformaria Agostinho em mais um dos muitos autores que, aceitando haver real oposição entre os dois campos, perpetuavam a dicotomia estabelecida. Segundo Novaes, para o bispo

> não se tratava de mudar de lado. Tratava-se de fazer a crítica da dicotomia; tratava-se de buscar uma reconciliação. Ora, era possível encontrar uma reconciliação, desde que se tomasse todo o legado pagão de literatura e eloquência, numa perspectiva conveniente.[61]

Ou seja, para se superar a dicotomia estabelecida era preciso assimilar e submeter os valores da cultura clássica às exigências morais e especulativas cristãs. Concomitantemente a isso, fazia-se necessário desenvolver uma nova perspectiva que permitisse reconhecer o valor literário das escrituras. Este duplo movimento se encontrava inserido em uma concepção de busca pela Verdade. Para Agostinho, a Verdade estava oculta, cifrada, escondida pelos diversos conflitos e experiências mundanas, e suas diversas interpretações. Esta Verdade poderia ser encontrada no exame das Escrituras e tradições cristãs, no legado filosófico e literário pagão, e também no chamado "livro do mundo"[62], o que oferece um significado bastante amplo da perspectiva de Agostinho de que "pertence aos cristãos tudo aquilo o que os pagãos disseram de bom" (*De Doctrina Christiana* II, 41,60).

---

[60] NOVAES, Moacyr. *A legitimação da razão: linguagem e vontade na filosofia agostiniana.* Tese (livre docência). FFLCH-USP. 2011, pp. 28-30.
[61] Idem, ibidem, p. 29.
[62] Idem, ibidem, p. 7.

A elaboração de uma oratória cristã também pode ser compreendida dentro desta concepção de busca pela Verdade: o que o bispo de Hipona fez ao construir seu modelo de oratória foi, justamente, subjugar a retórica clássica e o ideal platônico de orador aos valores cristãos. Como resultante, Agostinho apresenta um modelo de orador descrito como um homem sábio, capaz de falar com uma eloquência simples e natural – isso em contraposição ao ideal platônico de orador filosófico, que estabelecia uma "eloquência subordinada à sabedoria, sem a qual se torna perniciosa, na medida em que visa seduzir"[63]. O bispo, deste modo, articulou o ideal platônico de naturalidade discursiva com a premissa cristã "da Verdade ter-se revelado entre os simples, originando o ideal cristão de pregador humilde com fala simples e natural"[64]. Tal posicionamento pode ser observado no trecho a seguir:

> Em suma, na função de instruir, a eloquência consiste em falar não para tornar agradável o que desagradava, nem para fazer ser cumprido o que repugnava, mas para tornar esclarecido o que estava obscuro (…). Uma vez percebidas as ideias, alimentam-se com prazer da própria verdade. Aí está um traço marcante dos bons espíritos: amar nas palavras a verdade e não as próprias palavras. (*De Doctrina Christiana* IV, 11,26)

Este ideal de pregador cristão também exemplifica a diferença fundamental que existe entre as concepções de sabedoria apresentadas: na tradição clássica, onde se encontram Aristóteles e Cícero, a sabedoria resulta da especulação racional, ao passo que, na concepção agostiniana, a sabedoria advém da erudição acerca da Verdade revelada nas Escrituras (*De Doctrina Christiana* IV, 5,7). Compreende-se, então, que apesar de partilhar da premissa platônica de instrução simples e eloquente, Agostinho inverte a proposta didática platônica com base em sua própria concepção de sabedoria, ao se espelhar no modelo de pregação paulino; em outras palavras, o orador cristão não se baseia no modelo dialético dos diálogos socráticos, mas, espelhando-se em Paulo, deve visar a adesão do ouvinte. Isso significa que, por princípio, sua função ultrapassa a instrução. Como coloca o autor, "o pregador é o que interpreta e ensina as divinas escrituras. Como defensor da fé verdadeira e adversário do erro deve, mediante o discurso, ensinar o bem e refutar o mal" (*De Doctrina Christiana* IV, 4,6). Tem, portanto, uma tripla função: instruir, interpretar e defender a fé.

Em contraste com os modelos de Aristóteles e Cícero, cujo objetivo era a persuasão, o modelo agostiniano visa o esclarecimento da verdade, já que a concebe como o elemento mais persuasivo. Por outro lado, baseado em Cícero[65], o bispo também determina como metas do orador instruir, agradar e convencer. Porém, a particularidade de seu foco torna-se clara quando ressalta o

[63] BAYCER, op. cit., p. 48.
[64] Idem, ibidem, p. 48.
[65] *Orator* 21,69.

fato de que instruir é uma necessidade, enquanto persuadir não o é[66] (*De Doctrina Christiana* IV, 12,28). Das três metas estabelecidas pelo orador, a primeira relaciona-se ao assunto propriamente dito, enquanto as duas outras se relacionam à forma como a questão é apresentada. Então, considerando-se estas funções e metas, o orador sacro tem como objetivo central ser compreendido. É neste sentido que a defesa e uso da fala rústica são entendidos: o valor da mensagem está em seu conteúdo, na compreensão e transmissão deste, enquanto o cuidado com a forma é complementar ou secundário, na medida em que permite à mensagem tocar o espírito do ouvinte mais facilmente e, assim, levá-lo à verdade.

Na oratória proposta por Agostinho todos os assuntos estão vinculados à salvação humana. O uso da técnica e dos estilos de oratória tem função meramente prática, cujo fim é permitir que a mensagem seja compreendida pelo ouvinte. Neste sentido, o bispo aconselha que os estilos sejam combinados da maneira que melhor convierem para os fins desejados, e também de forma a tornarem o conteúdo mais agradável, melhor temperado e, assim, mais palatável ao ouvinte. Este posicionamento demonstra uma inovação por parte de Agostinho ao romper com os preceitos clássicos, que pressupunham uma relação harmônica entre a dignidade das expressões e os assuntos tratados; isto significa que o autor deixou de hierarquizar os estilos empregados segundo seus gêneros, voltando seu foco às aplicações práticas da oratória e a uma concepção da mesma enquanto ferramenta para esclarecer, e não para persuadir.

II.I.3. Principais Argumentos contra os Donatistas

Durante seu bispado, Agostinho teve uma ampla atuação no combate a várias vertentes cristãs e grupos cismáticos que, para ele, não somente ameaçavam a unidade da Igreja como colocavam a própria mensagem de Cristo em risco. Com o intuito de combatê-los, o bispo de Hipona fazia uso da palavra (falada e escrita), assim como de sua vida, como exemplo de conduta cristã. Sua vida e a palavra eram, para Agostinho, instrumentos que não somente perpetuavam a palavra de Cristo, mas que eram também suas armas no combate àqueles que haviam se desviado do "bom caminho", ou mesmo àqueles que tentavam corrompê-lo e destruí-lo. Seu incansável empenho foi abundantemente comentado desde sua própria época, por meio dos escritos de Possídio, até os dias de hoje, em obras de autores como Peter Brown e outros. Em *Vida de Santo Agostinho*, 7,1, Possídio afirma:

---

[66] BAYCER destaca que "desta forma, Agostinho remete a uma tradição cristã que associa a ânsia de persuadir à falsidade, como atesta Tertuliano, ao dizer que 'a verdade persuade ensinando, não ensina persuadindo'" (*Adversus valentinianos* 1,4). BAYCER, op. cit., p. 52.

> Agostinho corajosamente ensinava e pregava, em particular e em público, em casa e na Igreja, a palavra da salvação, contra as heresias existentes na África, especialmente contra os donatistas, maniqueus e pagãos, escrevendo livros e falando de improviso[67].

O combate aos donatistas se fazia necessário para o bispo por dois motivos, principalmente. Em primeiro lugar, com base na norma apostólica estabelecida por Paulo em seus escritos, o autor defende que a atitude correta a ser tomada frente aos donatistas seria a de verificar neles o que havia de correto, partindo disto para corrigir o que foi deturpado, corrompido ou desviado do caminho justo e verdadeiro. Agostinho defende, então, que

> [se] encontramos algo justo, ainda que entre os perversos, procuramos emendar sua perversidade, e de modo algum profanamos aquilo que neles há de justo, a fim de que no próprio homem se corrijam os erros a partir das verdades que possuem, para que a destruição do erro não conduza à destruição da verdade.[68]

Por meio da norma apostólica, o autor compreende que há algo de justo e verdadeiro em todos nós, algo inerente a nossas almas que nos foi dado por Deus no ato da criação, e que consiste em um aspecto da verdade maior, que é Deus, no qual a alma é espelhada. Este algo, em nós ressaltado pelo batismo, nos permite elevar nossa alma até o criador. Por esta concepção, a atitude donatista de re-batizar aqueles que consideravam heréticos ou infiéis desconsideraria o que neles havia de justo e verdadeiro, atitude grave que torna enferma não somente a alma daquele que foi re-batizado, como a daquele que perpetrou o sacramento indevidamente. A enfermidade do qual sofreriam os donatistas seria, para Agostinho, ainda mais severa do que qualquer doença que faça o corpo perecer, já que esta cercearia qualquer possibilidade de salvação da alma, condenando-a eternamente. Neste sentido, os donatistas seriam criminosos por atentar não somente contra suas próprias almas, mas contra as almas daqueles que corromperam e, assim, contra o próprio Deus.

O segundo motivo de Agostinho para combater os donatistas estaria no fato destes terem se desligado da unidade da Igreja, chamando a si e sua Igreja de "verdadeiros", enquanto

---

67 POSSÌDIO. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo, Paulus, 1997.

68 "Si encontramos algo justo aun en los perversos, procuramos enmendar su perversidad, y en modo alguno profanamos lo que hay en ellos de justo, a fin de que en el mismo hombre se corrijan los errores a partir de las verdades que posseen, no sea que la destrucción del error conlleve la destrucción de la verdad." AGOSTINHO de Hipona. *El único bautismo*. In: Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Editora Católica, Madri, 1988, p. 420.

denominavam seus adversários de “falsos cristãos”. Mais uma vez, ao imputarem a seus adversários a alcunha de “falsos”, “infiéis” ou “heréticos”, os donatistas teriam desconsiderado o que há de verdadeiro em seus opositores. Poderiam, consequentemente, ser ditos criminosos também neste sentido, sendo sua constante associação com circunceliões, suas práticas violentas contra católicos, e sua defesa do “suicídio” enquanto martírio somente agravantes que demonstrariam o quão corrompidos estariam os donatistas. A preocupação do bispo de Hipona em combater estes adversários era justificada. O donatismo, que inicialmente aparentava ser um simples cisma local, transformou-se rapidamente em uma doutrina cristã com homilia, sermões e práticas sacramentais próprias. No final do século IV e no início do século V, os donatistas contavam com aproximadamente 430 bispos africanos[69]. Já em 336, enquanto buscavam obter o reconhecimento do Imperador, calculava-se um número de aproximadamente 270 bispos, apesar da repressão imperial[70]. Agostinho tornou-se o maior antagonista dos donatistas, dedicando-se a reverter essa situação e unificar os cristãos mais uma vez.

O acesso à disputa entre estes dois partidos é permitido, principalmente, por um conjunto de sermões, cartas e tratados que Agostinho fez para contrapor-se à doutrina e filosofia donatista. Ao se considerar a frase de Ruth Amossy de que “todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem para si”[71], é fácil entrever como o bispo de Hipona, como qualquer outro autor que tenta convencer seu leitor de determinado ponto de vista, busca legitimar a imagem que almeja construir. Para legitimá-la, é necessário que se invista de uma credibilidade que o autorize, como orador, a tratar do assunto ao qual se refere, garantindo assim o sucesso de sua persuasão. Conforme aponta Sartorelli, esta imagem é forjada no texto e pelo texto, “mas afiançada pela 'honestidade' daquele que fala, e por meio da qual o orador enuncia uma informação e ao mesmo tempo diz: sou isto e não sou aquilo”[72]. A cultura clássica designava a construção desta imagem por *ethos*, termo de dupla natureza que tanto faz referência à construção discursiva quanto à realidade; o *ethos* tem caráter predominantemente moral, refletindo escolhas deliberadas e um conjunto de qualidades inatas do autor, sendo, portanto, construído em uma dinâmica de causa e consequência de escolhas ponderadas que refletem o campo moral do autor (isto é, sua realidade) e que são refletidas no discurso[73].

---

[69] A título de comparação, a Gália contava com 116 nesta mesma época.

[70] HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*. Trad: Álvaro Cunha. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989. pp. 158-159.

[71] AMOSSY, Ruth (org). *Imagem de Si no Discurso. A construção do Ethos.* Trad: Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Editora Contexto, 2005. p. 9.

[72] SARTORELLI, Elaine Cristine. *Estratégia de Construção e Legitimação do Ethos na causa veritatis: Miguel Servet e as Polêmicas Religiosas do Século XVI*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005. p. 21.

[73] Idem, ibidem. pp. 21-22.

II.I.4. *Ethos* retórico: conceito e construção

Aristóteles, em sua obra sobre retórica, afirma que

> damos fé maior e mais prontamente às pessoas justas do que às outras: acerca de todas as coisas geralmente, mas absolutamente naquelas nas quais a certeza exata é impossível e as opiniões estão divididas. (*Rhetorica* 1356 A)[74]

Para o orador fica, portanto, o desafio de construir esta imagem de pessoa justa, que não somente o autorize a falar do assunto, mas que também possa lhe trazer vantagens ou desvantagens frente ao seu interlocutor, tarefa das mais trabalhosas, visto que, segundo Quintiliano, "as virtudes e os vícios do discurso correspondem às virtudes e vícios do orador"[75]. Tem-se, pois, que o uso correto da palavra, seja na escrita ou na forma oral, não implica unicamente em uma adequada utilização dos argumentos ou em mera questão de estilo: trata-se de uma questão de decoro moral. Assim sendo, ainda que Agostinho articulasse o mais lógico e imbatível dos argumentos, se sua conduta não o autorizasse a estar na querela, ou mesmo entrasse em contradição com o que estava dizendo, o bispo seria considerado indigno do debate e mostrado como tal por seus adversários, apoiando-se os últimos em tais contradições para desconstruir seu discurso. Há, portanto, uma dialética entre texto e autor a ser considerada.

O assunto abordado fornece ao autor as instruções de como deve proceder: o locutor é construído pelo texto e tem, neste, seus limites. Há, entretanto, dados anteriores ao texto que podem influenciá-lo; estes, agregados ao locutor, podem levar à aceitação ou rejeição do que está sendo dito, tendo, portanto, caráter ético e moral. Kibédi-Varga afirma que "1. o orador convencerá por argumentos, se, para bem dizer, ele começar por pensar bem; 2. ele agradará pelos seus modos, se, para pensar bem, ele começar por viver bem"[76]. Sartorelli destaca que há uma relação de dependência entre o orador e seu *modus vivendi*: "aquele que vive bem pensa bem e, por conseguinte, argumenta melhor". Dominique Maingueneau[77] defende um posicionamento bastante similar em seus trabalhos. Para ele, um autor deve conferir para si um estatuto pelo qual se legitime

---

[74] ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução por Abel do Nascimento Pena, Paulo Farmhouse Alberto e Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 2005. I, 2, 4, 1356a.

[75] Apud. SARTORELLI, op. cit., p. 23.

[76] Apud. SARTORELLI, op. cit., p. 24.

[77] Apud. AMOSSY, op. cit., p. 17.

a sua fala; o *ethos* de um locutor deverá, ao mesmo tempo, ser formado de um composto entre o próprio locutor e sua legitimidade, em constante processo de construção e desconstrução. Maingueneau relativiza a ligação do *ethos* com o autor real; para ele, o *ethos* construído é restrito à enunciação textual e não tem existência independente de seu papel enunciativo. Neste ponto, o posicionamento de Sartorelli parece ser mais adequado, já que ressalta um vínculo entre o *ethos* e a vida "real" no qual está em jogo a autoridade (ou a autorização) do texto[78].

A credibilidade do autor e a ligação do texto com o real são trabalhados por Halsall[79]; para ele, a autoridade que o autor deve estabelecer não é natural – seria, antes de tudo e por sua natureza, retórica. No entanto, esta autoridade surgiria de uma somatória entre a habilidade discursiva do autor e de sua negociação com o leitor, premissa bastante relevante que ressalta um papel mais ativo do interlocutor frente ao discurso: o ouvinte ou leitor para o qual se havia estabelecido um papel de juiz frente aos dados anteriores trazidos por um autor passa também a continuamente negociar com este autor a credibilidade do texto. Assim, para Agostinho, não basta para um autor ter credibilidade para entrar no debate, ou que seu discurso tenha coerência com sua prática: faz-se necessária a apresentação de uma série de condições morais capazes de demonstrar (por meio do discurso e da conduta) que este autor, enquanto pregador, é ele próprio um exemplo do que prega. É, portanto, de vital importância para a credibilidade do discurso que este seja um exemplo do que está sendo pregado, assim como que o autor seja, ele mesmo, um exemplo do que está sendo dito.

Nestes termos, a necessidade de verossimilhança fica patente, sendo uma das mais destacadas preocupações de Agostinho em seus textos polêmicos. Para Figuinha[80], a preocupação do bispo de Hipona com a imagem e a reputação da Igreja era quase obsessiva, algo que seria facilmente demonstrado pelo seu grande engajamento nas controvérsias religiosas. "Ele tentava evitar a todo custo que os 'hereges', denominados em geral, tivessem motivos para difamar a Igreja Católica"[81]. Para este autor, Agostinho fazia um uso instrumental da figura do monge e do santo monástico em prol do combate aos donatistas e pelagianos. A preocupação de Agostinho era em resguardar a reputação da Igreja e, para tanto, ele necessitava manter intactas a pureza e o prestígio do clero – tarefa complicada, dada a heterogeneidade do clero africano, com origens sociais e níveis de erudição bastante distintos.

Como solução, o bispo de Hipona se apropria da figura do monge para uma dupla função:

---

[78] Apud. SARTORELLI, op. cit., p. 25.

[79] HALSALL, Albert W. *L'art de convaincre: le récit pragmatique, rhétorique, idéologie, propagande.* Toronto: Paratexte, 1988.

[80] FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servo de Deus: monastícismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009.

[81] Idem, ibidem. p. 115.

em primeiro lugar o monge deveria ser o exemplo de cristão, estabelecendo um padrão de conduta a ser seguido pelos fiéis e pelos sacerdotes; a imagem do monge ressaltaria alguns dos aspectos fundamentais que definem o que é ser cristão, como caridade, humildade e piedade, sendo também demonstrado o valor da disciplina e do celibato. Isso encorajava os fiéis e sacerdotes a também cultivarem a disciplina, e os exortava a manter um comportamento moral e eticamente mais correto e mais próximo dos ensinamentos de Cristo. Em segundo lugar, ao cooptar a imagem do monge para si e para sua Igreja, Agostinho conseguiu um poderoso instrumento no combate ao ideário e às práticas donatistas e pelagianistas. No caso do donatismo, o monge e o santo monástico eram utilizados em contraposição à imagem do santo mártir como ideal cristão. Em si, a troca era estratégica para atacar a principal imagem explorada pelos donatistas, visto que eles próprios denominavam sua Igreja como uma "Igreja dos santos" ou "Igreja dos mártires".

Para Figuinha, o uso da figura monástica também traz ganhos pessoais ao próprio Agostinho. Segundo o autor,

> [ao] manter relação próxima e conspícua com ascetas e monges ao longo de sua campanha contra os donatistas e estender uma rígida disciplina monástica a todo seu Clero, Agostinho pôde ser também reconhecido como servo de Deus, ou melhor, como líder dos servos de Deus.[82]

Ocorreria, assim, um processo de "retroalimentação" entre o *ethos* de Agostinho e a imagem monástica, uma vez que o reforço ao prestígio de Agostinho significava um reforço à figura do monge e vice-versa, ambos sendo construídos com o intuito de satisfazer as expectativas dos fiéis em relação à pureza de seus lideres e deslegitimar a causa do cisma donatista. A imagem monástica associava Agostinho a uma pureza semelhante àquela dos monges, colocando-o em uma casta distinta se comparado aos fiéis comuns e, ao mesmo tempo, estabelecendo-o como exemplo a ser seguido pelo clero. "Agostinho e seu novo clero estavam tão intensamente identificados com o monasticismo", prossegue Figuinha, "que [este] se tornou, em certa medida, a base de sua autoridade"[83], o que demonstra haver certo acordo entre o bispo e seus fiéis. Seguindo esta premissa entende-se que Agostinho, por ser um locutor que inspira confiança e supre as demandas de seus fiéis, torna-se bem sucedido na negociação com estes interlocutores, cooptando-os para seu partido. "Trata-se, portanto, novamente, de um acordo firmado entre partes após uma negociação, na qual o

[82] FIGUINHA, op. cit., p. 92.
[83] FIGUINHA, op. cit., p. 92.

avalista é o *ethos* do locutor, ou antes em que o orador apresenta-se a si mesmo como prova a favor de seus argumentos" [84].

O bispo de Hipona, portanto, para ser bem sucedido na construção de seu *ethos* retórico, deve possuir ele mesmo as qualidades e virtudes que recomenda, ou, pelo menos, deve agir de maneira a fazer com que seus interlocutores acreditem que as possui. Para um romano, isto implica em estabelecer uma *fides* entre o autor e seu interlocutor que se baseia em aceitar o que está sendo dito não por seu conteúdo propriamente, mas pela crença do autor no que ele próprio está dizendo. "O ponto principal, entretanto, é não perder de vista que essa credibilidade é construída pela representação que aquele que fala faz de si mesmo no discurso"[85]. A verossimilhança entre um autor e seu discurso apresenta-se como essencial para a boa construção de um *ethos* retórico. Para Cícero, o exemplo de Sócrates se destaca, visto que o caminho mais fácil para a glória e o reconhecimento seria agir conforme a reputação que se almeja possuir[86].

II.I.5. Estratégias de construção e de legitimação do *ethos*

A construção de um *ethos* é estabelecida por um jogo dialético entre dois partidos, disputa na qual uma fala somente pode ser esclarecida por completo em oposição a outra. O interlocutor encontra-se em meio a um cabo de guerra, com ambos os lados tentando cooptá-lo. Para tanto, estes precisam se autolegitimar, assim como deslegitimar seu adversário, sendo neste movimento que, muitas vezes, se faz necessário citá-lo: para se dizer o que é, ou o que não é, precisa-se recorrer ao outro[87]. Este recurso foi amplamente utilizado por Agostinho, quando se dirigia aos donatistas, principalmente em suas refutações, nas quais procurava sempre estabelecer três pontos: primeiramente, buscava demonstrar existirem patamares comuns entre os dois partidos, "há algo no qual concordamos"; em segundo lugar, articulava, de forma resumida, o ponto de vista do adversário a partir do qual se dava a discordância, "os donatistas dizem..." ou "Petiliano diz..."; em terceiro lugar, buscava esclarecer a seus adversários a natureza do erro em que haviam incorrido, para então exortá-los a se corrigirem e a reconhecerem a verdade.

Através do segundo ponto, torna-se possível acessar um pouco do que foi o pensamento donatista, muito embora este seja um acesso que carrega em si toda uma problemática, tendo sido

---

84 SARTORELLI, op. cit., p. 29.
85 Idem, ibidem, p. 31.
86 Cf. CÍCERO. *Dos deveres (De officiis)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, II, 43.
87 SARTORELLI, op. cit., pp. 9-10.

articulado por um adversário que habilidosamente escolheu os trechos das obras donatistas que mais lhe interessavam, por contribuírem para a construção da imagem que pretendia imputar a seus adversários, assim como daquela que almejava outorgar a si próprio. Neste processo, constitui-se um *ethos* "positivo" que está vinculado à "desconstrução (ou destruição) do *ethos* do outro ou à construção de um inteiramente 'negativo'"[88]. No tratado anônimo *Retórica a Herênio*[89] estes dois movimentos são denominados *ab nostra persona* e *ab adversariorum persona*, tendo como fim influenciar os interlocutores para torná-los mais favoráveis ao autor. Os argumentos *ab nostra persona* tem por função ressaltar o *officium*, ou seja, a conduta do orador (ou do defendido) perante aqueles que o julgam. Já os argumentos *ab adversariorum persona* devem forjar uma imagem para o outro, o adversário, trazendo-o para o discurso da maneira que melhor convier ao defendido. Basicamente, o primeiro deve 1) lembrar aos interlocutores quem é o orador ou o defendido; 2) lembrá-los das boas obras feitas pelo orador ou defendido; 3) buscar a simpatia dos interlocutores demonstrando a situação precária na qual se encontra o orador; 4) indicar que o orador deposita suas esperanças nos interlocutores e por eles espera ser ajudado. O tópico *ab adversariorum persona* deve construir um outro oposto, ressaltando os vícios destes adversários.

A fala acerca do adversário deve provocar no interlocutor *odium*, *inuidia* e *contemptio*; já aquela que diz respeito ao orador deve despertar o amor ou a amizade, a compaixão e a emulação. O ato de apontar um vício ou censurar o adversário deve servir para mostrar algo no orador, de maneira que, por contraste, o *ethos* do outro vá se negativando ao mesmo tempo em que se abrilhanta o *ethos* do orador. Para que este movimento se torne efetivo, o discurso simplesmente não basta, pois aquele que fala deve ser dotado de um comportamento "que lhe permita falar de determinada maneira sem que suas próprias atitudes o desautorizem perante o público"[90]. Há uma dialética entre o locutor e seu outro – um jogo de espelhos – que se faz presente no interior do discurso. A construção da imagem de si torna-se, por isso, indissociável da construção da imagem de um outro; em outras palavras, a constituição de um *eu* se define em simetria, ou de maneira paralela, à constituição de um *tu*. Vale lembrar que, principalmente em textos envolvidos em uma polêmica, para se fazer um *eu* basta que alguém tome a palavra, enquanto para que se constitua um *tu* é preciso que um *eu* eleja um outro alguém como *tu*; o *eu* pode construir a si próprio, mas o *tu* precisa ser construído por um outro.

Faz parte, também, da formação de um *ethos* a vinculação feita, por ambas as partes, às autoridades reconhecidas ou de destaque na defesa da fé[91], visto que, uma vez que um lado

[88] Idem, ibidem, p. 9.
[89] CÍCERO. *Retórica a Herênio*. Trad. e introd. de Ana Paula Celestino e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.
[90] SARTORELLI, op. cit., p. 33.
[91] No caso da querela donatista temos constantes referências a Tertuliano, Cipriano, Paulo e João, por exemplo.

identifica a si a figura de uma destas autoridades, imediatamente atribui ao outro os adversários desta figura e tudo o que lhes estiver agregado. Foi o que Agostinho fez ao reafirmar seu apego aos procedimentos de Paulo: o bispo sustentava que, assim como o apóstolo, respeitava a regra apostólica e, assim, respeitava nos pagãos, judeus, hereges e cismáticos o que neles havia de bom e verdadeiro; tinha, entretanto, por dever corrigir o que neles havia de mal e falso[92]. Em sua análise, Agostinho igualava os donatistas aos pagãos, judeus e hereges; para ele, todos estes se haviam desviado do caminho verdadeiro, perdendo-se e pervertendo-se. Assim, pede àqueles que o seguem que, caso encontrem "algo de justo, ainda que entre os perversos, [procurem] emendar sua perversidade, e de modo algum [profanem] aquilo que neles há de justo"[93]; como veremos abaixo, entretanto, há algo de ainda mais sutil na tática do bispo de Hipona.

Uma rápida leitura dos tratados de Agostinho contra os donatistas torna aparente uma curiosa característica: enquanto os donatistas, para lançar uso de um argumento de autoridade, recorrem a Tertuliano, Cipriano e outros autores da tradição, Agostinho faz uso de textos bíblicos (principalmente de Paulo) e, quando cita autores da tradição, geralmente o faz para criticar a interpretação feita pelos donatistas destes autores. Isto coloca o bispo em uma posição privilegiada em relação a seus adversários, por diversos motivos. Primeiramente, esta estratégia evita que Agostinho entre em conflito direto com autores da patrística reconhecidos como autoridades na fé, algo que poderia desviar o foco das questões que estavam sendo tratadas para algo de menor importância; não interessa a ele uma disputa interpretativa sobre as obras de Tertuliano, por exemplo. Somado a isso, o bispo de Hipona se esquiva de reforçar o prestigio destas autoridades, também evitando dilapidar a imagem das mesmas. Em segundo lugar, estabelece para seu leitor uma imagem com dois campos bastante desiguais[94]: de um lado da disputa tem-se os donatistas, seguidores de uma vertente cristã que, para justificar seu ponto de vista, se apóia em exegetas reconhecidos, ou seja, necessita de um intermediário que estabeleça a eles o caminho correto a ser seguido. Do outro lado tem-se Agostinho, líder de uma vertente cristã que, para dar embasamento a sua perspectiva, recorre aos textos feitos pelos apóstolos, autoridades máximas deixadas por Cristo na Terra. O bispo não necessita de um intermediário, pois ele mesmo acessa os textos sagrados; se estabelece, portanto, um patamar de igualdade entre Agostinho e as autoridades invocadas pelos donatistas. Consequentemente, o bispo de Hipona constitui para si a imagem de exegeta e de

---

92 AGOSTINHO. *El unico bautismo*. In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (2º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, Editora Católica, 1988, p. 419.

93 "Siguiendo, pues, nosotros esta norma apostólica, transmitida por nuestros antepasados, si encontramos algo justo aun en los perversos, procuramos enmendar su perversidad, y en modo alguno profanamos lo que hay en ellos de justo, a fin de que en el mismo hombre se corrijan los errores a partir de las verdades que poseen, no sea que la destrucción del error conlleve la destrucción de la verdad." Idem, ibidem, p. 420.

94 Isto pode ser verificado em varias obras, com especial destaque para *El unico bautismo* (já citada anteriormente).

autoridade baseada na fé, semelhante à daqueles a quem recorrem seus adversários.

Durante a construção, legitimação e defesa de seu *ethos,* Agostinho fez uso de diversas imagens presentes no cotidiano tanto de seus adversários como de seus fiéis. Já foi destacado o uso feito da figura do monge; paralelamente a esta, uma das imagens mais recorrentes utilizadas pelo bispo foi a do médico, deveras útil para justificar a ação repressiva imperial contra os donatistas. Para Gonçalves,

> [a] metáfora médica é bastante conveniente para apresentar a ação imperial como um ato de cura, que visa o bem dos perseguidos. Os perseguidores, dessa maneira, são apresentados como aqueles que buscam o bem dos que são perseguidos, pois o que se persegue, insiste Agostinho, são os erros, os crimes, as heresias.[95]

Ao comparar as autoridades imperiais e os católicos a médicos, o bispo de Hipona intenta minar a imagem dos donatistas como mártires que sofrem perseguição. Para ele, os donatistas são enfermos ou rebeldes que precisam de ajuda ou correção. Desta maneira, uma autoridade civil ou um bispo que procura auxiliar a um donatista, mesmo que por imposição, seria comparável a um pai que faz valer a ordem que deve existir em uma casa. Não fazê-lo seria não somente um atentado à ordem, mas à paz que deve reinar no mundo. Segundo este argumento, os donatistas são "movidos pela discórdia, a disciplina aplicada pelo Império cristão é movida pelo amor. No dizer de Agostinho, o amor, que move o coração dos católicos, os faz sofrer profundamente com a perdição dos donatistas. É esse amor, insiste ele, que os motiva a buscar a unidade da Igreja, ainda que pela força"[96]. Há uma distinção a ser feita na maneira como a força é utilizada pelos dois grupos. Para os donatistas, o uso da violência era válido e legítimo como forma de defesa da verdadeira "Igreja dos mártires" contra os *traditores* e seus aliados. Para Agostinho, a violência se justificava por servir a um bem maior: a unidade da Igreja e o bem-estar de todos (a paz).

A mais importante imagem imputada aos donatistas os caracteriza como violentos e irredutíveis extremistas, algo que, como evidenciado pela passagem a seguir, marcou profundamente sua reputação para a posteridade:

> Se os donatistas não tivessem assaltado as casas dos católicos, se não tivessem incendiado

[95] GONÇALVES, José Mario. *Religião e Violência na Africa Romana: Agostinho e os Donatistas*. TESE (Mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009, p. 114.

[96] GONÇALVES, José Mario. Op. cit., p. 114.

> as Igrejas católicas, se não tivessem lançado ao mesmo fogo os santos livros dos católicos, se não tivessem afligido com tratos desumanos os corpos dos católicos, se não tivessem amputado os membros dos católicos e nem lhes arrancado os olhos, se finalmente não tivessem dado morte cruel aos católicos, então poderíamos dizer com toda verdade que só teríamos suportado de vós essa duríssima perseguição: aos vê-los insensatos, desfalecemos; ao vê-los desabilitados, somos presa da debilidade; ao ver que haveis tropeçado, um fogo nos devora; ao vê-los perdidos, choramos. Estes males vossos que os conduzem à perdição eterna são uma perseguição para nós mais amarga que a que causais em nossos corpos, em nossos bens, nas casas e nas basílicas. (*Contra Gaudentium*, 22,25)[97]

Nesta passagem, Agostinho busca sintetizar boa parte das reclamações de seus fiéis quanto aos donatistas, procurando demonstrar que os donatistas, longe de serem os santos ou mártires que alegam ser, também causaram sofrimentos aos católicos. Ao acusá-los de causarem danos às propriedades da Igreja e dos fiéis, os vincula aos circunceliões – o que, por si só, já os relaciona à desordem e ao caos. Ao apontar que os donatistas lançaram ao fogo os livros sagrados dos católicos, Agostinho os iguala, de certa maneira, aos *traditores* que tanto desprezavam, imputando-lhes uma imagem de seres sem caridade e piedade, capazes de atos hediondos, como torturas e amputações, dignos de pessoas insanas. Finalmente, os rotula como assassinos – termo que, para Agostinho, carrega sentido mais profundo, visto que os donatistas não seriam somente assassinos do corpo, mas também da alma. Este trecho demonstra a imagem espelhada que Agostinho pretendia construir: enquanto os donatistas são mostrados como cruéis, violentos e insanos, os católicos são piedosos e sensatos exemplos da "mansidão cristã"; o católico se compadece do donatista, suporta seus excessos e procura ajudá-lo a voltar ao bom caminho.

O bispo de Hipona emprega, ainda, estratégia adicional na construção do *ethos* retórico, uma que se caracteriza pelo ato de mimetizar autores consagrados como autoridades na fé. A imitação dos bons modelos foi algo muito defendido pelo autor, que encontra na técnica um provável limitante para o talento. Para ele, era possível a alguém tornar-se eloquente sem receber noção alguma da arte da oratória; ressalta, porém, que "não conhecemos ninguém que se tenha tornado eloquente, sem ter lido ou escutado os discursos e as pregações dos oradores" (*De Doctrina Christiana* IV, 3,5). No caso do bispo, Paulo foi sua escolha preferencial.

A imitação de autores consagrados ao longo de um texto pode ocorrer, basicamente, de três maneiras: por citação direta ou indireta, através do parafrasear, e pela imitação de estilo. O mimetismo permite ao orador trabalhar com o imaginário comum, presente no cotidiano do fiel

---

[97] Apud. GONÇALVES, José Mario. Op. cit., p. 105.

(seja este erudito ou não) e construído por sucessivas gerações de autores cristãos, imaginário este formado por somatória entre os textos sagrados e a tradição. A aproximação de estilo e o ato de citar passagens consagradas serve ao orador para demonstrar seu domínio das Escrituras e das palavras dos doutores da fé – ou, como quer Agostinho, da "verdadeira sabedoria". Com base em Cícero, o bispo de Hipona sentencia: "a sabedoria sem eloquência foi pouco útil às cidades, mas, em troca, a eloquência sem sabedoria lhes foi frequentemente bastante nociva e nunca útil"[98](*De Doctrina Christiana* IV, 5,7). Quanto à imitação estilística, Agostinho a considera útil para que o pretenso orador entenda alguns pontos básicos: para que a mensagem pretendida chegue ao público com sucesso, um orador deve, em primeiro lugar, entender que é preciso imitar os textos sacros, mas não sua obscuridade. Em segundo lugar, questões difíceis e muito complicadas devem ser deixadas para um público seleto, que tenha "aptidão intelectual que o permita perceber as verdades expostas" (*De Doctrina Christiana* IV, 9,23). Em terceiro, o orador deve falar com clareza, pois cabe a este "procurar sobretudo ser claro e dar a conhecer a verdade a que se visa apresentar" (*De Doctrina Christiana* IV, 10,24). Em quarto e último, é preciso falar com clareza e elegância, pois, como pondera Agostinho, "há certa semelhança entre os que se alimentam e os que aprendem, para evitar o fastio de muitos, é preciso temperar os alimentos, sem os quais não se pode viver" (*De Doctrina Christiana* IV, 11,26).

II.I.6. *Ethos* cristão e *ethos* agostiniano

Sartorelli distingue como uma das bases constituintes da oratória cristã aquilo que denomina como "retórica anti-retórica", mecanismo que estaria presente na tradição cristã desde seus primórdios, tendo sua base nos escritos paulinos (I Coríntios 1,17)[99]. Em Agostinho, esta "retórica anti-retórica" torna-se perceptível no flerte que estabelece com a retórica clássica: o bispo a nega e faz fortes ressalvas a ela, mas usa seus princípios e ensinamentos, reconhecendo nesta arte a capacidade de persuadir, tão necessária ao pregador. O *ethos* discursivo cristão é denominado por Sartorelli como *nuntius causae veritatis*[100] e, por definição, abarca as características oratórias em sua dupla função de referir-se à realidade do orador e seu discurso, assim como de apresentar-se como um espelho do caráter do orador. Por sua essência dialética, estes *ethos* pressupõem um adversário e, portanto, um combate, uma controvérsia. Consequentemente, o uso da retórica visa

[98] Nesta passagem, Agostinho faz citação ao *De inventione* I,1.

[99] "Pois não foi para batizar que Cristo me enviou, mas para anunciar o Evangelho, sem recorrer à sabedoria da linguagem, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo."

[100] SARTORELLI, *op.cit.*, p.4.

gerar adesão onde havia incerteza, sendo que, para obter tal adesão, é preciso fazer juízos de valor. Daí advém, como nos diz Sartorelli,

> a extraordinária importância da apreciação do caráter moral do orador, uma vez que se oferece ao público não apenas ideologias, mas também biografias, num catálogo de crenças que perfaçam a construção de uma identidade por meio de um discurso.[101]

A construção do *ethos* retórico cristão tem sempre em seu horizonte o fato de que somente existe uma única Verdade. Em razão disto, há um certo e um errado, dicotomia que, por sua vez, determina a divisão do mundo entre os partidários do Mal (os hereges) e os campeões do Bem, os advogados de Cristo. Ao se posicionar perante sua causa, o orador determina a veracidade do texto que o legitima e autoriza enquanto tal. A função deste, portanto, é a de levar seu leitor ou ouvinte a se posicionar em favor de ou contra algo. Assim sendo, o *ethos* cristão é formado em meio a uma polemica religiosa, ou seja, por textos polemistas, que se caracterizam por serem

> textos engajados, marcadamente ideológicos, sem qualquer tentativa de imparcialidade. São também propaganda, com seus característicos empregos do 'eu', seus verbos exortativos e imperativos. São, enfim, textos bélicos, e fazem a defesa e o ataque numa guerra que, se é também real, é antes de mais nada ideológica.[102]

Outro ponto a ser destacado quanto a este *ethos* seria sua associação do princípio da verdade platônica com o discurso simples. A simplicidade no discurso é vinculada também à pureza do espírito conforme o preceito evangélico estipulado em Mateus 12,34[103] e em Lucas 6,45[104]. Baycer destaca que, por este aspecto, pode-se entender "a articulação entre a estética discursiva e a ética do orador no decorrer da obra de Agostinho"[105], algo explicitado em passagens como:

> [A] vida do orador será (…) de peso bem maior do que a mais sublime elevação de sua linguagem. Com efeito, quem fala com sabedoria e eloquência, mas vive mal, por certo

[101] Idem, ibidem. p. 68.
[102] Idem, ibidem. p. 69.
[103] Mt 12,34 ("Raça de víboras, como podeis falar coisas boas, se sois maus? Porque a boca fala daquilo de que o coração está cheio").
[104] Lc 6,45 ("O homem bom, do bom tesouro do coração tira o que é bom, mas o mau, de seu mal tira o que é mau; porque a boca fala daquilo de que está cheio o coração").
[105] BAYCER, op. cit., p. 50.

> instrui a muitos, ávidos de aprender, se bem que fique 'inútil para sua própria alma'. (*De Doctrina Christiana* IV, 28,59)

Por este trecho, percebe-se que Agostinho faz uma relação direta entre a vida e a palavra enquanto ferramenta discursiva: a vida reta é, para ele, algo da mais profunda importância. Deve-se destacar, quanto a isto, que Agostinho compreende o orador sacro como aquele que tem a fala inspirada pelo próprio Deus. Assim, pregar é uma missão que lhe foi confiada, sendo aqueles que não demonstram coerência entre suas vidas e os ensinamentos evangélicos comparáveis, para o bispo, a fariseus (*De Doctrina Christiana* IV, 30,62); nas palavras do autor:

> Assim se dá com o ensino da doutrina. Administrada pelo homem, ela não é eficaz a não ser quando Deus é o agente dessa eficácia. Pois ele poderia ter dado o evangelho ao homem sem solicitar o ministério de nenhum homem. (*De Doctrina Christiana* IV, 17,33)

Em diversas passagens do *De Doctrina Christiana,* o bispo de Hipona busca definir o que seria este *ethos* cristão que considera como ideal, terminando por estabelecer como procedimento do orador cristão o ato de interpretar e ensinar as Escrituras de maneira a se tornar um defensor da fé verdadeira e adversário do erro (*De Doctrina Christiana IV,* 4,6). Baycer afirma que o modelo de orador defendido por Agostinho idealiza "um homem sábio, possuidor de uma eloquência simples e natural"[106], cuja função é a de instruir. Então, em um primeiro momento, o orador deve ser capaz de instruir, interpretar e defender a fé. Enquanto paladino da fé, somente pode acreditar na existência de uma única Verdade, que defende com sua palavra e sua vida; ademais, havendo uma única Verdade, não é possível que conceba senão uma única Igreja, à qual pertence. No papel de detentor da verdade tem o dever, determinado pela norma apostólica, de procurar o que há de justo e verdadeiro naqueles que se desviaram do "bom caminho". Por meio deste achado, tem a obrigação de preservar o que há de correto e de corrigir o que há de errado. O orador cristão preserva sua vida reta e, com sua palavra refletindo seus atos, se constitui, em seu discurso e em sua vida, como exemplo para os demais cristãos. Como bom cristão, estuda com afinco os Escritos e os autores consagrados na fé, para, assim, lapidar sua eloquência e se aprofundar na sabedoria cristã. Semelhante ao monge, o orador sacro caracteriza-se pela humildade e pela disciplina; análogo ao médico, posta-se a serviço dos necessitados para curar-lhes a alma; e, como o pai de família, educa para o bom desenvolvimento daqueles que estão sob seus cuidados.

---

[106] Idem, ibidem, p. 48.

Este é o quadro preliminar que se pode formar, resumo do objetivo idealizado pelo bispo de Hipona em suas querelas, por meio das quais intenta provar ao seu leitor que ele próprio, respaldado por sua vertente cristã, é este porta-voz da verdade acima descrito. Ao mesmo tempo, pretende convencer o mesmo leitor de que seus adversários (neste caso os donatistas) constituem a nêmese deste porta-voz da verdade, imputando-lhes a alcunha de "falsos mestres" ou "falsos cristãos".

II.II A historiografia e os diversos donatismos.

A origem do donatismo é controversa para a historiografia, e denota as dificuldades inerentes ao estudo desta dissidência. A narrativa de seu surgimento varia conforme os critérios e os enfoques adotados pelos diversos autores que abordaram o assunto. Seeck, Duchesne, Monceaux, Barnes e outros indicam que o donatismo surgiu entre 306 e 307 d.C.[107], sugerindo que a formação dos partidos envolvidos nesta querela já estaria, então, claramente determinada. W.H.C. Frend e K. Clancy discordam desta data, e apresentam, em contrapartida, 311 e 312 d.C[108] como os anos de surgimento do donatismo; segundo estes últimos, foi somente com a morte de Mensúrio, primaz de Cartago, e a eleição de seu diácono, Ceciliano, para suceder-lhe, que a contenda entre os dois partidos cristãos na África se tornou irreversível, resultando em cisma. A origem e a complexidade dessa disputa têm múltiplas causas que, próximas ou longínquas, culminam no difícil e intrincado início do século IV.

Com o intuito de entender a gênese dos dois partidos envolvidos na contenda, se faz essencial considerarmos Cipriano e as disputas ocorridas na África romana no século III. Cipriano era uma das principais referências donatistas e figura de profunda veneração até mesmo entre seus opositores; para os donatistas, o santo de Cartago era visto como um dos pioneiros no cisma. Durante sua atuação frente ao clero africano, Cipriano teve seguidos enfrentamentos com o bispo de Roma, Estevão I, embates nos quais o bispo cartaginês defendeu posições teológicas e institucionais marcadamente influenciadas por Tertuliano[109]. Em 251, a disputa quanto ao batismo e à possibilidade de aceitação dos fiéis arrependidos dentro da Igreja opôs os dois bispos; este embate ocorreu durante as perseguições religiosas promovidas por Décio entre 249 e 253 – em um momento, portanto, em que o cristianismo sofria grande oposição[110].

---

[107] LANGA, Pedro. "Historia del donatismo". In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, Editora Católica, 1988. p. 6.
[108] Idem, ibidem.
[109] LANGA, Pedro. Op. cit., p. 114.
[110] BROWN, Peter. *Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editora Presença, 1999. p.41.

Para enfrentar a crise gerada pela perseguição de Décio, Estevão I, em 254, posicionou-se de forma favorável à reintegração de bispos transgressores, permitindo que estes mantivessem seus ofícios e atribuições pastorais, também reconhecendo a validade do batismo dos novacianos e de outros hereges. O bispo estabeleceu, assim, uma teologia romana de cunho institucional e cristológico, na qual bastava para a legitimidade do batismo professar a fé e invocar o Nome, estando de acordo com a fórmula ortodoxa da trindade e com a tradição cristã[111]. Tertuliano, em meados de 220, defendera o re-batismo dos hereges para que voltassem à Igreja. Disse o autor:

> Não tenho que reconhecer entre (...) [os heréticos] aquilo que me é um preceito, pois não comungamos um mesmo deus com eles (...): logo não há um único batismo. Como [eles] não detêm [um sacramento] conforme os ritos, possuem algo duvidoso e que não pode ser considerado por não ser possuído: assim, [eles que] nem podem entender [o batismo], não [o] detêm." (Tertuliano, *Do batismo* XV, 2)[112].

Em um concílio cartaginês chefiado por Cipriano em 256, a tese de Tertuliano opôs o bispo de Cartago a Estevão I, e do embate entre eles surgiu um dos princípios da teologia romana: *"nihil innouetur nisi quod traditum est"*[113]. Para Langa, trata-se, no fundo, do "contraste entre uma teología cristológica (romana) e outra eclesiológica (africana)".[114] Assim sendo, o posicionamento defendido por Cipriano e, posteriormente, pelos donatistas em sua teoria do re-batismo, deu continuidade a uma tradição e a uma teologia africanas, que remetem aos primórdios do século III.

Voltando à contenda em seu culminar, a consagração de Ceciliano foi rejeitada pelo bispo Segundo com base no chamado sacramentalismo carismático africano[115], uma doutrina que já havia sido taxativamente rejeitada por Estevão I. Segundo alegou que o rito seria inválido por ter sido feito pelo bispo Félix, um "*traditor*" que renegara a palavra durante a perseguição de Diocleciano. Por isso, ele ordenou Majorino bispo de Cartago; este, após a morte de Segundo, foi substituído por Donato, figura que acabou por dar nome ao movimento[116]. No entendimento dos futuros donatistas, os pecadores não pertenciam e não poderiam pertencer à Igreja; desta forma, seriam inválidos todos

---

[111] LANGA, Pedro. Op. cit., p. 115.

[112] Apud LANGA, Pedro. Op. cit., p. 115. *"... nec baptismus unus, quia non idem; quem cum rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari quod non habetur; ita nec possunt accipere, qui non habent"* (Tertuliano, *Do batismo* XV, 2)

[113] Apud LANGA, Pedro. Op. cit., p. 115.

[114] LANGA, Pedro. Op. cit., p. 115: "...el contraste de una teologia cristológica (romana) y otra eclesiológica (africana)." Langa compreende como "teologia cristológica" aquela que se centra na figura de Cristo, partindo deste para legitimar o credo e os sacramentos, ao passo que "teologia eclesiológica" seria aquela que se baseia na pureza da Igreja ou no sacerdote que a representa para legitimar seu credo e seus sacramentos.

[115] Idem, ibidem. Além de MULAGO, V., *Simbolismo religioso africano: estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano*. Madri, BAC, 1979.

[116] Idem, ibidem.

os sacramentos realizados fora dela, ou por aqueles que não tivessem o direito de pertencer à mesma. Chamando a si mesmos de "puros", os seguidores de Donato perseguiram e expulsaram bispos, padres e fiéis "pecadores" de suas paróquias, anulando seus batizados e sacramentos. O fanatismo donatista foi provavelmente o aspecto mais notório desta heresia: suas igrejas eram apresentadas em alguns casos como verdadeiras "cidadelas armadas", e seus seguidores, se dizendo "combatentes de Deus" e munidos de bastões entalhados com inscrições bíblicas, atacavam os católicos, proclamando a ditadura dos puros[117].

O pressuposto de toda a discussão sobre o batismo e a validade sacramental estava na lógica paulina e na relação que esta faz entre o Espírito Santo, a Igreja e o Batismo[118], tendo a tese de Paulo sido levada às últimas consequências pelos donatistas em seus esforços para estabelecer a verdadeira Igreja de Cristo. Para fazer frente aos dissidentes, Agostinho tinha que se confortar com esta concepção sacramental, bastante enraizada na África e detentora de sólida base bíblica. Segundo seu caráter agregador e sintetizador, Agostinho propôs associar a tradição cristocêntrica romana à eclesiocêntrica africana, buscando abrandar os excessos do fervor paulino e ciprianista, ressaltando a caridade cristã e o apelo pela unidade da Igreja[119]. Seu objetivo era, em primeiro lugar, demonstrar que a igreja donatista não era a verdadeira Igreja de Cristo; em segundo lugar, que a verdadeira Igreja não era outra senão a igreja romana[120]. Para demonstrar que haveria uma única Igreja de Cristo, Agostinho se valeu da mesma tese de Paulo utilizada pelos donatistas, relacionando Deus, a Igreja e o Batismo. O bispo de Hipona qualifica o segundo membro por meio de uma diferenciação entre a Igreja que é (*ecclesia qualis nunc est*) e a Igreja que será (*qualis tunc erit*)[121], distinção que expressa a dicotomia entre a cidade terrena e a cidade divina, apresentada no *Civitas Dei*.

Para Agostinho é Cristo, através do Espírito Santo, quem realiza a santificação do fiel e o sacramento do batismo. Por conseguinte, conclui que os sacramentos independem do sacerdote, de seus méritos pessoais enquanto cristão, e de seus possíveis pecados. Assim sendo, considerando que a eficácia dos sacramentos provém de Cristo através do Espírito Santo, mesmo que um ministério seja ocupado por alguém indigno dessa atribuição a validade dos sacramentos estaria assegurada[122]. Vale lembrar que, no entendimento dos donatistas, os pecadores não pertenceriam e não poderiam pertencer à Igreja, sendo inválidos todos os sacramentos ministrados por eles; assim, o argumento

---

[117] Apud LANGA, Pedro. Op. cit., p. 115.
[118] Carta aos Coríntios I e II.
[119] AGOSTINHO de Hipona. *Baptism, Against the Donatists*. In: Nicene and post-Nicene Fathers, vol. 4, ed. Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1994. Livros I e II, pp. 411-435.
[120] Idem, ibidem.
[121] LANGA, Pedro. Op. cit., pp. 131-133.
[122] LANGA, Pedro. Op. cit., pp. 149-151.

de Agostinho atacava o cerne da justificativa dos donatistas para o cisma. Haveria, assim, relação inextricável entre

> *potestas* e *ministerium*, assim como entre o sacramento e a virtude do sacramento, porque se é Cristo quem batiza, é bom recordar que o faz, definitivamente, no Espírito Santo, e por meio do mesmo, o que supõe o implícito acréscimo das teses referentes à Columba, *Caritas* e *Unitas*.[123]

O bispo de Hipona dedicou boa parte de seus sermões a criticar o donatismo e a estabelecer patamares comuns que permitissem o entendimento mútuo[124], recusando-se a aceitar a substituição precipitada, perpetrada por seus adversários, do julgamento de Deus pelo deles próprios. Para Agostinho, os donatistas se esqueciam de que também eles seriam julgados como pecadores e réus, assim como todos os homens; estariam errados, então, ao se colocarem como juízes e carrascos de seus adversários. Essa era uma tarefa de convencimento das mais árduas, visto que os donatistas contavam com pouco mais da metade dos convertidos cristãos da África, tinham líderes habilidosos e, por mais de meio século, beneficiaram-se da falta de lideranças católicas africanas que se contrapusessem a eles[125].

As disputas doutrinárias se arrastaram por quase um século através de diversos concílios regionais e gerais, intervenções imperiais, exílios e perseguições, tanto de católicos quanto de donatistas. Finalmente, em 410, foi convocado, por meio de um edito imperial, um novo e supostamente definitivo concílio, a ser presidido por Marcelino, um alto dignitário da chancelaria imperial; tal concílio teria Cartago como cidade anfitriã[126]. Houve demonstrações de força de ambas as partes antes mesmo da abertura dos encontros, destacando-se, em especial, a procissão donatista de 18 de maio de 411, que contou com o impressionante número de 300 bispos e visava, sobretudo, convencer a massa de indecisos da cidade a apoiá-los. Com o início dos trabalhos, as coisas não ficaram mais fáceis: as acusações mútuas obrigaram Marcelino a ordenar a verificação da veracidade de todos os bispos, católicos e donatistas, o que ficou conhecido como jornada de junho, na qual foram verificadas as identidades e as consagrações de 500 a 600 bispos[127]. O confronto dos católicos de Agostinho com os donatistas de Petiliano foi intenso. A natureza da verdadeira Igreja foi discutida, e um dossiê, cuidadosamente montado pelos católicos, decidiu a matéria a favor da

---

[123] "…*potestas* y *ministerium*, así como entre sacramento y virtud del sacramento, porque si Cristo es quien bautiza, bueno será recordar que lo hace, en definitiva, en y por el Espíritu Santo, lo que supone la implícita añadidura de las tesis referentes a la Columba, la *Caritas* y la *Unitas*." LANGA, Pedro. Op. cit., p. 149.
[124] Idem, ibidem.
[125] Idem, pp. 232-234.
[126] Idem, p. 240.
[127] Idem, p. 242.

vertente de Agostinho. Os donatistas foram derrotados. Ceciliano leu a sentença, pronunciando-se categoricamente: "Que o erro, uma vez desmascarado, incline-se diante da verdade que se manifestou"[128]. Hamman, contudo, acrescenta que "a vitória de Agostinho e da verdade nem por isso iria pôr fim ao donatismo, nem dar aos cristãos a unidade na paz"[129]. Cabe lembrar que a questão donatista não foi resolvida de pronto, apesar do veredicto conciliar, dos esforços imperiais e dos bispos católicos pela unidade e pela paz. Assim, como o arianismo, o problema do donatismo foi resolvido apenas séculos depois, em parte pela invasão vândala e definitivamente pela conquista muçulmana.

II.II.2. Gibbon e o donatismo enquanto questão política.

The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, obra clássica de Edward Gibbon, expressa características próprias de sua época, como uma minuciosa análise histórico-política, episódica e personalista, com o objetivo de encontrar as possíveis causas do declínio e da queda do império romano. A obra foi considerada um dos marcos da historiografia, sendo, por vezes, vista como uma das primeiras a carregar características da história contemporânea. Foi publicada originalmente em seis volumes, de 1776 até 1788, tendo suas explicações dos acontecimentos históricos baseadas em aspectos sociais, culturais e políticos. Quando originalmente publicado o estudo de Gibbon causou considerável controvérsia, algo em muito devido ao ceticismo crítico bastante presente na narrativa do autor. Gibbon não rejeita por completo a contribuição histórica do plano divino, mas, se empreende amplo esforço na descrição do cristianismo e de seus primórdios, demonstra também uma profunda preocupação pela precisão histórica e seus detalhes (o que o faz criticar seguidamente os cristãos da antiguidade). O foco desta obra é prioritariamente político, adentrando outras áreas quando estas se mostram indispensáveis para justificar um determinado episódio, ou mesmo a ação de uma personagem. Gibbon concentrou-se, de maneira geral, nas grandes figuras, nos grandes nomes que movimentaram a política e a administração do Império, tomando-os como síntese do momento ou do grupo a ser explorado. O cristianismo é abordado à medida que influencia as políticas do Estado romano, sendo, portanto, inicialmente de importância secundária para, progressivamente, tornar-se protagonista, principalmente quando o autor passa a abordar os séculos IV e V. Para Gibbon, foi Constantino e seus descendentes que alçaram o cristianismo para este protagonismo[130]. Através dos imperadores, as igrejas cristãs

[128] Idem, Ibidem, p. 245.
[129] Idem, Ibidem, p. 245.
[130] O papel de Constantino tem sido tema de recorrente debate na historiografia; neste, podemos destacar LANGA, Pedro, "Historia del donatismo", In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, Editora Católica, 1988, pp. 5-155; PRODI, Paolo, *Uma História da Justiça*, São

ganharam uniformidade, incorporaram-se ao Estado e passaram a influenciar a política e a administração; Constantino, porém, tem especial destaque:

> O grato aplauso do clero consagrou a memória do príncipe que foi indulgente com suas paixões, e que promoveu seus interesses. Constantino lhes deu segurança, riqueza, honrarias e vingança: e o apoio à fé ortodoxa era considerado como o dever mais sagrado e importante do magistrado civil.[131].

Gibbon apresenta o imperador de maneira complexa: ao mesmo tempo em que toma para si a tarefa de identificar e punir os grupos por ele considerados como heréticos, Constantino também desconfiava da imparcialidade de seus conselheiros eclesiásticos para julgar os méritos da fé[132]. O autor considera que o imperador tinha uma visão bastante clara da necessidade de uma ortodoxia comum a todo o cristianismo, sendo que a tarefa de estabelecer este credo comum passa a pautar não somente as ações deste imperador, mas as de todos os seus sucessores. Em virtude desta percepção, Gibbon elege duas dissidências religiosas como centrais para a análise do quarto século cristão: o arianismo e o donatismo. Estas duas vertentes são tratadas de forma bastante díspar; o arianismo tem visivelmente maior destaque e maior importância, uma vez que a existência dos seguidores de Ário foi considerada algo mais sério, de maior periculosidade para o Império e para o próprio cristianismo. O arianismo foi, dentre as heresias trinitárias, um protagonista inconteste e, como tal, colocava em debate as pessoas da trindade, em especial a concepção da figura de Cristo; seria, portanto, uma ameaça ao cristianismo em si. Frente a isso, Gibbon se viu obrigado a adentrar questões teológicas, tomando-as por base em sua análise do arianismo. Curiosamente, estas mesmas questões teológicas são apontadas como a causa da ambiguidade de Constantino frente aos arianos, ora os perseguindo, ora os privilegiando; nas palavras do autor:

> O crédulo monarca, pouco habilidoso nos estratagemas do embate teológico, poderia ser

---

Paulo, Martins Fontes, 2005 (Coleção Justiça e Direito); VEYNE, Paul, *Quando nosso mundo se tornou cristão*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010; e LOT, Ferdinand, *O fim do mundo antigo e o princípio da idade média*, Lisboa, 1985.

[131] "The grateful applause of the clergy has consecrated the memory of the prince who indulge their passions and promoted their interest. Contantine gave them security, wealth, honours, and revenge: and the support of the orthodox faith was considered as the most sacred and important duty of the civil magistrate." GIBBON, Edward. *The history of the decline and fall of Roman Empire*. Volume the second. Reprint of the 1781 edition. London: Routledge/Thoemmes Press, 1997. p. 231.

[132] Para Gibbon, a atitude de Constantino para com os maniqueus é prova desta desconfiança. O imperador, antes de condená-los, resolve "conduzir uma investigação rigorosa quanto à natureza de seus princípios religiosos. Como se desconfiasse da imparcialidade de seus conselheiros eclesiásticos, esta tarefa delicada foi confiada a um magistrado civil." ("Before he condemned the Manichæans and their kindred sects, he resolved to make an accurate inquiry into the nature of their religious principles. As if he distrusted the impartiality of his ecclesiastical counselors, this delicate commission was entrusted to a civil magistrate."). Gibbon, op. cit., p. 232.

> enganado pelas modestas e enganosas declarações dos hereges, cujos sentimentos ele nunca compreendeu perfeitamente.[133]

O donatismo recebe tratamento completamente diferente, visto que não exige uma percepção filosófico-teológica como o arianismo. A dissidência donatista derivaria, segundo o autor, de uma questão política, uma disputa sobre a eleição do bispo de Cartago na qual ocorreu a posse de dois bispos, cada um representando seu determinado partido e sua concepção dentro do cristianismo africano. Tratando-se de algo eminentemente político, o donatismo tem em Constantino o seu principal protagonista: o imperador é considerado fator determinante tanto na condenação da dissidência como na irremediável separação entre católicos e donatistas. Para o autor, a diferença entre o donatismo e o arianismo poderia ser definida da seguinte maneira:

> A cisma dos donatistas estava confinada à África; já a controvérsia trinitária, transgressão de natureza mais dissuasiva, havia progressivamente invadido o mundo cristão em todas as suas partes. A primeira das querelas se dera acidentalmente, ocasionada pelo abuso da liberdade; a segunda era discussão abstrusa e misteriosa, derivada do abuso da filosofia.[134]

Mesmo relegando o donatismo a um honroso segundo plano, a obra de Gibbon traz evidente relevância para o tema. Sua importância se evidencia exatamente na capacidade do autor em sintetizar as principais características da dissidência que irão ser abordadas pela historiografia que lhe foi posterior, isto tanto para a defesa destas como para seu questionamento. A primeira característica a ser observada seria o que autor denomina "inflexível zelo pela liberdade e fanatismo"[135]. Este zelo acarreta uma irrevogável separação dos donatistas, não somente dos outros cristãos africanos, mas de todas as outras vertentes cristãs. Os donatistas, únicos a preservar verdadeiramente os ensinamentos de Cristo, deveriam se manter puros e, portanto, distantes daqueles que foram corrompidos e se desviaram da palavra. Entretanto, há uma outra consequência desta postura, que é o fato de que levava os donatistas a negar integralmente os outros cristãos e a enxergá-los como inimigos; tal postura, fanática, violenta e caricata, foi enormemente explorada pelos estudos sobre o donatismo, e exemplarmente demonstrada no trecho a seguir sobre a tomada

---

[133] "The credulous monarch, unskilled in the stratagems of theological warfare, might be deceived by the modest and specious professions of the heretics, whose sentiments he never perfectly understood." GIBBON, op. cit., p. 263.

[134] "The schism of Donatists was confined to Africa: the more dissuasive mischief of Trinitarian controversy successively penetrated into every part of the Christian world. The former was an accidental quarrel, occasioned by the abuse of freedom; the latter was a high and mysterious argument, derived from the abuse of philosophy." GIBBON, op. cit., p. 237.

[135] "The inflexible zeal of freedom and fanaticism animated the Donatists to refuse obedience to the usurpers, whose election they disputed, and whose spiritual powers they denied. Excluded from civil and religious communion of mankind, they boldly excommunicated the rest of mankind, who had embraced the impious party of Caecilian, and the Traditors, from whom he derived his pretend ordination". GIBBON, op. cit., p. 235.

de posse dos donatistas de uma igreja anteriormente católica:

> Eles lavaram o pavimento, rasparam as paredes, queimaram o altar, que era comumente construído em Madeira, derreteram o prato consagrado, e lançaram o pão e o vinho da Santa Eucaristia aos cães, com toda a ignomínia possível que pudesse provocar e perpetuar a animosidade entre as facções religiosas.[136]

Gibbon credita diretamente a esta característica o cisma ocorrido dentro do donatismo; seria, segundo o autor, obra de um "espírito invisível" que, de forma irônica, fez com que os próprios cismáticos sofressem um cisma interno[137]. A segunda característica seria uma evidente e indissolúvel associação entre os donatistas e os circunceliões, na qual os últimos se configurariam como um braço armado da dissidência. Estes bandos vagantes seriam fanáticos donatistas extremamente violentos, pessoas rudes com um desejo insaciável de vingar os santos mártires da causa donatista. Os circunceliões seriam capazes dos atos mais hediondos, de práticas que iriam desde o assassinato de católicos e a tortura de clérigos adversários com requintes de crueldade, até o enfrentamento aberto de destacamentos romanos que tentavam controlá-los e reprimi-los[138].

A terceira característica, talvez a mais caricata delas, seria a questão do martírio. Como Gibbon coloca, "[muitos] destes fanáticos eram imbuídos de horror à vida, e do desejo por martírio"[139]. O martírio, tanto para o autor como na historiografia que se segue, é parte integrante e inalienável da definição de donatismo, elemento de divergência e diferenciação para com os católicos, tão determinante do cisma quanto a querela sobre a validade dos sacramentos e o batismo. Em torno do martírio se encontram a maior parte das histórias utilizadas para caracterizar o aspecto fanático, por meio das quais se exaltava a insensatez e a irracionalidade dos donatistas. Algumas destas histórias, presentes nos textos de Optato de Milevo e Agostinho de Hipona[140], tornaram-se extremamente recorrentes na historiografia. Cabe destacar, brevemente, duas delas:

> Eles frequentemente paravam viajantes nas rodovias públicas e os obrigavam a lhes martirizar, isto por meio da promessa de recompensa, se consentissem, e por meio da

---

[136] "They washed the pavement, scraped the walls, burnt the altar, which was commonly of wood, melted the consecrated plate, and cast the Holy Eucharist to the dogs, with every circumstance of ignominy which could provoke and perpetuate the animosity of religious factions". GIBBON, op. cit., p. 236.

[137] GIBBON, op. cit., p. 236.

[138] GIBBON, op. cit., pp. 301-303.

[139] "Many of these fanatics were possessed with the horror of life, and the desire of martyrdom…". GIBBON, op. cit., p. 303.

[140] Estes dois autores constituem as fontes de Gibbon para o tema. O autor, mesmo compartilhando de boa parte das opiniões dos dois bispos quanto aos donatistas, os critica por seus exageros e sua parcialidade. GIBBON, op. cit., p. 304.

> ameaça de morte instantânea, caso se recusassem à realização de favor tão singular.[141]
>
> Quando careciam de quaisquer outros recursos, anunciavam o dia no qual, em presença de seus amigos e irmãos religiosos, lançar-se-iam de cabeça de algum rochedo elevado.[142]

Outras questões, profundamente relevantes ao tema também estão presentes na obra do autor, embora não com o mesmo destaque. Gibbon chega a citar a prática do re-batismo, o questionamento da validade dos sacramentos e a disputa, de ambos os lados, pelo reconhecimento de sua vertente particular como a verdadeira representante do caminho de Cristo. Estes pontos acabam desaparecendo no interior da concepção do autor de que o donatismo seria uma querela política e, portanto, que a dissidência e suas ponderações doutrinais deveriam ser também tratadas segundo esta ótica.

II.II.3. O Donatismo e as análises sociológicas.

Dentre as diversas abordagens propostas para o donatismo, a vertente sociológica ganhou destaque significativo. Os trabalhos de Frend[143] tiveram especial relevância nessa vertente, tornando-se referência e, entre os anos 50 e 80, fixando uma perspectiva hegemônica que ainda hoje é influente na historiografia. Como Gibbon, Frend recorre principalmente aos escritos de Optato e Agostinho, centrando-se preferencialmente nos aspectos políticos e sociais da querela. A principal diferença entre Gibbon e Frend está na chave de leitura empregada por cada um dos autores: Frend, partindo de uma perspectiva sociológica, não compreende o donatismo como embate entre duas vertentes políticas, como fazia Gibbon, mas como disputa entre grupos sociais. A obra de Frend conta com uma firme base histórica, secular e eclesiológica. Ela realiza, a fundo, uma pesquisa da geografia, da economia e da distribuição social no norte da África (levando em conta, inclusive, achados arqueológicos), sendo este, muito provavelmente, o trabalho mais completo realizado sobre a temática até então. Frend, por um lado, ajuda a sedimentar uma série de posições presentes na historiografia, reafirmando o *ethos* retórico construído por Optato e Agostinho para os donatistas; por outro, estabelece as conotações de um cristianismo africano muito particular, praticamente fechado em uma realidade descolada do resto da cristandade. Diferentemente de outras regiões, as

[141] "They frequently stopped travelers on the public highways, and obliged them to inflict the stroke of martyrdom, by the promise of reward, if they consented, and by the threat of instant death, if they refused to grant so very singular a favor". GIBBON, op. cit., p. 303.
[142] "When they were disappointed of every other resource, they announced the day on which, in the presence of their friends and brethren, they should cast themselves headlong from some lofty rock". Idem, ibidem, p. 303.
[143] FREND, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 2003. FREND, W. H. C. *The Rise of Christianity.* Filadélfia: Fortress Press, 1984. FREND, W. H. C. *The Early Church*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

disputas no norte da África tinham pouca importância do ponto de vista eclesiológico ou teológico. Segundo Frend,

> [as] questões que os separavam eram questões de vontade e ponto-de-vista, e não doutrinárias ou filosóficas. Era a natureza da Igreja como uma sociedade e seu relacionamento com o mundo, e não as crenças específicas que abarcava, que formavam o cerne da controvérsia.[144]

O autor foca sua análise nas diferenças entre as duas vertentes, buscando, através disto, elucidar de que forma uma controvérsia sem implicações doutrinárias, na qual ocorreram frequentes tentativas de conciliação, pôde dividir os cristãos da África por mais de um século. A disputa entre os dois grupos teria sido centrada, segundo Frend, na aceitação ou recusa da ligação do cristianismo com a autoridade romana. Em outras palavras, tem-se, de um lado, uma vertente que aceita a intervenção do Estado romano e torna-se cada vez mais dependente deste e de seu suporte material para resolver questões eclesiásticas; de outro, encontrar-se-ia uma vertente com profundas raízes no cristianismo africano, que não aceita a intervenção romana e se opõe a ela, buscando resistir à dominação e à opressão. Neste sentido, o donatismo se caracterizaria como um movimento de cunho "nacionalista", de oposição política e social ao Estado romano.

> Era este o verdadeiro cerne da controvérsia. No limite, as diferenças entre donatistas e católicos tinham por base as relações entre a Igreja e a sociedade, entre a Cristandade e o Império Romano. As duas comunidades respondiam de forma contrária. Em primeiro lugar, a atitude da Igreja Católica para com o Império Romano foi modificada depois de 312, enquanto os donatistas mantinham a relação antitética pregada por Tertuliano e Cipriano. Em segundo lugar, e em parte como consequência disto, as perspectivas das duas Igrejas no que competia a questões sociais tornaram-se progressivamente mais opostas com o desenrolar do quarto século.[145]

A diferença estaria, portanto, no fato de os católicos terem aceitado as mudanças advindas da integração da Igreja com a estrutura estatal romana, assimilando valores típicos da cultura

---

[144] "The questions that separated them were those of will and outlook, not doctrine and philosophy. It was the nature of the Church as a society and its relationship to the world rather than its distinctive beliefs that formed the heart of the controversy". FREND, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 2003. p. 317.

[145] "This was the real heart of the controversy. In the last resort the differences between Donatist and Catholic turned on the relations between Church and society, between Christianity and the Roman Empire. The two communities provided contrary answers. First, the attitude of Catholic Church to the Roman Empire was modified after 312, while the Donatists retained the antithesis preached by Tertullian and Cyprian. Secondly, partly as a result of this, the outlooks of the two Churches on social questions became progressively more opposed as the fourth century wore on". Idem, ibidem, p. 325.

clássica, enquanto os donatistas não. Os dissidentes preferiram manter as características intrínsecas ao cristianismo africano, à tradição cristã construída por Tertuliano e Cipriano, o que progressivamente transformou o donatismo em uma forma de resistência à interferência político-cultural romana no cristianismo. Tal transformação, por sua vez, fez com que o donatismo se constituísse em uma forma de cristianismo da população campesina e berbere, oprimida por uma elite católica romanizada e pelo próprio Estado romano. Brisson[146] explora justamente este aspecto; o faz, todavia, de uma perspectiva econômico-social, relacionando o surgimento da controvérsia à fidelidade dos cristãos ao cristianismo africano estabelecido anteriormente à interferência de Constantino e, por consequência desta, à sua recusa em aceitar o ônus do estatuto de igreja oficial dado pelo Imperador.

A noção do donatismo enquanto uma forma religiosa particular da África romana, defendida por Frend, foi muito explorada por Frazão. Como define a autora:

> O Magrebe (…) tornou-se o baluarte de uma dissensão exclusivamente africana, a qual, surgida em Cartago e na Numídia, resistiu com violência, ou melhor, com fanatismo às intervenções periódicas do poder secular, às repressões por vezes violentas, antepondo inclusive a morte à submissão. (…) O donatismo constituiu-se, sem dúvida, na forma mais notável de oposição indígena ao poder romano.[147]

De maneira esquemática, sob este ponto de vista, temos uma contraposição entre uma camada dominante, cristianizada, latinizada e romanizada, e uma população pobre e média, adepta de uma religiosidade com características fenícias ou indígenas, de fala berbere ou púnica, que mantinha de maneira zelosa os costumes de seus ancestrais. A dominação romana se estabelecia em uma somatória entre esta Igreja que adentrou o aparato estatal e uma aristocracia rural, para a qual tal aparato estatal funcionava como suporte e, ao mesmo tempo, como agente legitimador desta Igreja. A ênfase neste tipo de análise encontra-se nos aspectos não religiosos da querela, levando em consideração, primeiramente, as três primeiras décadas do século IV e, de maneira secundária, as duas primeiras décadas do século V. A abordagem concentra-se, deste modo, em períodos em que ocorrem abertamente conflitos, tanto entre donatistas e católicos quanto entre donatistas e o Estado romano. Consequentemente, o papel dos Imperadores e o aspecto mais beligerante e fanático do donatismo são ressaltados; o Imperador Constantino é, aqui, seguidamente caracterizado como uma figura dúbia, incapaz de resolver plenamente a questão, e cuja intervenção acaba por tornar

[146] BRISSON, J.-P., *Autonomisme et christianisme dans, l´África romaine de Septime Sévère à l´invasion vandale*. Paris: E. De Boccard, 1958.
[147] FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O Donatismo e os Circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo, USP, 1976, pp. 9-10.

definitiva a separação entre as duas vertentes existentes no cristianismo africano desde o século III. Para Frazão,

> até o fim de seu reinado, Constantino demonstrará uma espécie de repulsa em se envolver nos assuntos da África cristã. Compreendia pouco suas querelas, considerando-as absurdas, daí intervir sempre contrariado, na esperança de restabelecer um pouco de ordem nas províncias romanas em solo africano. Daí, talvez, as hesitações e contradições de sua política.[148]

Para ressaltar o aspecto beligerante e fanático do donatismo, a ligação da dissidência com os circunceliões ganha primazia e destaque: os bispos donatistas são acusados de favorecer estes grupos errantes em prol da cooptação das populações berberes para sua vertente; em troca deste favorecimento, os circunceliões, por sua vez, encarregar-se-iam da defesa das igrejas donatistas e se tornariam os soldados de Cristo na luta contra as forças malignas. Dada a suposta estreita colaboração entre os sacerdotes donatistas e os bandos circunceliões, poder-se-ia questionar se não eram, na verdade, os próprios sacerdotes donatistas que chefiavam estes errantes. Para embasar esta hipótese, o exemplo do bispo donatista Optato de Tumugadi na Numídia quase sempre vem à tona: ocorreram duas revoltas contra a dominação romana na qual houve uma destacada participação dos donatistas, comandadas pelos irmãos Firmo e Gildo, em 372 e 397 respectivamente, e ambas contaram com o apoio do bispo donatista e dos circunceliões. Este apoio foi largamente usado na propaganda anti-donatista à época de Agostinho; com o progressivo aumento da violência entre os dois grupos, entretanto, os católicos se vêem obrigados a recorrer de forma cada vez mais constante às autoridades civis, o que marca uma clara transição do discurso conciliatório, de teor religioso, para uma argumentação de caráter legalista, como se pode verificar nos escritos do bispo de Hipona.

Em suma, do ponto de vista sociológico, o donatismo é caracterizado como um canal de expressão pelo qual a população de pobres livres demonstrava seu descontentamento em relação à sua situação econômica e política, assim como protestava contra o novo período cristão iniciado por Constantino. Na opinião de Frangiotti:

> Na verdade, percebe-se que, por detrás destas discussões religiosas, há muitos elementos que vêm à tona rescaldados ao longo dos séculos de competições políticas, disputas por supremacia do poder, repressões econômicas. (…) As discussões teológicas têm de ser lidas na ótica da disputa pela prática do poder. As questões metafísicas, intradivinas, recebem

[148] Idem, ibidem, p. 128.

> tratamento político e são resolvidas, aqui na terra, quase sempre pelo emprego da violência.[149]

II.II.4. O conceito de violência na querela donatista.

A violência foi uma das temáticas mais recorrentes no confronto entre católicos e donatistas, sendo peça fundamental no processo de deslegitimação e criminalização do adversário para ambas as vertentes. Acusações de ações violentas, assassinatos e torturas fizeram parte da argumentação de Optato, Agostinho, Possídio e inúmeros outros autores. Em contrapartida, a vertente do bispo de Hipona também era acusada de fazer uso da violência para outorgar seu ponto de vista sobre seus opositores. Como afirma Gaddis:

> Um utilizava a violência para dividir, enquanto o outro a empregava para unir. O conflito entre o extremismo e o centrismo era, em sua raiz, um embate entre diferentes concepções de comunidade religiosa e política, uma valorizando a pureza enquanto a outra privilegiava a união.[150]

A historiografia que se dedicou a analisar a questão da violência empreendeu todo um debate sobre o uso legítimo da força. Em alguns estudos, cabe destacar, a violência é tomada como uma das características essenciais da tradição simbólica judaico-cristã. Para Magalhães, por exemplo, há no cristianismo um claro fascínio pela violência, o qual se manifestaria desde a concepção de um Deus único que sacrifica seu filho, até a autoflagelação dos fiéis ao tentar imitar Cristo, e o martírio[151]; algo, portanto, inerente ao imaginário cristão e comum ao seu cotidiano, principalmente no mundo romano da antiguidade tardia. Optato, Agostinho e autores de sua vertente imputavam atitudes violentas aos donatistas a fim de deslegitimar seu discurso e desconstruir sua imagem de santos, puros e perseguidos. Com isso, tinham por objetivo estabelecer os donatistas como pecadores, e os católicos como os verdadeiros perseguidos[152]. Após o concílio de 411, a vitória dos católicos passa a legitimar a intervenção do Estado romano na querela, e as leis

---

[149] FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias (séc. I-VII) – Conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 161-162.

[150] "One used violence to divide, the other employed it to unite. The conflict between extreme and center was at root a clash between different conceptions of religious and political community, the one valuing purity and the other privileging unity." GADDIS, M. *There Is No Crime for Those Who Have Christ*. Berkley: UCP, 2005, p. 8.

[151] MAGALHÃES, Antônio C. M. "Violência símbolo e religião. Relação entre monoteísmo e violência." In: *Estudos da Religião*. São Paulo n. 32, p 12-21, jan/jun. 2007, pp. 17-18.

[152] Cf. GADDIS, M. *There Is No Crime for Those Who Have Christ*. Berkley: UCP, 2005. TILLEY, M. A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*, Minneapolis, Fortress, 1997. FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servo de Deus: monastícismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*, São Paulo, Annablume, 2009. GONÇALVES, José Mario. Religião e Violência na Africa Romana: Agostinho e os Donatistas, TESE (Mestrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

contrárias aos dissidentes se tornam cada vez mais coercivas, com punições cada vez mais severas para aqueles que recusassem a conversão ao catolicismo. Por volta desta mesma época, Agostinho deixa de lado seu tom mais conciliador, passando a defender a conversão dos donatistas mesmo que para esta se fizesse necessário o uso da força[153]. A ligação entre o aparato estatal romano e a vertente católica era um dos focos da crítica donatista: para os dissidentes, o apoio romano a seus adversários era algo que ia muito além de um sinal de impureza, servindo-lhes como justificativa na construção de seu *ethos* enquanto uma *collecta* similar à comunidade de Israel descrita na bíblia. Este apoio exercia, ao mesmo tempo, um fator de diferenciação que lhes permitia contrastar sua Igreja como santa, pura, fiel à lei divina e verdadeira tributária de Cristo, enquanto podiam caracterizar os católicos como *traditores* e *lapsi*, impuros descendentes do próprio Judas e, assim como seu antepassado, traidores de Cristo e de tudo que ele representa[154]. Nas palavras de M. A. Tilley:

> Em contraste com a imagem que faziam de si próprios como o Cristo traído ou o paciente Paulo, os donatistas representavam seus oponentes católicos como Judas, o traidor. Em contraste com a fidelidade donatista, os católicos eram os apóstatas contra os quais os profetas haviam pregado.[155]

A mudança de postura de Agostinho começa ainda no final da ultima década do século IV, quando ocorre a rebelião de Gildo e se estabelece uma clara conexão entre os donatistas, os circunceliões e os revoltosos. Logo nos primeiros anos do quinto século, Agostinho escreve o *Contra Epistulam Parmeniani,* tratado no qual o bispo de Hipona já mostra posição favorável ao uso da força contra os donatistas, e onde a questão da violência encontra-se posta dentro de uma cadeia argumentativa, de maneira a auxiliar os outros pontos abordados. O livro I deste tratado foi analisado por Gonçalves, que ressalta que Agostinho, primeiramente, procura estabelecer sua vertente enquanto universal, tomando por base uma passagem feita por Paulo: “Ora, as promessas foram asseguradas a Abraão e à sua descendência. Não diz: 'e os seus descendentes', como se referindo a muitos, mas como a um só: e à tua descendência, que é Cristo” (Gl 3,16). Para Gonçalves, através da interpretação desta passagem o bispo de Hipona busca defender que

> por meio de Jesus Cristo, todos os povos alcançariam a bênção de Deus e não somente os africanos. A conclusão lógica, segundo Agostinho, é que a verdadeira igreja é a Igreja

[153] WILLIS, G. G. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. Eugene: Wipf and Stock, 2005. pp. 65-67.
[154] TILLEY, M. A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*. Minneapolis, Fortress, 1997. p. 161.
[155] “In contrast to imagining themselves as the betrayed Christ or the patient Paul, Donatists pictured their Catholic opponents as the traitorous Judas. In contrast to Donatist fidelity, Catholics were the apostates against whom the prophets preached”. Idem, ibidem, p. 162.

católica, porque está em comunhão com as demais igrejas do mundo.[156]

A negação desta lógica por parte dos donatistas permitiria o questionamento do status de "cristão" destes; não conferir aos dissidentes o título de "cristão" implicaria, por sua vez, em serem os católicos os únicos portadores legítimos deste título. Agostinho faz uso de todo um vocabulário estigmatizante, fundamental para a construção de seus argumentos em favor da repressão imperial. Para o bispo, esta se legitimaria pela existência de um poder oculto de Deus que se revela através do poder manifesto dos homens. Nesta perspectiva, o castigo imposto pelas autoridades tem por objetivo evitar o castigo eterno. Ainda seguindo a lógica de Agostinho, os supostos "martírios" dos donatistas seriam inválidos, visto que, sendo estes culpados de cisma ou heresia, não poderiam ser considerados cristãos. Para o bispo, o uso da violência pelas autoridades romanas era mais do que justificado, sendo algo benéfico para os donatistas: "A coerção é justificada por meio de um 'discurso disciplinador', cujo foco é mostrar que o alvo da violência não é destruir as suas vítimas, mas sim reformar e educar, salvando-as do seu próprio erro".[157]

Outra forma de deslegitimação do *ethos* donatista, largamente utilizada por Agostinho, encontrar-se-ia na ligação destes com os circunceliões. A construção de um amálgama entre as imagens dos dois grupos servia, de maneira instrumental, para caracterizar os donatistas como violentos, fanáticos e obcecados pelo martírio. A historiografia comumente descreveu os circunceliões como "monges" ascetas, vagantes, que empreendiam frequentemente ações violentas e eram obstinados a se martirizar. A estratégia retórica agostiniana se utilizaria de uma construção espelhada, associando os donatistas aos circunceliões – e, portanto, ao "banditismo" – enquanto combinava a imagem de sua própria vertente aos monges e ascetas considerados pela população como santos, algo que imputava aos donatistas todo um ônus de violência e fanatismo, em evidente contraste com a posição pacífica, paciente e caridosa dos católicos[158]. A documentação utilizada para embasar a ligação entre donatistas e circunceliões é controversa, produzida em um ambiente de polêmica religiosa, por vezes sendo escrita em linguagem ambígua e contraditória. As principais fontes são, novamente, algumas passagens de Optato e um enorme número de escritos de Agostinho; as descrições iniciais fornecidas por estes dois autores foram sendo progressivamente manipuladas pelos autores posteriores, que acabaram por ressaltar determinados pontos, construindo a imagem dos circunceliões que foi, depois, consagrada pela historiografia[159].

---

[156] GONÇALVES, op. cit., p. 78.
[157] GONÇALVES. op. cit., p. 82.
[158] Cf. CANER, David. *Wandering Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity.* Berkeley: California University, 2002; e FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servos de Deus. Monasticismo, Poder e Ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009.
[159] SHAW, Brent D. *Bad Boys: Circumcellions and Fictive Violence*. In: Princeton/Stanford Working Papers in Classics, http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/shaw/020603.pdf, acessado em 01/02/2012.

Na argumentação dos autores católicos se fez uso de uma constante temática de inversão social e desrespeito pelas autoridades e pelas leis, características que, segundo principalmente Agostinho, marcavam as práticas dos circunceliões[160]. Esta temática foi profundamente explorada por uma historiografia que compreendia os donatistas como um movimento social insurgente; consideradas as fontes e o contexto, entretanto, há necessidade de se reconhecer que os circunceliões foram instrumentalizados, tanto pelos autores que lhes foram contemporâneos como por todos que se seguiram, em diversas estratégias que tinham por intuito estabelecer um determinado *ethos* donatista. A mais popular destas estratégias foi caracterizar os circunceliões como monges errantes violentos e fanáticos, caracterização que tinha por base textos de Agostinho, Tychonius e Isidoro de Sevilha. Shaw, em seu artigo, procurou relativizar estas fontes, inclusive negando a autoria de Tychonius de textos chave para esta perspectiva[161]. Outra estratégia bastante recorrente seria a de se enfatizar as revoltas de Firmo e Gildo, procurando, assim, demonstrar uma conexão orgânica entre circunceliões e donatistas. Vale destacar que, nesta segunda estratégia, as discordâncias entre os dois grupos são minimizadas, senão ignoradas: nela, os bispos donatistas são caracterizados como espécie de "capitães" dos bandos de circunceliões[162].

A existência de uma organicidade efetiva é algo que dificilmente poderia ser comprovado, o que abre espaço para teorias que entendem na defesa desta organicidade um projeto de difamação dos donatistas[163], construído paulatinamente desde Optato de Milevo, com uma profunda colaboração de Agostinho de Hipona e de Possídio, seu biógrafo. Os indícios de ligações entre os dois grupos são inegáveis, como também não se pode negar a dimensão religiosa de algumas das ações dos circunceliões nas quais houve uma busca pelo martírio comparável à donatista; os indícios em contrário, entretanto, são igualmente numerosos. A organicidade entre os donatistas e os circunceliões se torna bastante relativa se considerarmos os diversos apelos às autoridades seculares

---

[160] Optatus de Milevis. *Contra donatistas*, III,4; Agostinho. *Epístolas*: 23.6-7; 29.12; 35.2; 43.24; 51.3; 53.6; 76.3; 76.2; 81.1-7; 86; 87.4-8; 87.8-12; 88.10; 93.17; 100; 100.2; 105.1-7; 105.3-4; 106; 107; 108. 5, 14, 16,18; 111.1; 131.1; 134.2; 139.1-2; 185; 185.8, 12, 15, 25-27, 30, 40; 204.1-5; 209.2; Contra Parm.: I, 11.18; II 3.6; 9.19; Contra Gaudent.: I 6.7; 22.25; 27.30; 28.32; 31.37; 36; 46; Contra Crescon.: III 42.46; 43.47; IV 51.61; Brevis Colationis: III 11.21, 22; Contra Lit. Petil I 24.26; II 23.53-55; 28.65; 37.88; 39.94; 52.120; 83.184; 88.195; 92.209; 103.237; Gesta cum Emérito: IX; IX 12; Gesta Collatio Carth.: I 139; 188; 187-189; 197; 201; Ad Don. Post Collatio.: 17.22; Enar. In Psalm.: 54.26; 132.3, 4, 6; Possidio, *Vida de Agostinho* 9-15.

[161] Cf. SHAW, ibidem. p. 22.

[162] Cf. BROWN, Peter. *Religious Dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa*. History XLVI1, 961, 83-101; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. 'Violência e "Terrorismo": Circunceliões na África Romana.' In: *Boletim do CPA*, Campinas, n.11, 2001, p. 121-146; FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servos de Deus. Monasticismo, Poder e Ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009; FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *Donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: FFLCH, 1976; FREND, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 2003. FREND, W. H. C. *The Rise of Christianity*, Filadélfia: Fortress Press, 1984. FREND, W. H. C. *The Early Church*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

[163] Cf. SHAW, Brent D. *Bad Boys: Circumcellions and Fictive Violence*. In: Princeton/Stanford Working Papers in Classics, http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/shaw/020603.pdf, acessado em 01/02/2012; SHAW, Brent D. *Sacred violence: African Christians and sectarian hatred in the age of Augustine.* New York: Cambridge University Press, 2011.

feitos pelos donatistas, de que interviessem contra os circunceliões. Estes apelos foram descritos por Optato e por Agostinho, ambos os bispos relatando que tanto donatistas quanto católicos clamaram por intervenção estatal em razão da falta de segurança nas propriedades privadas em decorrência das atividades dos circunceliões. Tendo isso em consideração, a prudência dita que a ligação entre os dois grupos seja considerada caso a caso, analisando-se contexto e período, para que não se incorra em generalizações precipitadas, ou mesmo se tome como integralmente verdadeira a imagem construída pelos autores católicos em seus textos anti-donatistas.

II.II.5. O donatismo e seu *ethos.*

Ao se estudar o donatismo e sua bibliografia, principalmente antes dos anos 60 e 70, rapidamente constata-se um incômodo consenso quanto ao tema, algo que mais instiga perguntas do que oferece respostas. Como afirma Tilley,

> [investigar] o donatismo costumava parecer tarefa simples. O registro histórico, embora esparso, parecia claro. O consenso acadêmico acerca do movimento desenvolveu-se cedo e permaneceu constante: estes hereges do norte da África do quarto século eram, em sua totalidade, violentos revolucionários advindos das classes menos favorecidas, obcecados pelo martírio; consideravam-se a única verdadeira e pura Igreja, cujos laços com o estado satânico haviam sido cortados; e, os donatistas desapareceram subitamente da cena norte-africana por volta de 420.[164]

Este consenso tinha por base a pouca produção historiográfica existente sobre o tema, cuja maior documentação fora produzida por Agostinho de Hipona e Optato de Milevo, isto é, justamente pelos adversários da dissidência. Consequentemente, ao se explorar a documentação sobre o donatismo, deve-se ter consciência de que consiste em sermões, tratados e livros produzidos para criar uma oposição a esta vertente. Os documentos de autoria dos donatistas que nos estão disponíveis são hagiografias e sermões que, como tais, foram produzidos com fins determinados, nos permitindo um acesso ao pensamento donatista no mínimo problemático. A historiografia deu, assim, preferência aos escritos dos bispos católicos, acessando os argumentos dos dissidentes por meio destes e empreendendo um esforço para reconstruir tratados e outros escritos donatistas por

[164] "Investigating Donatism once seemed a simple task. The historical record appered sparse, but clear. The scholarly consensus on the movement developed early and remained constant: these fourth-century North African heretics were all violent lower class revolutionaries obsessed with martyrdom; they all considered themselves the only true and pure Church who had cut their deal with the satanic state; and, the Donatists suddenly disappeared from the North African scene around 420." TILLEY, M. A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*, Minneapolis, Fortress, 1997. p. 1.

meio de fragmentos. O resultado disto foi a construção de um *ethos* donatista que, como coloca Tilley, tendeu à uniformidade, caracterizando os donatistas enquanto fanáticos religiosos de práticas violentas que resistiam à dominação romana.

Para contornar este consenso, Tilley se focou nos escritos produzidos pelos donatistas para depois compará-los com aqueles de seus opositores, escolha que carrega em si toda uma problemática, visto que propõe a construção de uma história por meio de fontes não-narrativas. Tendo por base a constatação de que ambos os lados são tendenciosos, o autor se propôs a investigar qual era o uso da Bíblia feito neste embate. Estudando as passagens bíblicas utilizadas pelos dois lados, seus contextos e recorrências, Tilley apresenta como resultado um quadro que em muito difere da historiografia que lhe é anterior: a auto-imagem donatista nada teria de estanque, nem faria a defesa de um cristianismo fanático e violento; ao contrário, seria um cristianismo que defende Deus como autoridade máxima e a Bíblia enquanto lei, juridicamente tomada da maneira mais literal possível[165]. Este resultado contrastante seria oriundo da própria forma como foram empreendidos os estudos clássicos do tema: Ernesto Buonaiuti[166], Jean-Paul Brisson[167] e W. H. C. Frend[168] não teriam pecado por uma abordagem puramente literal, como aquela proposta por Paul Monceux; o erro de seus estudos estaria justamente em desconsiderar o aspecto religioso em uma querela religiosa. Como nos diz Tilley, "[ao] ignorarem a natureza especificamente religiosa do donatismo, historiadores literários e sociopolíticos falharam em integrar os materiais disponíveis em um todo coeso"[169].

A historiografia tradicional apresenta a imagem de que o donatismo teria nascido de uma disputa política quanto à eleição do bispado de Cartago, diferenciando-se dos católicos por divergirem destes nas práticas morais do clero, e mantendo seu posicionamento de maneira irredutível por mais ou menos um século. Tilley, assim como a historiografia mais atual, compreende o surgimento do donatismo nos embates ocorridos na África no século III, bem antes da contestada eleição de Ceciliano e de seu rival Marjorino. A controvertida sucessão episcopal ocorrida entre 307 e 311 teria sido um sintoma, ou momento de pico, da clivagem já presente no cristianismo africano desde meados do século III[170]. Para o autor, não faria sentido a manutenção por mais de um século daquela imagem e discurso donatistas originados em um contexto de

---

[165] Idem, ibidem. pp. 6-8.
[166] BUONAIUTI, Ernesto. *Il Cristianesimo nell´Africa Romana*. Bari: Laterza, 1928. BÜTTNER, T., e WERNER, Ernst. *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen der mittelalterlichen Haeresie*. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.
[167] BRISSON, J.-P., *Autonomisme et christianisme dans, l´África romaine de Septime Sévère à l´invasion vandale*. Paris: E. De Boccard, 1958.
[168] FREND, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press. 1971.
[169] "In ignoring the specifically religious nature of Donatism, literary and sociopolitical historians failed to integrate available materials into a coherent whole". TILLEY. op. cit., p. 11.
[170] TILLEY, op. cit., p. 10.

perseguições religiosas; tal concepção, afinal, provoca um questionamento óbvio: como teria podido uma vertente religiosa exclusivamente centrada no martírio e na resistência à opressão e à perseguição ser capaz de se auto-afirmar e crescer em um ambiente de relativa tolerância religiosa? A hipótese levantada e defendida por Tilley seria a de que teria havido uma evolução e uma adaptação da imagem e do discurso donatistas para um ambiente onde não ocorriam perseguições[171]. Tanto um como outro não seriam tão centrados na questão do martírio e na imitação de Cristo em sua morte, mas na prática cotidiana da manutenção da pureza cristã em um mundo corrompido, cheio de tentações e pecadores.

Os aspectos ressaltados pela associação entre donatistas e circunceliões, isto é, o fanatismo e a violência, encontram-se, sob esta perspectiva, relativizados e restritos a episódios específicos – como a revolta de Firmo e de seu irmão Gildo[172] – nos quais existem claras associações entre donatistas e circunceliões. Tilley propõe, então, uma nova imagem para os donatistas. A primeira característica da dissidência a ser destacada é a perseguição, questão que nunca saiu da literatura donatista, tenha esta sido produzida em momentos de concreta perseguição ou de relativa tolerância religiosa[173]. A diferença entre estes dois momentos se manifestava nas passagens bíblicas e nos exemplos utilizados. O donatismo, em seus primórdios, apoiava-se principalmente na vida e no martírio de Cipriano e Jesus Cristo; entretanto, em um momento de tolerância religiosa no qual não ocorriam perseguições, havia pouca ou nenhuma oportunidade para o martírio em defesa da fé, o que exigia uma nova postura e novos modelos. Como pondera Frend[174], o martírio físico não se mostrava mais possível após Constantino; dada esta impossibilidade, os dissidentes se voltaram para um conceito de martírio espiritual. Os donatistas seguiam perseguidos – não por uma força repressiva, mas pelo mundo e pelas pessoas que os cercavam, que poderiam corrompê-los e condená-los à danação. Assim, os dissidentes seriam, por excelência, pessoas boas perseguidas pelas más, com Jesus lhes servindo, neste segundo momento, como modelo de perseverança, e como aquele que resistiu às tentações[175].

Em segundo lugar, os donatistas defendiam uma total fidelidade às Escrituras, tomando-as como lei. Gaudêncio destaca-se especialmente, pois sua perspectiva em relação aos escritos bíblicos era jurídica, o que tornava o conteúdo das Escrituras comandos e leis a serem seguidos pelos fiéis. Tal posicionamento era similar ao de Petiliano que, por sua vez, se utilizava do maior "rigor" de sua vertente, bem como deste debate jurídico no tocante às leis e preceitos bíblicos, para provar que os

---

[171] TILLEY, op. cit., pp. 12-14.
[172] FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O Donatismo e os Circunceliões na obra de Santo Agostinho*, São Paulo, USP, 1976, p. 196.
[173] TILLEY, op. cit., p. 152.
[174] Cf. FREND, W. H. C., *The Early Church*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 188.
[175] Cf. TILLEY, op. cit., pp. 152-155 e pp. 172-174.

donatistas eram os verdadeiros cristãos, e não os católicos[176]. Partindo do pressuposto de que somente a verdadeira Igreja poderia interpretar corretamente a Bíblia, era de importância capital aos donatistas e à legitimação de sua concepção cristã a defesa deste rigor frente às Escrituras, da busca por sentido literal, da percepção de que Deus estava lhes falando diretamente; afinal, Deus teria inspirado aqueles que escreveram as Escrituras, garantindo o sentido destas tanto para o momento em que foram escritas como para o que estava sendo vivido no século V[177].

A terceira característica, intrinsecamente ligada à segunda, seria a autopercepção dos donatistas como *collecta*, similar à comunidade judaica do antigo testamento. O uso donatista das escrituras revelaria um recorrente foco na preservação de seu caráter minoritário: o cristão donatista não seria, nestes termos, "um [indivíduo] perseguido, mas um [indivíduo] sujeito a sedução e pressão cotidianas por viver entre indivíduos de crença equivocada"[178]. O conceito de *collecta* deriva-se de dois pontos muito caros aos donatistas: primeiro, há patente reafirmação da necessidade de se separar, inclusive fisicamente, os bons cristãos donatistas dos corrompidos católicos. A noção de sagrado, neste sentido, mostra-se materialista, explicitamente física, embasando uma crença de que a presença ou o toque de alguém não puro levaria ao contágio[179]. Para o donatismo havia uma lei sagrada, expressa na Bíblia, que determinava a separação entre o sagrado e o profano, entre o bem e o mal[180]; em virtude disto, o grande modelo eleito pela dissidência foi a *collecta* de Israel. A santidade e a salvação das almas dos fiéis carecia de um intenso resguardo, uma separação e uma atenção diária no que competia à sua segregação dos católicos e suas interpretações e sacramentos corrompidos. Segundo esta concepção, a separação garantiria que os próprios donatistas não fossem contaminados pelos católicos, por eles considerados como descendentes de Judas.

Em um trabalho mais recente, Figuinha[181] parte de premissa oposta à de Tilley, tendo por

---

[176] Idem, p. 155.

[177] Idem, p. 171-174.

[178] "…not one persecuted but one subjected to seduction and to pressure in their daily living amid those who believed wrongly", idem, p. 156.

[179] Inúmeras passagens bíblicas são usadas pelos donatistas em referência ao conceito de *collecta* e à necessidade de afastamento dos pecadores. Por exemplo: Dt 16,8 ("Durante seis dias comerás ázimo e no sétimo dia haverá uma solene reunião em honra de Iahweh, teu Deus. Nenhum trabalho realizarás."); Lv 11,44-45 ("Pois sou eu, Iahweh, o vosso Deus. Fostes santificados e vos tornastes santos, pois eu sou santo; não vos torneis, portanto, impuros com todos esses répteis que rastejam sobre a terra. Sou eu Iahweh, que vos fiz subir da terra do Egito para ser o vosso Deus: sereis santos, porque eu sou santo."); Ef 5,11-12 ("e não sejais participantes das obras infrutuosas das trevas, antes denunciai-as, pois o que eles fazem em oculto até dizê-lo é vergonhoso"); 1 Cor 5,6 ("Não é digno o vosso motivo de vanglória! Não sabeis que um pouco de fermento leveda toda a massa?"). Cf. TILLEY, op. cit.

[180] Este binômio, como a defesa da separação entre as duas vertentes, também encontrava sua base em Levítico e em Paulo. Lv 10,9-10 ("É uma lei perpétua para todos os vossos descendentes. E isto sempre que tiverdes de separar o sagrado e o profano, o impuro e o puro") e 2 Cor 6,14-15 ("Não formeis parelha incoerente com os incrédulos. Que afinidade pode haver entre a justiça e a impiedade? Que comunhão pode haver entre a luz e as trevas? Que acordo entre Cristo e Beliar? Que relação entre o fiel e o incrédulo?").

[181] FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servo de Deus: monastícismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009. Este estudo foi profundamente influenciado por GALVÃO SOBRINHO, C. R., *The Rise of the*

base os escritos de Agostinho: ponderando que somente diferenças eclesiológicas, conceituais quanto às práticas cotidianas dos fiéis, não seriam suficientes para sustentar um cisma como o donatismo, Figuinha ressalta o fato de que sempre existiram opiniões divergentes dentro da Igreja, opiniões estas que eram, no entanto, debatidas sem a necessidade de que a unidade fosse sacrificada. Neste sentido, o autor faz, em parte, um resgate da perspectiva defendida pela historiografia anterior aos anos 90, defendendo que o que estava ali em questão era a conduta moral do clero, e não a doutrina. Assim, volta-se à afirmação de que o donatismo teve pouco ou nenhum impacto teológico-doutrinário, mesmo ao considerar-se que as diferentes concepções de Igreja implicavam, por sua vez, em diferentes concepções de sacramentos e, por conseguinte, de sacerdócio e da definição da verdadeira via salvífica. Segundo esta perspectiva, a querela girava em torno de duas concepções de cristianismo: uma, defendida pela vertente de Agostinho, era mais universalista, e compreendia uma Igreja capaz de congregar tanto os verdadeiros quanto os maus cristãos, contendo o bem e o mal dentro de si; a outra, a dos donatistas, defendia, em oposição, uma Igreja para somente uns poucos escolhidos, eleitos, puros, perseguidos por um mundo corrompido, uma Igreja somente formada por verdadeiros cristãos[182].

A análise do autor parte da premissa de que nos séculos IV e V se constitui uma nova tendência religiosa nos episcopados. Com o reconhecimento do cristianismo como uma das religiões oficiais romanas, os bispos passam a acumular novas funções sociais e econômicas; a legitimação do cargo, entretanto, permanecia em seus poderes espirituais. Em outras palavras, para que um bispo fosse considerado legítimo suas opiniões e direcionamentos doutrinais deveriam ser considerados ortodoxos. O ônus de ser acusado ou considerado herético era, para estes clérigos, o questionamento de seus poderes espirituais e, consequentemente, de sua legitimidade e posição[183]. O estudo de Figuinha compreende a existência do aspecto religioso como fundamental para a legitimação de um bispo; tal aspecto, porém, estaria subordinado às características socioeconômicas inerentes à função. A resultante desta abordagem se configura em um quadro no qual a querela donatista ganha ares de guerra panfletária, um conflito entre campanhas publicitárias nas quais os bispos almejavam demonstrar a legitimidade de suas concepções e, com base nesta, a legitimidade de seus cargos. Ambas as facções pretendiam, por um lado, convencer o Imperador e, por outro, e principalmente, a população local.

Christian Bishop: Doctrine and Power in the Later Roman Empire, A. D. 318-380, Tese de Doutorado: Yale University, 1999; CLARK E. A., *Reading Renunciation: Ascetism and Scripture in Early Christianity*, Princeton: Princeton University Press, 1999; além de RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley: University of California Press, 2005. O autor tem como documentação as epístolas agostinianas quanto ao ascetismo e o poder episcopal.

[182] Cf. FIGUINHA, op. cit., pp. 15-31.

[183] FIGUINHA, op. cit., pp. 17-18.

> Os bispos envolvidos na controvérsia já haviam percebido que, para manter suas posições e, assim, o controle de suas congregações, mais importante do que convencer o Imperador era obter o suporte local.[184]

O trabalho de Figuinha ecoa os trabalhos de Galvão Sobrinho e Rapp, considerando que as ações sociais e políticas dos bispos influenciavam a defesa de suas posições teológicas e vice-versa. O autor toma para si a conexão entre o ascetismo e a autoridade episcopal defendida por Rapp, analisando a autoridade dos bispos dividida em três aspectos: o primeiro e mais importante destes seria a autoridade ascética, ligada ao carisma e à imagem pessoal conquistada através do tempo; o segundo, a autoridade espiritual, derivada da posse do Espírito Santo e da defesa de posições teológicas ortodoxas; o terceiro e último, a autoridade pragmática, caracterizada no exercício da liderança conquistada, nas atividades cotidianas e no zelo do indivíduo em prol de sua comunidade[185]. Os aspectos ascéticos e pragmáticos constituem o centro do estudo de Figuinha, e norteiam sua percepção quanto ao uso instrumental dos ascetas e monges que aponta em Agostinho: os chamados "servos de Deus" teriam sido utilizados por Agostinho como exemplos a serem seguidos pelos fiéis e clérigos de sua vertente, sendo da incumbência destes corrigir a fé e a moral dos cristãos, debater com os dissidentes e resguardar a rígida disciplina monástica. Agostinho, ao se associar com estes monges e ascetas, ter-se-ia incutido da *persona* do legislador monástico, compartilhando o carisma e poder dos "servos de Deus" perante a sociedade, e sendo concomitantemente responsável pela criação e manutenção daquele carisma e poder – este, talvez, o ponto fulcral da concepção de Figuinha. Apesar de reconhecer que a associação de Agostinho com ascetas e monges era apenas uma das diversas estratégias empregadas pelo bispo de Hipona, o autor a considera como protagonista na construção da imagem da vertente de Agostinho como legítima. Isto devido a uma dupla função: se, por um lado, esta associação atendia à expectativa dos fiéis em relação à disciplina e à pureza dos clérigos, a mesma se opunha, por outro, à imagem da Igreja dos santos mártires construída pelos donatistas ao longo de sua história, e a desconstruía. Segundo Figuinha, na campanha anti-donatista do bispo de Hipona a construção imagética se daria de tal forma que os monges e ascetas teriam suas atitudes "opostas às dos donatistas, o que nos permite concluir que Agostinho opunha ideologicamente seu monasticismo ao donatismo"[186]. Para Figuinha, ademais,

---

[184] FIGUINHA, op. cit., p. 19.
[185] RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005, pp. 16-18. Apud: FIGUINHA, op. cit., p. 22-23.
[186] FIGUINHA, op. cit., p. 72.

> [seja] com o debate, seja com a entrega de cartas, Agostinho procurava mostrar aos donatistas que eles se opunham não só aos prelados católicos, mas também aos servos de Deus, fossem clérigos ou laicos. A reputação daqueles homens santos podia ser por si só um forte argumento.[187]

II.II.6. Agostinho quanto aos donatistas

As ações anti-donatistas do bispo de Hipona poderiam ser divididas em períodos, determinados a partir da linguagem e dos argumentos utilizados, e da própria forma da atuação do bispo na querela; segundo Langa, existiriam cinco períodos[188]. O primeiro destes teria ocorrido entre 391/392 e 395, período no qual Agostinho ainda se encontrava na posição de presbítero, tendo ações ainda muito incipientes, limitadas, concentradas no rebanho de Hipona e seus arredores. Datam desta época a *Epistula 23 a Maximino* (392), o *Psalmus contra partem Donati* (393) e o *Contra Epistulam Donati haeretici liber* (393/394, perdida)[189]. O futuro bispo de Hipona também participa do primeiro concílio de Hipona em 393, assim como empreende todo um esforço para construir um diálogo com os dissidentes, sendo particularmente bem sucedido com os donatistas de Thiava[190]. Para Willis[191], este período se caracteriza por um intenso esforço pastoral, no qual "o polemista hiponense procura responder às provocações cismáticas caso a caso. Intenciona acabar com o erro através do diálogo direto com os malfeitores, no interior do próprio sistema".[192]

O segundo período, de 396 a 400, ocorre durante os primeiros anos epistolares, nos quais o bispo Agostinho milita em favor da unidade da Igreja. Para tanto, propõe uma conferência, a ser realizada da maneira como os donatistas preferirem, tentando, assim, ampliar o esforço pastoral e construir um acordo que unifique as duas Igrejas. Sofre, porém, fortes resistências: Agostinho passa a ser alvo de ações cada vez mais violentas, escapando de uma emboscada feita pelos circunceliões. Frente à crescente violência, o bispo de Hipona redobra seus esforços, intensificando sua propaganda e expandindo seu campo de ação de Hipona até Cartago. Datam deste período as obras *Contra partem Donati libri II* (397, perdida), *Contra Epistulam Parmeniani libri III* (400), *Contra litteras Petiliani libri III* (400), *De Baptismo contra Donatistas libri VII* (400), *Contra quod adtulit Centurius a Donatistis liber* (perdida). É nestes tratados que aparecem as primeiras menções de Agostinho à possibilidade de se apelar para as autoridades imperiais, isto tanto em razão da

[187] Idem, ibidem, p. 89.
[188] LANGA, Pedro. "Historia del donatismo". In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madri: Editora Católica, 1988. pp. 88-105.
[189] LANGA, ibidem, p. 89.
[190] Ep. 44,6,13. Apud. LANGA, *op. cit*, p. 90.
[191] WILLIS, G.. G.. *Saint Augustine and the Donatist controversy*. Eugene: Wipf and Stock, 2005. p. 36.
[192] "[El] polemista hiponense procura responder a las provocaciones cismáticas, caso por caso. Pretende acabar con el error a través del diálogo directo con las personas malas desde el propio sistema". LANGA, op. cit., p. 90.

violência como para forçar a unidade da Igreja. Este período também foi marcado pelo fim da revolta de Gildo (397-398) e pela realização de um concílio católico em Cartago em 397 que determinou que os ministros donatistas, ao se converterem ao catolicismo, seriam recebidos dentro do clero católico[193].

O terceiro período, entre 401 e 405, contou unicamente com uma obra: *Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum*, também conhecida como *De unitate Ecclesiae* (401-402). Esta obra tem sua paternidade questionada, não constando nas *Revisones*; ainda assim, consta do catálogo de obras agostinianas feito por Possídio e foi citada, como carta de Agostinho, no Concílio de Constantinopla de 553. Àquele momento os católicos ainda mantinham a defesa de uma posição de moderação frente aos donatistas, em prol da paz e da unidade da Igreja, reafirmando a determinação que estipulava a aceitação de clérigos donatistas convertidos. Uma série de concílios foi realizada para a resolução da querela; os diálogos, todavia, se tornaram cada vez mais conflituosos, ocorrendo uma radicalização de ambas as partes: enquanto os católicos passaram, progressivamente, a utilizar o aparato estatal para forçar uma negociação, os donatistas se recusavam a participar de qualquer colóquio ou concílio. O chefe dos dissidentes, Primiano, "chegou ao extremo de julgar que reunir-se com a raça dos traidores era indigno aos filhos dos mártires".[194] Os católicos acabaram por fazer um apelo ao imperador Honório que, sensibilizado pelos atos de violência contra o bispo católico Maximiano de Bagai, assinou o Edito da Unidade em 12 de fevereiro de 405. Através deste, os donatistas foram considerados heréticos, o re-batismo foi proibido e os dissidentes foram impedidos de receber doações ou legados[195].

O quarto período se estendeu de 405 até 8 de junho de 411, compreendendo o momento entre o Edito de União e o Concílio de Cartago. Datam desta época as obras *Contra Cresconium partis Donati libri IV* (405/406, perdida), *Probationum et testimoniorum contra donatistas liber I* (405/406, perdida), *Contra Donatistam nescio quem liber I* (406/407, perdida), *Admonitio donatistarum de maximianistis liber I* (407, perdida), *De unico baptismo contra Petilianum liber I* (410/411) e *De maximianistis contra donatistas liber I* (411, perdida)[196]. O Edito de União não surtiu o efeito desejado, e os donatistas continuaram em sua irredutível resistência. Tendo isso em vista, os católicos novamente apelaram ao imperador, pedindo a este que interviesse e fizesse cumprir o que havia sido estipulado pela lei. O imperador, por sua vez, mostrou um posicionamento ambíguo, emitindo um edito de tolerância em junho de 410 para, logo depois, em Agosto daquele

[193] Cf. GONÇALVES, José Mario. *Religião e Violência na Africa Romana: Agostinho e os Donatistas*. TESE (Mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009, p. 72. LANGA, op. cit., pp. 90-93.
[194] "...llegó al extremo de juzgar indigno de los hijos de los mártires el juntarse con la raza de los traditores." LANGA, *op.cit.*, p. 94.
[195] Cf. GONÇALVES, op. cit., p. 72.
[196] Cf. LANGA, op. cit., p. 97.

mesmo ano, revogá-lo em virtude das pressões do clero católico[197]. Segundo Gonçalves, "a partir desta época é possível ver, com clareza, que Agostinho defende a posição de que os hereges devem ser convertidos, se necessário, pela força".[198] O fim deste período é marcado pelo concílio de Cartago, um divisor de águas que significou uma inegável vitória para os católicos, tanto no campo político como no eclesiástico, vitória que foi a base da legitimação do uso da força contra os donatistas, assim como das leis coercitivas que se seguiram.

O quinto e último período se dá entre 411 e o fim do episcopado de Agostinho em 430, "uma longa e difícil etapa, repleta de incidentes e asperezas como nenhuma das anteriores"[199]. Datam deste período *Breviculus collationis cum donatistas libri III* (411), *Post collationem contra donatistas liber I* (412), *Ad Emeritum donatistarum episcopum post collationem liber I* (416), *De correptione donatistarum liber I* (417), *Sermo ad Ceasarensis eclesiae plebem* (418), *Gesta cum Emerito donatista liber I* (418), *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri II* (420) e o *De haeresibus* (429). As próprias datas das obras demonstram que a questão donatista não se encerrou no Concílio de Cartago de 411 mas, ao contrário, persistiu e obrigou o bispo de Hipona a continuar produzindo tratados, cartas e epístolas para sua resolução. Neste período final de sua vida, Agostinho passa a combater também os pelagianos, tarefa que empreendeu se utilizando de toda a experiência retórica e argumentativa que desenvolvera em seus confrontos anteriores, com destaque à contenda com os donatistas. Para Gonçalves:

> Neste período, mais do que nos anteriores, faz-se necessário justificar o uso da força. Agostinho será então o primeiro teólogo cristão a tentar construir uma justificativa teológica para o uso da violência contra os dissidentes da ortodoxia, obrigando-os à conversão, procurando persuadir as vítimas de que elas estão sendo perseguidas para o seu próprio bem, quer elas saibam disso, quer não. *Compelle intrare,* 'obrigando-os a entrar'.[200]

No *Contra Epistulam Parmeniani libri III*[201], logo em seu início, o bispo de Hipona dedica-se a questionar a necessidade do cisma: se o argumento donatista se baseia na necessidade da separação entre bons e maus, Agostinho afirma a impossibilidade da distinção e, mesmo que esta fosse possível, defende que o ato de separar poderia inviabilizar a paz e a concórdia entre o gentio (*C. Ep. Parm.* 3,4). Para o bispo, o cisma foi, em si, fruto de uma intriga, da ação de uma mulher

---

[197] Cf. LANGA, op. cit., p. 99.
[198] Cf. GONÇALVES, op. cit., p. 73.
[199] "[Una] etapa larga e dura, llena de incidentes y asperezas como ninguna de las anteriores." Cf. LANGA, op. cit., p. 101.
[200] GONÇALVES, op. cit., p. 73.
[201] AGUSTÍN, S. "Replica a la carta de Parmeniano". In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas.* v.1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. pp. 195-377.

rica, Lucila, que inconformada por ter sido repreendida pelo diácono Ceciliano, passa a atuar contra o clérigo. Baseando-se na obra de Optato, Agostinho sustenta que os companheiros de Lucila, além de se ressentirem por não terem se tornado clérigos, teriam usurpado o dinheiro da Igreja e perseguido Ceciliano com todos os ataques possíveis (*C. Ep. Parm.* 3,5). Quanto à delegação de bispos da Numídia, o bispo de Hipona questiona suas intenções, uma vez que estes, apesar de aparentarem querer garantir a paz, declaram Ceciliano um *traditor* mesmo este estando ausente, sem uma devida investigação ou uma oportunidade para a defesa do acusado[202]. O agravante fundamental seria que estes mesmos bispos que acusavam Ceciliano ter-se-iam tornado *traditores* ao concederem-se mutuamente o perdão por seus crimes (*C. Ep. Parm.* 3,5). Portanto, estes rigoristas que se transformariam posteriormente em donatistas seriam eles mesmos pecadores, o que implicaria que já em sua origem o donatismo não poderia ser considerado como uma igreja de santos e puros. O argumento histórico, neste caso, foi usado por Agostinho para embasar a tese de que, dentro da Igreja, bons e maus coexistem, sendo que os maus não contaminam os bons.

A questão da perseguição foi outro argumento donatista pelo qual o bispo de Hipona teve especial interesse; no *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri II*[203], Agostinho busca confrontar o argumento dos dissidentes:

> Porque se sois aqueles de quem falou o Apóstolo, por que não fazeis como fez este mesmo Apóstolo? Se fechados os portões, deveríeis descer secretamente muro abaixo, para fugir de vossos perseguidores. As portas estão abertas, e não quereis sair. Que perseguição é esta que sofreis, senão a vossa própria? Vosso perseguidor vos ama, e é vosso furor que vos persegue. Aquele deseja que fujais, este vos impulsiona a perecer. (C. Gaud. I 21,24)[204]

Nesta primeira parte de sua refutação o bispo se utiliza da passagem de Paulo: "aliás, todos os que quiserem viver com piedade em Cristo Jesus serão perseguidos" (2 Tm 3,12). Seguindo esta lógica, visto que todos os cristãos são naturalmente perseguidos, Agostinho questiona qual seria o fundamento do argumento donatista. Somando-se a isso, reafirma que seriam os próprios dissidentes que se mantêm apartados, mesmo com os católicos demonstrando seguidamente sua

---

[202] Agostinho se refere à delegação de bispos da Numídia que deveria ter participado da eleição do bispado de Cartago entre 307-311; a eleição, entretanto, ocorreu antes que sua chegada fosse possível, devido a uma manobra feita pelos partidários de Ceciliano. Isto fez com que tal delegação declarasse inválida a eleição, elegendo Marjorino como bispo de Cartago e, assim, estabelecendo uma crise no interior da cristandade africana que a fez se dividir, nominalmente, em dois grupos: donatistas e católicos.

[203] AGUSTÍN, S. "Replica a Gaudencio, el bispo donatista". In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas*, v.3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. pp. 617-763.

[204] "Porque si sois de quienes dijo esto el Apóstol, ¿por qué no hacéis lo que hizo el mismo Apóstol? Si se os cerraron las puertas, debieron bajaros secretamente por el muro, para huir de los que os perseguían. Las puertas están abiertas, y no queréis salir. ¿Qué persecución es la que sufrís sino la vuestra? Os ama vuestro perseguidor, y os persigue vuestro furor. Aquél desea que huyáis, éste os impulsa a perecer." (C. Gaud. I 21,24).

intenção de aceitá-los no interior da Igreja. Para o bispo de Hipona, os verdadeiros perseguidores dos donatistas seriam eles mesmos. Dito isto, Agostinho efetua uma inversão de argumento na segunda parte de sua refutação, defendendo que dor maior sofreram os católicos ao observarem que os dissidentes, mesmo possuindo os sacramentos de Cristo, viviam separados e rebelados contra a Igreja e a paz de Cristo; impotentes, padeceriam também perante a morte e o sofrimento dos donatistas que procuravam, erradamente, se martirizar. O bispo, então, elenca os diversos atos de violência feitos pelos dissidentes contra os católicos[205], concluindo que "vós nos perseguis menos quando vos enfureceis conosco do que quando pereceis" (C. Gaud. I 22,25)[206]. Ou seja, por sua postura cismática, através de seus atos de violência e por sua procura pelo martírio seriam, na verdade, os donatistas a perseguir os católicos.

O uso coercivo da força pelo aparato estatal, ponto de constante crítica pela vertente donatista, também foi uma recorrente preocupação para Agostinho. Este se viu obrigado a justificar o uso da violência contra os dissidentes, caracterizando-a como algo que intenciona o bem dos donatistas, já que pretendia salvá-los, resgatando-os do "falso caminho". O bispo de Hipona, primeiramente, lembra que foram os donatistas que apelaram ao imperador Constantino, inconformados com suas condenações nos tribunais eclesiásticos (*C. Ep. Parm.* I 8,13); a crítica, ademais, também seria infundada segundo o princípio de que todo o poder vem de Deus[207] e, assim sendo, as penas e castigos impostos pelas autoridades imperiais seriam advindos do próprio Deus. Agostinho ressalta que seria preferível padecer dos castigos terrenos, impostos pelo Estado romano, à danação no fogo eterno. Nestes termos, pondera o bispo, os dissidentes donatistas seriam carrascos tanto da alma como do corpo; seriam, de fato, assassinos de almas, visto que

> se as almas, desgarradas e separadas da paz de Cristo pelo sacrilégio da heresia ou do cisma, estão morrendo, como isto não se vê com os olhos, não… lamentamos… [esta que é] a morte mais horrível e lamentável e – me atreveria a dizê-lo claramente – a mais verdadeira de todas… (*C. Ep. Parm.* I 8,14)[208]

[205] "Se os donatistas não tivessem assaltado as casas dos católicos, se não tivessem incendiado as Igrejas católicas, se não tivessem lançado ao mesmo fogo os santos livros dos católicos, se não tivessem afligido com tratos desumanos os corpos dos católicos, se não tivessem amputado os membros dos católicos e nem lhes arrancado os olhos, se finalmente não tivessem dado morte cruel aos católicos, então poderíamos dizer com toda verdade que só teríamos suportado de vós essa duríssima perseguição: aos vê-los insensatos, desfalecemos; ao vê-los desabilitados, somos presa da debilidade; ao ver que haveis tropeçado, um fogo nos devora; ao vê-los perdidos, choramos. Estes males vossos que os conduzem à perdição eterna são uma perseguição para nós mais amarga que a que causais em nossos corpos, em nossos bens, nas casas e nas basílicas" (*Contra Gaudentium* I 22,25). Apud. GONÇALVES, José Mario. Op. cit., p. 105.

[206] "...nos perseguís menos cuando os ensañáis contra nosotros que cuando pereceis."

[207] "Cada um se submete às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aqueles que se revoltam contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação." (Rm 13,1-3)

[208] "…si las almas, desgajadas y separadas de la paz de Cristo por el sacrilegio de la herejía o el cisma, están muriendo, como esto no se ve con los ojos, no lo lamentamos; es más, la muerte más horrible y lamentable y – yo me atrevería a decir claramente – la más verdadera de todas" (*C. Ep. Parm.* I 8,14).

Considerando-se o princípio estabelecido em Mateus 22,21 (dai a César o que é de César, dai a Deus o que é de Deus), Agostinho passa a estabelecer que é legitimo e justo que o poder civil intervenha contra os donatistas. Isto porque, tanto nas leis divinas como nas leis dos homens, tal prerrogativa está posta (*C. Ep. Parm.* I 10,16). O bispo de Hipona, portanto, equipara o cisma e a heresia aos demais crimes, utilizando-se das Escrituras para justificar a afirmação de que cabe ao poder civil castigar os dissidentes. A violência estatal também se justificaria, adicionalmente, devido à sua finalidade de garantir a unidade da Igreja; já a utilizada pelos donatistas seria, em sua intenção de dividir a cristandade, ilegítima.

Esta violência ilegítima imputada aos donatistas faz parte de toda uma construção retórica por meio da qual Agostinho busca estabelecer para os dissidentes um *ethos* retórico que os mostra como violentos, enlouquecidos e sedentos por sangue. Ao refutar o uso de uma passagem de Isaías, o bispo de Hipona ressalta toda a violência donatista:

> [Por que] os donatistas, que nos lançam ao rosto todas estas coisas, não olham para eles próprios, cujos bandos vão de lá para cá como se estivessem enlouquecidos, e que, armados de espadas e garrotes, nem mesmo por meio de matanças perpetradas a torto e a direito conseguem acalmar sua sede de crueldade? Chegam, inclusive, a tal fervor de embriaguez entre as piras de cadáveres, junto das mulheres que os acompanham por toda a parte em promiscuidade contrária a toda ordem divina e humana, vagabundeando noite e dia, que lhes entra, cotidianamente, uma loucura que não somente os impele a perseguir a outrem, mas a atirarem a si próprios de despenhadeiros. (*C. Ep. Parm.* II 3,6)[209]

Se destacada a parte "vagabundeando noite e dia... lhes entra, cotidianamente, uma loucura que não somente os impele a perseguir a outrem, mas a atirarem a si próprios de despenhadeiros", fica evidente a referência de Agostinho aos circunceliões, incluindo-os entre os donatistas. A ligação entre os circunceliões e os donatistas figurava como uma das peças centrais do discurso agostiniano contra o donatismo. Para desconstruir a imagem dos dissidentes enquanto santos, mártires e perseguidos, o bispo fez um amálgama da imagem dos donatistas e dos circunceliões, descrevendo-os lado a lado, como se constata no trecho a seguir:

> [Porque] pior que um ladrão é um bandido, e de Optato vocês diziam, por todas as partes,

[209] "¿por qué los donatistas, que nos echan en cara todo esto, no se miran a ellos mismos, cuyas bandas vuelan de acá para allá como enloquecidas, armadas de espadas y garrotes, y que ni con matanzas a diestro y siniestro, en toda ocasión posible, son capaces de calmar su sed de crueldad? Llegan incluso a un hervor tal de su embriaguez entre las piras de cadáveres, junto con las mujeres que con ellos conviven por todas partes en una promiscuidad contra todo orden divino y humano, vagabundeando día y noche, que les entra a diario una locura no sólo de perseguir a otros, sino de despeñarse ellos mismos." (*C. Ep. Parm.* II 3,6)

> que era bandido. Por acaso não é "colocar seu grãozinho de areia com os adúlteros" permitir que quadrilhas embriagadas de suas freiras, imiscuídas noite e dia com os bandos de circunceliões bêbados, vaguem vergonhosamente de um lugar a outro? (*C. Ep. Parm.* II *9,19*)[210]

Pode-se verificar o jogo retórico utilizado por Agostinho ao questionar a coerência das ações dos dissidentes, mostrando uma dissociação entre discurso e prática: os donatistas pregariam um extremo apego à moral e à lei divina, permitindo-se criticar os outros cristãos e chamar Optato de bandido, enquanto andavam por aí bêbados e acompanhados dos circunceliões, vagando e caluniando aos outros cristãos; os donatistas, consequentemente, seriam pecadores, tão pecadores quanto seus companheiros. Ressaltando a incoerência entre o discurso e a prática dos dissidentes, o bispo intenta provar que, da mesma forma que entre os católicos, entre os donatistas coexistem bons e maus.

Em outro trecho, Agostinho critica a vertente donatista por sua obsessão fanática pelo martírio, afirmando:

> Sem dúvida alguma pertenceis ao diabo, pois frequentais na prática os três gêneros de morte: a água, o fogo, o precipício. Se a demência não vos tiver feito perder o juízo, as mesmas palavras do livro santo que empregastes em vosso argumento deveriam vos apartar dessa estirpe de morte a que vos entregais. O que dizem as almas dos mártires aos pés do altar de Deus? 'Até quando, Senhor, deixareis de fazer justiça vingando nosso sangue sobre os que vivem na terra?' Pedem que seu sangue seja vingado precisamente naqueles que o derramaram; e em quem mais? O vosso, portanto, será vingado em vós mesmos. (C. Gaud. I 27,30)[211]

Para caracterizar os donatistas como fanáticos e irracionais, o bispo de Hipona fez uso de todo um vocabulário estigmatizante. Mostra-os como pertencentes ao diabo, perguntando-lhes: "Quem pode alegrar-se com esse vosso furor senão o diabo, que é quem vos inspira e a vossos partidários?" (C. Gaud. I 27,30)[212]. A demência, a perda do juízo e o falso martírio foram imagens

---

[210] "porque peor que un ladrón es un bandido, y bandido le llamaban a voces por todas partes a Optato. ¿Pero acaso no es 'poner su granito de arena con los adúlteros' permitir que cuadrillas embriagadas de sus monjas, mezcladas día y noche con las bandas de los cincunceliones borrachos, anden vagando vergonzosamente de un sitio a otro?" (*C. Ep. Parm.* II *9,19*)

[211] "Sin duda alguna pertenecéis al diablo, pues frecuentáis en la práctica los tres géneros de muerte: el agua, el fuego, el precipicio. Si la demencia no os hace perder el juicio, esas mismas palabras que has aducido del libro santo debieran apartaros de esa clase de muerte a que os entregáis. ¿Qué dicen las almas de los mártires bajo el altar de Dios? '¿Hasta cuándo, Señor, no harás justicia y vengarás nuestra sangre sobre los que moran en la tierra?'. Piden que se vengue su sangre en aquellos precisamente que la derramaron; ¿acaso en los otros? Por esto la vuestra será vengada en vosotros."(C. Gaud. I 27,30)

[212] "¿Quién puede alegrarse de este vuestro furor sino el diablo, que es el que os inspira, y sus partidarios?" (C. Gaud. I 27,30)

recorrentes no discurso agostiniano quando o bispo procurou destacar este fanatismo que caracterizaria os donatistas. Para Agostinho, a irracionalidade dos dissidentes era tal que "se não podem matar a outrem, matam-se a eles próprios, levam a cabo as obras dos assaltantes e dos demônios, e clamam para si a glória dos mártires" (C. Gaud. I 27,31)[213]. Ou seja, em seu furor, os donatistas não teriam percebido que estavam, na verdade, comportando-se como ladrões, bandidos a serviço dos demônios, que nada teriam em comum com os santos mártires que se sacrificaram pela fé; consequentemente, seus sacrifícios em rochedos e incêndios seriam vãos, e seus supostos martírios nulos.

Este primeiro capítulo teve por intuito, primeiramente, explorar as noções básicas de retórica, a construção da retórica cristã (conforme esta era entendida por Agostinho) e a delimitação do conceito de *ethos* retórico; em um segundo momento, o capítulo visou tratar da historiografia referente ao tema em suas diversas abordagens e teses, buscando explicitar os assuntos mais frequentemente abordados e considerados mais relevantes para o entendimento da construção do *ethos* retórico donatista agostiniano. Tendo sido dados estes dois passos, o estudo caminha para seu foco de interesse propriamente dito. Partindo da premissa de que o que estava realmente em jogo era a definição de qual das vertentes era verdadeiramente portadora do legado de Cristo – e, portanto, detentora da verdadeira via para a salvação – os capítulos que se seguem se debruçarão sobre dois grandes problemas: o capítulo dois irá esmiuçar o que Agostinho compreendia como via salvífica, ou seja, de que maneira o homem poderia ser salvo; para tanto, irá tratar do conceito agostiniano de alma, considerado pelo autor como elemento essencial e determinante para a salvação. Em seguida, no terceiro capítulo, será tratada a questão da validade dos sacramentos, com especial destaque para ao batismo. A validade dos sacramentos foi um dos temas centrais do debate de Agostinho com os donatistas, sendo de profunda relevância para o entendimento dos argumentos do bispo de Hipona, assim como para a compreensão da construção do *ethos* retórico donatista pretendida por Agostinho.

[213] "…si no pueden matar a otros, se matan a sí mismos, llevan a cabo las obras de los atracadores y de los demonios, y se arrogan la gloria de los mártires." (C. Gaud. I 27,31)

Capítulo 2 – A Alma

III.1 As re-significações do conceito de Alma e a concepção inicial de Agostinho

A alma, enquanto conceito cristão, foi discutida e rediscutida incontáveis vezes através da história. As origens do conceito são, geralmente, remetidas a filosofias gregas, tendo uma provável influência oriental, principalmente da cultura védica e de suas definições dos termos *manas* (órgão do pensamento), *asu* (vida) e *atman* (sopro). De modo semelhante, a cultura hebraica arcaica apresentava os termos *neshamah* (sopro), *nephesh* (respiração) e *ruah* (sopro vital)[214], o que demonstra um certo princípio comum que irá marcar as definições de alma derivadas das culturas grega e hebraica. Independentemente de suas supostas origens, as reflexões filosóficas sobre a alma teriam nascido da tentativa de explicar a vida terrena e, mais precisamente, de responder a questão sobre o que ocorreria após a morte (um dos maiores mistérios já impostos ao homem). À luz deste breve panorama das diversas re-significações anteriores aos escritos de Agostinho de Hipona, acerca do conceito de alma, torna-se possível analisar de maneira apropriada a concepção inicial do bispo sobre o conceito de alma. Para tanto, devem ser considerados tanto os tratados do bispo de Hipona referentes à polêmica com os donatistas[215], quanto a obra *A grandeza da alma*[216]. O debate entre Agostinho e a vertente cristã donatista se estendeu por mais de 30 anos, contando com uma numerosa documentação que demonstra toda uma evolução de argumentos, conceitos e ideias. De maneira simplificada, poder-se-ia afirmar que, para o bispo de Hipona, haviam dois principais problemas com o discurso donatista: seu caráter cismático e sua capacidade de corromper a alma dos fiéis. A questão cismática foi tratada de dois modos distintos. Primeiramente, na *Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum 6,11*, Agostinho questiona a conduta dos donatistas:

> Que respondeis a isto? Quereis lutar contra nós imitando a perversidade dos judeus, afirmando que a descendência de Abraão se encontra exclusivamente no povo nascido da carne de Abraão?[217]

---

[214] Cf. VANZAGO, Luca. *Breve História da Alma*. Trad.: Fernando Soares Moreira. São Paulo: edições Loyola, 2012. p. 18.

[215] Debate de importância fundamental para Agostinho, permitiu que o bispo refinasse vários de seus conceitos, tais como: a alma, os sacramentos, o batismo, o papel do sacerdote, o ser cristão propriamente dito e a legitimidade do uso da força coerciva do estado para a conversão.

[216] Uma das primeiras obras nas quais Agostinho buscou definir a alma e seu itinerário rumo a Deus.

[217] "¿Qué contestáis a esto? ¿Queréis luchar con nosotros imitando la perversidad de los judíos, afirmando que la descendencia de Abrahán se halla sólo en el pueblo nacido de la carne de Abrahán?" AGUSTÍN, S. "Carta a los católicos sobre la secta donatista" ("Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum"), 11. In: *Obras completas de San Agustín*. *Escritos antidonatistas*. v.3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 44.

Assim, o argumento contra os donatistas inicialmente os compara aos judeus, visto que partem de uma mesma prática, afirmando uma exclusividade da descendência de Abraão para seu próprio partido. Para Agostinho, tal atitude desconsiderava os ensinamentos de Paulo, restringindo o princípio da universalidade cristã somente ao interior da igreja donatista, excluindo, assim, todas as outras igrejas cristãs. O equívoco dos dissidentes estaria justamente em considerar que a descendência se restringiria aos donatistas, quando esta deveria beneficiar a todos os povos. Afinal, como afirma Paulo:

> Irmãos, falo como homem: mesmo um testamento humano, legitimamente feito, ninguém o pode invalidar nem modificar. Ora, as promessas foram asseguradas a Abraão e à sua descendência. Não diz: 'e os seus descendentes', como se referindo a muitos, mas como a um só: e à tua descendência, que é Cristo. (Gl 3, 15-16)[218]

Em outra linha argumentativa, o bispo de Hipona busca refutar a necessidade do cisma, defendendo a impossibilidade da separação entre bons e maus feita pelos donatistas. Para o bispo, bons e maus estão mesclados, mesmo no interior da Igreja, contrapondo a construção discursiva donatista que os compara à *collecta* de Israel, uma leitura seletiva do antigo testamento. Assim, Agostinho ressalta que:

> Com Moisés e Aarão, também ali estavam os difamadores sacrílegos a quem Deus ameaçava continuamente com fazê-los desaparecer de sua vista. Onde estava Caifás, e outros de sua laia, também ali se encontrava Zacarias, também ali estavam Simeão e os demais varões justos. Onde estava Saul, também estava Davi. Onde estavam Jeremias, Isaías, Daniel e Ezequiel, também ali estavam os malvados sacerdotes e o povo mau. Cada um, porém, carregava seu próprio fardo. (C. Ep. Parm. II, 7, 12)[219]

A segunda questão, acerca da capacidade de tal discurso de corromper a alma dos fiéis, também foi abordada pelo bispo sob diversos ângulos. Agostinho a destaca, sobretudo, quando aborda a questão a prática do re-batismo feita pelos donatistas. Ao se posicionar contra o re-batismo como condição para o ingresso de um ex-donatista na cristandade católica, o bispo de Hipona coloca:

---

[218] Esta mesma passagem foi utilizada de maneira similar em *Contra litteras Petiliani libri* I, 23,25; III, 50,62.

[219] "Con Moisés y Aarón, allí también estaban los murmuradores sacrílegos, a quienes Dios amenazaba continuamente con hacerlos desaparecer de su vista. Donde estaba Caifás y otros de su misma calaña, allí estaba también Zacarías, allí Simeón y los demás varones justos. Donde Saúl, allí estaba David. Donde Jeremías, donde Isaías, donde Daniel, donde Ezequiel, allí estaban los malvados sacerdotes y el pueblo malo. Pero cada uno cargaba con su propio fardo". (C. Ep. Parm., II, 7,12) AGUSTÍN, S. "Replica a la carta de Parmeniano", II, 7,12. In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas*. v.1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 195-377.

> [Não] acrediteis que não fostes purificados de vosso contágio pelo fato de não vos termos rebatizado. Com efeito, àqueles que não foram ainda batizados, a Igreja católica os purifica de todos os seus pecados por meio da limpeza da regeneração. Em contrapartida, àqueles que recebem o sacramento fora [da Igreja católica], não para sua salvação, mas para sua danação, como não violamos o caráter régio nem mesmo no que concerne a desertores, aplica-se o que está escrito: A caridade cobre uma multidão de pecados.[220] Veja como a caridade da unidade católica pode purificar mesmo a quem não se deve batizar; de modo que não começa a existir dentro o que existia fora, mas passa a ser proveitoso dentro aquilo que, fora, prejudicava. Por conseguinte, não vos recebemos como se fôsseis santos; pelo contrário, são santificados ao passar para nós aqueles que, permanecendo entre vós, de forma alguma poderiam sê-lo. Nem vos matamos sendo inocentes, mas queremos que vivais mesmo sendo culpados. (C. Gaud. I 12,13)[221]

Esta passagem resume algumas das principais objeções de Agostinho à prática do re-batismo. A primeira menção a ser destacada encontra-se em "contágio", vocábulo de caráter médico comumente empregado no discurso agostiniano para se referir aos donatistas, e que comunica a ideia de que os donatistas padeceriam de alguma doença contagiosa que, para o bispo de Hipona, afetaria o corpo e a alma. Já "regeneração" remete à vontade, tanto do fiel recém convertido quanto da comunidade que o recebe, de que ocorra a remissão dos pecados e ofensas que aquele possa ter cometido. A crítica à prática do re-batismo retorna no trecho que menciona "àqueles que recebem o sacramento fora [da Igreja católica], não para sua salvação, mas para sua danação": ao re-batizar o fiel, os donatistas estariam desconsiderando o que nele existe de bom, isto é, a intenção da conversão e o sacramento do batismo já realizado; o re-batismo, assim, corromperia isto que é "bom", destruindo o sacramento e maculando a alma do fiel. É por esta razão que Agostinho se refere aos donatistas como "assassinos de almas"[222], uma vez que sua prática retiraria do fiel a possibilidade de alcançar a salvação. Na última parte da passagem, o bispo de Hipona faz uma

---

[220] 1 Pd, 4,8 ("Acima de tudo, cultivai, com todo o ardor, o amor mútuo, porque o amor cobre uma multidão de pecados").

[221] "[No] creáis que están sin purificar de vuestro contagio por el hecho de que no los hemos rebautizado. En efecto, a los que aún no han sido bautizados la Iglesia católica los purifica de todos sus pecados mediante el lavado de la regeneración. En cambio, a los que reciben el sacramento fuera, no para su salvación, sino para su condenación, como no violamos el carácter regio ni aun en el desertor, se les aplica lo que está escrito: *La caridad cubre la multitud de los pecados*. He aquí cómo la caridad de la unidad católica puede purificar a quienes no se debe bautizar; de modo que no empieza a existir dentro lo que existía fuera, sino que comienza a ser de provecho dentro lo que fuera perjudicaba. Por consiguiente, no los recibimos de vosotros como si fueran santos; al contrario, son santificados al pasar a nosotros los que, permaneciendo entre vosotros, en ningún modo pueden serlo. Ni os damos muerte a vosotros siendo inocentes, si queremos que viváis aun siendo culpables." AGUSTÍN, S. "Replica a Gaudencio, bispo donatista" (C. Gaud. I 12,13). In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas*. v.3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 617-763.

[222] Cf. GONÇALVES, José Mario. *Religião e Violência na Africa Romana: Agostinho e os Donatistas*. TESE (Mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2009. p. 105.

crítica à intolerância e à violência dos dissidentes, mostrando-os como assassinos de inocentes; os católicos, por sua vez, são apresentados como praticantes da caridade e do amor para com o próximo, recebendo os ex-donatistas como filhos pródigos.

Estas duas questões, o caráter cismático e sua capacidade de corromper a alma dos fiéis, têm um pano de fundo comum. Nesse sentido, Sartorelli[223] destaca a particularidade da retórica cristã, que, dialética em sua essência, pressuporia um confronto entre adversários, um combate no qual ambos os lados disputam o posto de porta-voz da verdade. Visto que, no entendimento destes partidos, existe somente uma única verdade, um único Deus e uma única via salvífica ensinada por Cristo. Ser portador desta verdade significa ser verdadeiramente cristão e deter a possibilidade da salvação, enquanto não o ser acarreta a impossibilidade da salvação, ou seja, a danação eterna. Ao indivíduo que não detém tal verdade, confere-se a alcunha de "falso mestre", "falso cristão"; em outras palavras, tal indivíduo é tido como aquele que corrompe as almas e as desvia do "bom caminho"[224]. Consequentemente, a controvérsia entre a vertente de Agostinho e os donatistas não poderia ser diferente, caracterizando-se como uma disputa pelo posto de porta-voz da verdade e de detentor da via salvífica. O objetivo maior dos dois partidos não poderia ser outro, senão convencer os fiéis da validade de seu ponto de vista e de quão errados estavam seus adversários – todo seu esforço se deve a tal intuito. Assim, o bispo de Hipona quer provar, para os fiéis católicos e dissidentes, que seus adversários não detêm a via salvífica, que se equivocam em sua concepção da universalidade da mensagem cristã, assim como em sua prática batismal. A querela com os donatistas, portanto, almeja determinar qual das vertentes verdadeiramente fornece ao fiel a possibilidade de alcançar a salvação.

Se consideradas novamente as duas questões, o caráter cismático donatista significa uma quebra na unidade religiosa, na ideia de universalidade da Igreja cristã – e, portanto, também uma negação do papel de porta-voz da verdade para todas as Igrejas não-donatistas. Da mesma forma, quando os dissidentes desconsideram a validade dos sacramentos feitos fora de sua vertente, estão excluindo o resto da cristandade da via salvífica, da possibilidade de salvação. Para aprofundar a análise do pensamento e dos argumentos propostos por Agostinho, que se contrapõem a tais ideias, faz-se necessário compreender em que, segundo o bispo de Hipona, consistia nesta via salvífica, ou, melhor dizendo, qual seria a "chave" para a salvação. Para ele, o potencial ou a possibilidade para a salvação se encontrava naquilo que o homem tinha de semelhante a Deus: a alma humana. Sendo assim, é preciso delinear o conceito agostiniano de alma, a fim de se compreender como o homem

---

[223] SARTORELLI, Elaine Cristine. *Estratégia de Construção e Legitimação do Ethos na causa veritatis: Miguel Servet e as Polêmicas Religiosas do Século XVI*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas), Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005. p. 4.

[224] Idem, Ibidem, p. 4.

poderia, através de sua alma, alcançar a salvação, assim como determinar de que maneira tal concepção afetava sua disputa com os donatistas.

O conceito de alma já era bastante antigo na época de Agostinho, tendo sido teorizado e explorado por diversos autores em abordagens distintas. Uma das primeiras definições de alma a define como "*anima est qua vivimus*", uma espécie de alento vital ou o "sopro" de vida. O conceito de alma cristã deriva-se de uma somatória das ideias de Aristóteles e Platão; sobre estes dois alicerces, o cristianismo progressivamente construiu uma concepção que subordinava a alma, em sua origem e seu destino, a Deus, transformado-a em um canal de ligação entre o homem e a sua divindade[225]. Para Aristóteles, o corpo era a matéria, e a alma a forma. Enquanto matéria, o corpo é responsável por isolar e marcar a entidade individual dentro do espaço e do tempo; já a alma era a forma graças à qual o corpo vivia, tendo a capacidade de crescer, de se enriquecer de funções e conhecimentos. O destino desta alma após a morte e sua separação do corpo era enorme dúvida para o autor. Platão compreendia o corpo como uma forma de restrição da alma, algo que impunha limites a suas potencialidades; somente ao romper sua ligação com o corpo a alma poderia voltar ao mundo das ideias puras, eternas e incorruptíveis, de onde se teria originado[226]. Será a esta concepção platônica de superioridade da alma sobre o corpo que o cristianismo primitivo irá se apegar, considerando o corpo de forma negativa, como um túmulo ou prisão para a alma, algo como um servo incapaz, desobediente e rebelde. Assim, no início de sua caminhada, o cristianismo considerava a alma uma hóspede temporária do corpo, sempre pronta a retornar para um mundo superior; o mundo terreno, por sua vez, não passava de algo transitório[227].

O discurso cristão parte, inicialmente, de duas premissas básicas: a vitória sobre a morte (conquistada pelo Messias que ressuscitou ao terceiro dia) e a promessa de um reino dos céus para seus seguidores, pontos nos quais o cristianismo rompe com a tradição hebraica da qual descende. Para os cristãos, a alma é uma criação divina, imortal, e fonte da esperança de uma vida posterior e melhor. Por conta disso, a ressurreição de Cristo foi compreendida por Paulo como algo fundamental à fé cristã, prova da possibilidade de ressurreição para as almas dos fiéis no juízo final[228]. O apóstolo entende a alma como algo similar a uma semente: assim como uma planta não pode nascer sem que a semente morra, também o corpo celestial não pode nascer sem que o corpo terreno pereça[229]. Paulo parece estabelecer, nesse sentido, uma oposição radical entre corpo e alma que só pode ser plenamente resolvida com a dissolução do corpo. Com isso, na epístola aos

---

[225] PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma: história de um infanticídio*. Trad.: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 253.
[226] Idem, ibidem. p. 254.
[227] Idem, ibidem. p. 257.
[228] 1 Cor 15,14 ("E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação e vazia também é a nossa fé").
[229] PROSPERI, ibidem, p. 260.

filipenses, Paulo afirma: "pois para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro" (Fl 1,21); já para Prosperi, o apóstolo expressa "o sentimento de espera e esperança nascido da fé na ressurreição de Jesus e em sua promessa de receber os seus no reino do Pai"[230]. Com sentido semelhante, Paulo faz a seguinte colocação na segunda carta aos coríntios: "por conseguinte, estamos sempre confiantes, sabendo que, enquanto habitamos neste corpo, estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor, pois caminhamos pela fé e não pela visão" (2 Cor. 5,6-7). Os trechos fornecem uma base segura para afirmar que Paulo concebia o corpo como uma forma de obstáculo na relação entre o homem e Deus, um contratempo momentâneo, um exílio para uma alma ansiosa por voltar ao seu criador.

Os autores cristãos na África romana também se debruçaram sobre o problema. Tertuliano tinha por tese que a alma era transmitida através do sêmen masculino, defendendo que durante o ato sexual uma parte da alma do homem ("*aliquid de anima*") saía junto com o sêmen, formando a alma do novo ser por uma transmissão de pai para filho[231]. Sua concepção refutava a triplicidade estabelecida por Valentino que compreendia existência de homens espirituais, psíquicos e materiais. Ao mesmo tempo, Tertuliano buscava se contrapor à desvalorização da carne defendida pelos gnósticos: para o autor, o homem é carne e alma, tendo ambos os componentes um determinado valor e uma determinada função frente ao todo. Como coloca em *A alma* 6,8-9, o homem seria uma "mistura" entre a carne e a alma; como ressalta Moreschini, "Tertuliano considera a alma como *flatus* de Deus, portanto sua imagem, distinguindo-a do *spiritus*, que é o próprio Deus"[232]. Em *A alma* 22,2, o autor busca estabelecer uma definição:

> [Esta] é a nossa definição de alma: ela nasceu no sopro de Deus, é imortal, corpórea, uma imagem sua (*effigiatam*), simples na sua substância, sensível por sua potência, move-se de vários modos, livre no seu arbítrio, submetida aos acidentes, mutável segundo as várias índoles dos homens, racional, dominadora, previdente, multiplicando-se a partir de uma que já existe.[233]

Como se pode notar, Tertuliano apresenta uma concepção de alma de características marcadamente materialistas e, consequentemente, incompatíveis com as concepções derivadas do platonismo. O autor tenta estabelecer uma unidade para a alma, negando, assim, a tripartição platônica entre intelecto, alma e carne. Diferencia-se dos materialistas quando, por exemplo, nega a possibilidade de a alma humana ser mortal e perecer com o corpo. Seu objetivo maior, entretanto, era opor-se ao dualismo gnóstico e suas perigosas implicações para a ética cristã. De acordo com

[230] Idem, ibidem, p. 262.
[231] Idem, ibidem, p. 183.
[232] MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: edições Loyola, 2008. p. 220.
[233] Apud: MORESCHINI, Claudio, op. cit., p. 220.

Agostinho,

> como indicam seus escritos, Tertuliano diz que a alma é de fato imortal, mas argumenta que a mesma é corpórea. Isto ele mantém como verdade não somente no que se refere à alma, mas também ao próprio Deus. Ainda assim, dizem não ser esta a razão pela qual se tornou um herege. Podemos imaginar que ele se refere à natureza divina e sua substância como corpo sem querer referir-se à espécie de corpo cujas várias partes podem ou devem ser consideradas maiores ou menores, como tudo aquilo a que verdadeiramente chamamos corpóreo. De fato, ele possuía uma opinião desta espécie quanto à alma. Mas, como já afirmei, poder-se-ia imaginar que ele chamava a Deus de corpo porque Ele não é "o nada", não é "o vazio", Ele não é uma qualidade do corpo ou da alma, mas é em toda a parte um todo completo, sem divisões espaciais, mas que permanece imutável em Sua própria natureza e substância. (*De haeresibus ad Quodvultdeus*, 86)[234]

Para o bispo de Hipona, o homem era um composto de corpo e alma, algo indissociável, fruto da mistura entre esses dois componentes. Ou seja, não existe um homem sem um corpo, da mesma maneira que não é possível haver um que não possua alma: o homem somente passa a existir quando corpo e alma se combinam, resultando em um novo produto. Ainda que o bispo de Hipona considere o homem como uma única substância, ele demonstra clara influência platônica ao conceber a alma como una, algo que pode ser definido por si mesmo, independentemente do todo ao qual pertence. Como afirma Agostinho, "parece-me que é substância dotada de razão, destinada a governar o corpo" (*A grandeza da alma* 13,22)[235]; por conseguinte, temos que o homem é formado por alma e corpo, sendo a alma sua parte mais elevada[236]. Com base em Plotino, Agostinho estabelece uma hierarquia entre o corpo e a alma, algo que determinará sua maneira própria de enxergar o homem como "uma alma racional que se serve de um corpo"[237].

Para Gilson, ocorre uma indeterminação no conceito agostiniano de alma, pois se, por um lado, o bispo de Hipona herdou uma definição platônica de homem, "por outro lado, seu

---

[234] "[As] his writings indicate, Tertullian says that the soul is indeed immortal, but contends it is a body. He maintains that this is true not only of the soul, but also of God himself. However they say that this is not the reason why he became a heretic. We might imagine that he calls the divine nature and substance a body in some way, without meaning the kind of body whose various parts can or must be considered larger or smaller, as is true of all bodies, properly so called. However, he did have some opinion of this kind concerning the soul. But, as I have said, it could have been possible to imagine that he called God a body, because He is not 'nothingness', is not 'emptiness', He is not a quality of body or soul, but is everywhere a complete whole, having no spatial divisions, but remaining immutable in His own nature and substance". *De haeresibus ad Quodvultdeus*, cap. 86. In: http://www.tertullian.org/tertullianistae/de_haeresibus.htm

[235] AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Coleção Patrística v.24. São Paulo: Paulus, 2008. p. 284.

[236] *De moribus ecclesiae*, I, 4,6 e *De civitate Dei*, XIX, 3. Apud: GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. p. 98.

[237] *De moribus ecclesiae*, I, 27,52. Apud: GILSON, Étienne, op. cit., p. 98.

cristianismo o obriga a manter firmemente a união do composto humano feito de uma alma e de um corpo"[238]. Dentro desta concepção, faz-se necessário ao ser humano buscar algo para além da alma, tão intangível quanto a mesma, um bem soberano cuja natureza seja essencialmente espiritual. Tal busca fornece a razão para que se considere a alma como superior ao corpo, o que faz com que o homem seja definido primeiramente por sua alma. Gilson destaca que Agostinho teria "uma teoria do conhecimento e uma teologia natural orientadas no sentido inverso ao corpo e sempre preocupadas em nos desviar dele para nos conduzir na direção da alma, onde se encontra nosso bem maior"[239]. Outro ponto central da concepção agostiniana de alma foi estabelecido pela afirmação de que "[a alma] traz consigo todas as artes, e o que se chama aprender nada mais é do que recordar" (A grandeza da alma 20,34), colocação por ele mesmo esclarecida nas *Retratações* I, VII, §2:

> [Sem] dúvida, não trouxe todas as artes consigo da mesma maneira que as possui em si; pois ela não pode falar senão daquilo que aprendeu aqui a respeito das artes que se relacionam com os sentidos do corpo, como muitos assuntos da medicina e todos os da astrologia. Mas tendo sido devidamente interrogada, por si mesma ou por outra pessoa, acerca daquelas coisas que somente a inteligência é capaz de compreender, é capaz de responder....

Agostinho concebe uma alma que é imaterial, incorpórea, imortal e de substância semelhante à de Deus. Assim, em seu tratado *A grandeza da alma*, estabelece um itinerário da alma em direção a Deus[240] que conta com sete graus distintos, e que esta deverá percorrer. O primeiro grau de elevação da alma se refere às funções vitais do corpo, aquilo que um homem e uma planta possuem em comum:

> A alma humana dá vida a este corpo terreno e mortal com sua presença, dá-lhe unidade e o conserva na unidade, não lhe permite desagregar-se e diluir-se, faz com que o alimento se distribua de modo uniforme a todos os membros, fornece a cada um o que é seu, preserva sua harmonia e proporção, não somente quanto à beleza, mas também quanto ao crescimento e à procriação. (*A grandeza da alma* 33,70)

O segundo grau refere-se aos sentidos, à percepção da vida como algo patente e manifesto. A alma, ao perceber o mundo de maneira ativa, diferencia-se das atividades típicas às plantas e passa para aquelas que temos em comum com os outros seres animados. Prossegue Agostinho:

---

[238] GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. p. 98.

[239] Gilson, op. cit., p. 99.

[240] Agostinho faz explanações semelhantes em, por exemplo, *De Libero Arbitrio* e *De Beata Vita.*

"Agora, conforme determinara, fica atento ao que seja o poder da alma nos sentidos e no próprio movimento de um ser animado mais perfeito nesse sentido; não pode haver nada em comum entre nós e os seres que são fixados por raízes" (*A grandeza da alma* 33,71).

É no terceiro grau de sua elevação que a alma passará às atividades próprias ao ser humano. Neste grau, a alma faz uso do raciocínio, da perspicácia investigativa e da criatividade para desempenhar as artes típicas dos homens. As obras artísticas, o cultivo dos campos, a construção das cidades, a fala, a escrita, a poesia e a música, são algumas das atividades deste grau. "São grandes essas realidades e exclusivamente humanas. Mas ainda são comuns a doutos e rudes, a bons e maus" (*A grandeza da alma* 33,72). A alma começa a vislumbrar aquilo que está além do corpo e do mundo sensível em seu quarto grau; ali, realiza um incipiente reconhecer do transcendente, mas trilha um caminho em que teme a morte e é tentada a todo instante. Neste estágio, a alma procura se purificar, distanciar-se daquilo que é tipicamente mundano, e deve entregar-se à piedade divina e nela confiar, para ela mesma ser julgada, e para que haja subsequente purificação e aperfeiçoamento; por conseguinte, os bons e maus são definidos e separados justamente por este processo, que purifica a alma das coisas mundanas em preparação para a contemplação da Verdade. O resultado de tal processo é descrito da seguinte maneira:

> Depois de isto realizar, ou seja, quando a alma se libertar de toda imperfeição e estiver limpa de todas as manchas, então, finalmente, se mantém alegremente em si mesma e nada teme absolutamente para si e não se angustia por nenhum motivo. (*A grandeza da alma* 33,74)

Chega-se, então, ao quinto grau. Se no quarto grau o desafio era realizar a purificação, neste a alma enfrenta o desafio maior de se manter pura. Em seu estado de pureza, a alma, já ciente de toda a sua grandeza e de todo o seu potencial, se dirige propriamente a Deus em seu desejo de contemplar a verdade. Será este mesmo desejo que a fará chegar ao sexto grau,

> pois uma coisa é purificar o próprio olhar da alma para que não olhe inútil e temerariamente e enxergue o mal, outra coisa é preservar e fortalecer sua saúde, e outra coisa ainda é dirigir o olhar sereno e firme ao que se pode ser visto. (*A grandeza da alma* 33,75)

O sublime olhar da alma que procura entender o verdadeiro e o sumo constitui-se, propriamente, no sexto grau. Alerta Agostinho:

> Com efeito, os que querem fazê-lo antes de serem purificados e se tornarem limpos, são de tal modo repelidos por essa luz da verdade, que [a mesma faz com que] não somente pensem que nela não existe nenhum bem, mas que envolve muito mal e lhe neguem o nome de verdade, e se refugiem com certa paixão e lascivo prazer em suas trevas, as quais sua enfermidade pode tolerar, maldizendo o remédio. (*A grandeza da alma* 33,75)

O sétimo e último grau da alma corresponderia à visão e à contemplação da verdade. "Tendo compreendido isto, veremos em verdade como é vaidade tudo o que há debaixo do sol. Com efeito, a vaidade é ilusão, e por vaidosos se entendem os que são falsos ou enganadores, ou ambas as coisas" (*A grandeza da alma* 33,76). Para Gilson,

> a especulação racional, que no agostinianismo é apenas a conduta perfeita da vida, aqui representará o papel necessário, mas somente preparatório, de um guia da alma em direção à contemplação mística, simples esboço da beatitude eterna e, uma vez que essa doutrina é toda orientada para a união da alma com Deus, ela não poderia ter outro centro senão Deus.[241]

A teoria de Agostinho, quanto ao caminho salvífico centrado na alma humana, estabelecia um problema de suma importância em seu diálogo com os donatistas. Tanto o bispo de Hipona quanto os dissidentes ofereciam aos seus fiéis a possibilidade da salvação e da vida eterna, de serem vitoriosos sobre a morte da mesma forma que Cristo o foi. O produto é, em si, o mesmo. A diferença está na ênfase que Agostinho e os donatistas empregavam à questão e seus elementos. Ambas as vertentes acreditavam haver uma conduta, uma forma de se portar, mais adequada e correta ao bom cristão; a vertente donatista, porém, compreendia esta conduta de tal forma que não era possível ou permitido a um verdadeiro cristão pecar. Indo além, defendiam uma separação – por vezes física – entre os fiéis e os pecadores; enfatizavam, portanto, o sensível e o corpóreo. A concepção de Agostinho, por sua vez, entendia o cristão como um pecador em uma constante busca por purificar a si mesmo, por se desapegar das questões mundanas e contemplar a Verdade. Deste modo, enquanto os donatistas se centravam naquilo que se refere ao corpo e ao sensível, Agostinho enfatizava aquilo que é próprio da alma e do inteligível, o que estabelecia uma incompatibilidade evidente entre as duas percepções. Indo um pouco adiante, levando-se em consideração que a concepção donatista deriva principalmente de Tertuliano e Cipriano, e ressaltando-se o fato de que o segundo se considerava discípulo do primeiro, poder-se-ia dizer que o confronto entre as definições

[241] GILSON, op. cit., p. 29.

de Agostinho e dos donatistas teria sido, na verdade, um embate entre uma concepção fortemente materialista (sedimentada na África por Tertuliano, Cipriano e o donatismo) e uma concepção centrada na alma compreendida como incorpórea, imaterial e de características platônicas (defendida por Agostinho).

III.2 Tertuliano e sua concepção de cristianismo

Alguns autores são naturalmente controversos, polêmicos em suas bibliografias, em seus escritos e em seus legados. Polêmico é, possivelmente, o adjetivo mais usado quando alguém se refere a Tertuliano; sua importância, entretanto, é incontestável. Como coloca Glover:

> Pode-se dizer que Tertuliano criou a Latinidade Cristã; a mesma veio de suas mãos em estado bruto, precisando ser moldada e polida por trabalhadores subsequentes, mas destinada a jamais perder o caráter geral que o mesmo imprimiu a ela. Ele fez mais; ele estabeleceu os alicerces da Cristandade Latina.[242]

A constante busca por pureza, pelo verdadeiro caminho cristão, marcou os escritos de Tertuliano, e também sua vida. Para a África Cristã, foi seu primeiro grande autor, aquele que influenciou seu pensamento de tal modo que qualquer controvérsia não podia abster-se de citá-lo, quer fosse para se apoderar de seus argumentos, quer para refutá-los. Cipriano dedicava incontáveis horas de estudo a seu pensamento, debruçando-se diariamente sobre os escritos daquele que considerava seu mestre[243]; os donatistas o usavam como fonte de inspiração e de argumentos para atacar seus adversários; para Agostinho, Tertuliano era um autor de grande autoridade e prestígio, um que se desviara em seu caminho e tornara-se herético, assim como uma presença incômoda, continuamente evocada por seus adversários. Objetivamente, entretanto, pouca ou nenhuma certeza existe sobre quem Tertuliano realmente foi.

A bibliografia sobre este autor vem passando por um profundo processo de crítica e revisão que tem como obstáculos as dificuldades inerentes à conservação dos documentos e as modificações, voluntárias ou não, a que os mesmos foram submetidos ao longo dos séculos – algo não incomum, dada a época em que foram elaborados. Pouco se conhece sobre a vida de Tertuliano, e esparsas informações existentes se baseam em algumas passagens escritas pelo próprio autor e

---

[242] "Tertullian may be said to have made Christian Latinity; it came from his hands rough-hewn, needing to be shaped and polished by later workers, but destined never to lose the general character which he had impressed upon it. He did more; he laid the foundation of Latin Christianity." GLOVER, T. R. "Introduction". In: *Tertullian*. London: William Heinemann LTD., 1984, p. ix.

[243] Idem, ibidem, p. x.

sobretudo na obra de Jerônimo (*De vir. Illus.* 53)[244]. O que conhecemos, portanto, é o personagem que se originou de tais fragmentos. A elaboração de uma biografia de Tertuliano, segundo os preceitos historiográficos modernos, uma seria tarefa impossível[245]. Embora a narrativa tradicional, encontrada na tradição eclesiástica, não faça necessariamente referencia à verdade histórica, esta permanece perfeitamente verossímil por transmitir uma imagem que não contradiz aquilo que está nas obras do autor.

Segundo consta, Tertuliano era um cartaginês nascido em meados do século II, provavelmente filho de um centurião ligado ao procônsul e, por esta razão, residente na capital africana. O autor obteve acesso a uma consistente educação nos saberes clássicos, fartamente demonstrada em seus escritos, por ser filho de um oficial e crescer em Cartago. Tertuliano se destacou por dominar tanto a língua latina como a grega, além de sua grande habilidade discursiva, principalmente quanto ao gênero jurídico - o que indica uma formação retórica e jurídica. É relativamente seguro concluir, portanto, que o autor cresceu e educou-se imerso na cultura clássica; Entretanto, como diz o próprio, "os cristãos não nascem, se fazem" (Apol. 18,4). Tertuliano foi convertido ao cristianismo pelos cristãos que o inspiraram com seus exemplos de austeridade e perseverança, mesmo diante da morte[246]. Apesar de sua conversão tardia, o autor se tornou um dos mais contundentes defensores do cristianismo, e ferrenho crítico das práticas "pagãs". Enquanto converso, o cartaginês não mediu esforços para alcançar a perfeição cristã por meio do estabelecimento da verdadeira via salvífica, algo que o fez passar por diversas fases[247].

Tertuliano foi influência direta e indireta para o donatismo, sendo um de seus mais importantes exemplos em épocas de maiores perseguições; diz-se influência indireta, principalmente pelo impacto de seus escritos sobre os autores cristãos do norte da África, principalmente Cipriano. Tertuliano estabeleceu uma tendência que defendia uma abordagem

---

[244] BARNES, Timothy David. *Tertullian: a historical and literary study*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 3.

[245] VICASTILLO, Salvador. "Tradução, introdução, texto crítico e notas". In: TERTULIANO, Q. S. Fl. *"Prescripciones" contra todas las herejías*. Introdução, texto crítico, tradução e notas por Salvador Vicastillo. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001.

[246] SOUZA, Flávio Viera de. *O De Pallio e a romanidade de Tertuliano*. Tese (Doutorado em História Antiga), Universidade de São Paulo. São Paulo, 1976, p. 7.

[247] Estas tradicionalmente divididas entre os períodos em que foi cristão ortodoxo, cristão de influência montanista, e cristão montanista. Seguindo esta classificação, Souza divide as obras de Tertuliano da seguinte maneira: 1) Período cristão ortodoxo: *Ad martyras* (197 EC), *Ad nationes* (197 EC), *Apologeticum* (197 EC, com tradução de Landsheck (1998)), *De testimonio animae, De praescriptione aduersus haereses omnes, Aduersus Marcionem* (primeira edição), *De spectaculis, De oratione, De baptismo, De patientia, De paenitentia, De cultu feminarum, Ad uxorem, Aduersus Hermogenem, Aduersus Iudaeos.* 2) Período com influência montanista: *De ecstasi* (hoje perdido), *De spe fidelium* (hoje perdido), *De paradiso* (hoje perdido), *Aduersus Marcionem* (nova edição, 208-209 EC), *De pallio* (com traduções de Souza (1976) e de Tringali (1980)), *Aduersus Valentinianos, De censu animae aduersus Hermogenem* (hoje perdido), *De fato* (hoje perdido), *De anima, Adversus Apelleiacos* (hoje perdido), *De carne Christi, De resurrectione mortuorum, De exhortatione castitatis, De corona* (211 EC), *Scorpiace, De idololatria, Ad scapulam* (212-213 EC). 3) Período abertamente montanista: *De fuga in persecutione, Aduersus Praxean, De uirginibus uelandis, De monogamia, De ieiunio, De pudicitia.* Idem, ibidem, pp. 12-13.

"jurídica" da Bíblia, uma leitura de cunho literal que compreendia as escrituras sagradas como leis. Esta abordagem construía uma imagem do cristão prototípico como fiel fervoroso que, acima de tudo, não peca. No *Apologético*, o cartaginês busca endereçar-se tanto a leitores "pagãos" quanto cristãos, visando provar a superioridade cristã e demonstrar o erro destes não-cristãos; ressaltando a falta de legitimidade dos argumentos dos adversários do cristianismo, Tertuliano argumenta que os "pagãos" estariam cometendo grave injustiça contra os cristãos ao persegui-los.

O autor promove uma construção que contrapõe "pagãos" a cristãos; nesta, tais "pagãos" figuram como homens que morrem antes de terem vivido (Apol 8,2). O viver verdadeiro, argumenta Tertuliano, baseando-se em Paulo, é somente reservado ao cristão: somente depois de iniciado e consagrado nos mistérios da fé cristã o indivíduo começa a viver. O cristão é, assim, o homem novo de Paulo, detentor desta alma nova que permite o verdadeiro viver.[248] Os cristãos eram os perseguidos, injustiçados pelos romanos na medida em que todos os seus bons atos eram ignorados, unicamente por serem cristãos. Segundo Tertuliano, havia um ódio não justificado contra a causa cristã: "todo aquele que se emenda por esta causa incorre em culpa. O bem não tem o mesmo peso que o ódio pelos cristãos!"[249]. Os romanos são caracterizados como perseguidores do cristianismo, nos seguintes termos: "Foram sempre assim nossos perseguidores: injustos, ímpios, infames, os quais vós mesmos tendes a inclinação de condenar"[250]. O autor claramente trabalha com a imagem clássica do cristão como aquele que é perseguido e injustiçado em sua passagem pela terra; contraposto ao romano perseguidor, o cristão é o homem justo por excelência. Ser justo para Tertuliano, porém, é conhecer e fazer conhecer a palavra de Deus (Apol. 18,2)[251]; este cristão carregaria em si um ideal universalista, seria, portanto, um pregador por natureza.

O cristão, argumenta o cartaginês, deve respeitar e se comportar de acordo com a lei da graça:

> Ele veio, pois, aquele que Deus anunciara que viria para renovar e conferir esplendor a esta lei: Cristo, o Filho de Deus. Como juiz e mestre desta lei de graça, luz e guia do gênero

[248] "Depois de iniciado e consagrado em tais mistérios, passarás a viver. Gostaria que me respondesses se te interessa, a esse preço, a imortalidade." ["Después de iniciado y consagrado en tales misterios vas a vivir. Me gustaría que me contestaras si interesa la inmortalidad a ese precio."] (Apol. 8,20) O mesmo princípio é utilizado na seguinte passagem: "É também homem aquele que se tornará homem: também todo fruto já se encontra na semente." ["Hombre es también el que va a serlo; también todo fruto está ya en la semilla."] (Apol. 9,8)

[249] "[Todo] el que se enmienda por esta causa incurre en culpa. ¡El bien no pesa tanto como el odio hacia los cristianos!" (Apol. 3,4)

[250] "Así fueran siempre nuestros perseguidores: injustos, impíos, infames, vosotros mismos soléis condenarlos." (Apol. 5,4)

[251] "Pois, desde o principio, Ele enviou ao mundo homens justos, dignos, por sua inocência, de conhecer e dar-se a conhecer a Deus, a fim de que, inundados pelo espírito divino, predicassem a existência de um Deus único, criador de todas as coisas, que da terra fez o homem." ["Pues desde el comienzo El envió al mundo hombres justos, dignos por su inocencia de conocer y dar a conocer a Dios, para que, inundados por el espíritu divino, predicaran que existe un Dios único, que lo ha creado todo, que hecho al hombre de la tierra."] (Apol. 18,2)

> humano, estava anunciado o Filho de Deus; não concebido de maneira tal que precisasse se envergonhar de seu nome de Filho, ou de sua procedência (Apol. 21,7).[252]

Cabe ressaltar estas três descrições de Deus e de Cristo muito utilizadas por Tertuliano: "juiz", "mestre" e "guia", sendo a primeira a que carrega maior importância, algo que exemplifica o destaque que o léxico jurídico tem no discurso e na argumentação de Tertuliano. Na concepção estabelecida pelo autor, ser cristão é ser perseguido, é estar em luta constante e em permanente estado de atenção contra males, cuja intenção é desviá-lo do bem maior, que é Deus. Um exemplo disto são os espíritos malignos, cuja única atividade

> consiste em destruir o homem; assim, a maldade de seus espíritos desde o princípio buscou a perdição do homem. E assim, certamente, infligem aos corpos enfermidades e alguns outros acidentes desgraçados e, ademais, tomam com violência a alma e a conduzem a repentinos e extraordinários extravios. Seu assombroso poder penetrante e sua natureza sutil os tornam capazes de alcançar ambas as substâncias de que o homem é feito. Muito podem as forças espirituais, de maneira que – sendo invisíveis e imperceptíveis – se fazem presentes mais por seus efeitos que por suas ações....(Apol. 22,4)[253]

Tal descrição é análoga à que Tertuliano faz dos deuses de outras religiões que, para ele, não seriam verdadeiramente deuses. Tratar-se-iam, em verdade, daquele

> espírito da tentação demoníaca e angelical, aquele que – nos odiando por seu distanciamento de Deus, e invejoso da graça que Deus nos outorga – nos combate servindo-se de vossas mentes, que por meio de inspiração oculta incita e dispõe aos mais perversos juízos...(Apol. 27,4).[254]

Para justificar sua afirmação de que o cristianismo e os cristãos são superiores aos seus adversários, o autor começa por destacar certas qualidades que julga estarem presentes tanto em cristãos como em não-cristãos; argumenta, entretanto, que por meio de uma utilização dos atos dos

---

[252] "Vino, pues, el que Dios anunciaba que vendría para renovar y dar esplendor a esta ley: Cristo, el Hijo de Dios. Como juez y maestro de esta ley de gracia, luz y guía del género humano, estaba anunciado el Hijo de Dios; no engendrado de forma que se avergüence de su nombre de Hijo o de su procedencia." (Apol. 21,7)

[253] "[Su actividad] consiste en destruir al hombre; así, la maldad de sus espíritus desde el comienzo se propuso la perdición del hombre. Y así, ciertamente, infligen a los cuerpos enfermedades y algunos accidentes desgraciados, y además violentan al alma con extravíos repentinos y extraordinarios. Su asombrosa penetración y sutileza les capacita para alcanzar las dos substancias del hombre. Mucho pueden las fuerzas de los espíritus, de manera que – siendo invisibles e imperceptibles – se hacen presentes por sus efectos más que por sus acciones…". (Apol. 22,4)

[254] "[No es otro que] el espíritu de la tentación demoníaca y angélica, el que – enemistado con nosotros por su separación de Dios y envidioso de la gracia de Dios que tenemos – lucha contra nosotros, sirviéndose de vuestras mentes, a las que, con oculta inspiración, incita y depone para los perversos juicios…". (Apol. 27,4)

primeiros como exemplo, poder-se-ia comprovar serem os cristãos superiores aos demais. Primeiramente, o cristão ora pelo Império (Apol. 32,1), afirmação provavelmente endereçada à crítica de que os cristãos não teriam participação na defesa do Império devido à sua notória recusa ao serviço militar e a prestar culto ao imperador. Em segundo lugar, o cristão é piedoso e, mesmo perseguido, reconhece o Imperador como alguém que foi escolhido por Deus para exercer seu cargo (Apol. 33,1). Terceiro, o cristão é casto, sóbrio e reto em seu comportamento – mesmo em momentos de festividade, enquanto os "pagãos" perdem totalmente a compostura, o cristão permanece solene e respeitador, agradecendo a quem é verdadeiramente responsável pela graça concedida, ou seja, Deus (Apol. 35,4-5). Quarto, o cristão é altruísta, fazendo o bem sem esperar recompensa; nestes termos, o cristão faz sempre o bem para si próprio, uma vez que seu prêmio não lhe é dado pelo homem, mas sim por Deus, o único autorizado a apreciar e remunerar a bondade humana. Isso faz com que o cristão tenha um comportamento igualitário, tratando a todos da mesma maneira, seja a pessoa quem for, seja qual for sua origem social (Apol. 36,3).

Em um segundo momento, Tertuliano volta a elencar as qualidades que supostamente fariam dos cristãos pessoas superiores às demais. Segundo ele, "o cristão só é homem para sua própria esposa"[255] (Apol. 46,10) e, assim sendo, jamais comete adultério – provável crítica à promiscuidade da sociedade romana e às práticas sexuais extraconjugais (de senhores com escravas, por exemplo). O cristão é, também, superior aos demais em sua humildade, visto que "o cristão não exibe soberba ultrajante nem mesmo perante os pobres"(Apol. 46,12)[256]; consequentemente, é modesto – "O cristão," escreve o autor, "não ambiciona nem mesmo a edilidade"(Apol. 46,13)[257]. Possuidor de um espírito equilibrado, não se exalta mesmo quando injustiçado: "O cristão, mesmo quando sofre condenações, dá graças"(Apol. 46,14)[258]. Em virtude de ser honrado em todas as suas atitudes, "o cristão é chamado de 'fiel' até mesmo por estranhos"(Apol. 46,14)[259]. Por fim, diferencia-se dos demais em sua lealdade: "O cristão não prejudica nem mesmo seu inimigo"(Apol.

[255] "[El] cristiano nace varón sólo para su esposa." (Apol. 46,10)
[256] "[El] cristiano no muestra una soberbia ultrajante ni siquiera frente a los pobres." (Apol. 46,12)
[257] "[El] cristiano… no ambiciona ni siquiera la edilidad." (Apol. 46,13)
[258] "[El] cristiano, aun cuando se le condena, da las gracias." (Apol. 46,14)
[259] "[El] cristiano es llamado 'fiel' incluso por los extraños." (Apol. 46,14)

46,15)[260]; desta feita, aludindo a Mateus[261], Tertuliano usa como argumento o fato de o cristão ser supostamente pacífico e benigno por natureza, não fazendo o mal nem mesmo quando vitimado por outrem.

Somando as qualidades propostas pelo autor, o bom cristão deve: orar pelo imperador, ser piedoso, casto, altruísta, não cometer adultério, ser humilde, modesto, ter espírito equilibrado e ser honrado e leal; por contraste, os adversários do cristianismo seriam o oposto desta somatória de qualidades, ora sendo superados pela ausência de uma determinada qualidade, ora por não serem devidamente dedicados a outra. Para Tertuliano, de todo modo, o cristão é um combatente, e o auge deste combate, seu momento áureo, não é outro senão a morte na defesa da fé: o martírio. Se para o autor "os cristãos não nascem, se fazem" (Apol. 18,4), nada inspira mais os fiéis, ou os não-fiéis à conversão, do que o martírio. Como coloca o cartaginês:

> Nós fazemos frente àqueles, que carecem de graça; e como iguais os rechaçamos, perseverando precisamente naquilo em que nos atacam; e nunca os derrotamos mais completamente do que quando somos condenados por perseverar na fé (Apol. 27,6)[262]

Tertuliano volta a destacar o martírio ao final do tratado, explicitando a importância do mesmo para a noção de cristianismo que defende, assim como para a própria definição do que é ser cristão.

---

[260] "[El] cristiano no hace daño ni a su enemigo" (Apol. 46,15). A mesma ideia é defendida pelo autor quando descreve o fazer cristão: "Não fazemos o bem com acepção de pessoas [Rm 2,11], porque o fazemos a nós mesmos, que não recebemos recompensas ou elogios dos homens, mas tão-somente de Deus, que aprecia e remunera a bondade, sem distinções. Por idêntico motivo nos comportamos do mesmo modo quer para com imperadores, quer para com nossos vizinhos, pois estamos igualmente proibidos de querer mal ou de maldizer a quem quer que seja. Aquilo que não é permitido no que concerne o imperador, também não o é a qualquer outro; e aquilo que a ninguém se faz, menos ainda far-se-á ao próprio imperador, que alcançou tal dignidade por apontamento divino [Mt 5,43-47]." ["No hacemos el bien con acepción de personas (Rm 2,11), porque nos lo hacemos a nosotros mismos, que no recibimos el pago del premio o la alabanza de parte de los hombres, sino de Dios, que aprecia y remunera la bondad, sin distinciones. Por idéntico motivo nos comportamos del mismo modo com los emperadores que con nuestros vecinos, pues se nos prohíbe por igual el querer mal, el decir mal y el pensar mal de quien quiera que sea. Lo que está permitido respecto al emperador tampoco lo está respecto a ningún otro; lo que a nadie se hace, precisamente por eso, tampoco al propio emperador, que tiene tal dignidad por don de Dios (Mt 5,43-47)."] (Apol. 36). Rm 2,11 ("Porque Deus não faz acepção de pessoas"). Mt 5,43-47 ("Ouviste que foi dito: amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do nosso Pai que está nos Céus, porque ele faz nascer o sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa?").

[261] Mt 5,39 ("Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda").

[262] "[Nosotros] entretanto les hacemos frente a ellos, que carecen de gracia; y como iguales los rechazamos perseverando en aquello en que nos atacan; y nunca los derrotamos más completamente que cuando somos condenados por perseverar en la fe." (Apol. 27,6)

> Nosso combate é sermos levados aos tribunais, para que ali lutemos pela verdade sob risco de vida; a vitória é conseguir aquilo pelo que se lutou. Esta vitória traz consigo a glória de agradar a Deus, e o prêmio da vida eterna (Apol. 50,2).[263]

Acima de tudo, entretanto, o que diferencia os cristãos dos demais é a própria comunidade cristã; esta constitui um corpo no interior do qual todos os fiéis trabalham conjuntamente, compartilhando uma única doutrina e um único modo de viver, o que estabelece um vínculo entre todos esses fiéis e fomenta a esperança da vitória sobre a morte oferecida pelo cristianismo (Apol. 39,1). Nas palavras de Tertuliano:

> Formamos uma união e uma comunidade para assediar a Deus com nossas súplicas conjuntas, como que para tomá-lo de assalto. Tal violência agrada a Deus. Oramos, também, pelos imperadores, por seus ministros e autoridades, pela situação do mundo, [e] pela paz...(Apol. 39,2).[264]

Seria nestas comunidades que o fiel poderia vivenciar a verdadeira experiência cristã, isto é, viver como viveram os apóstolos. Para o cartaginês, aqueles que vivem nestas comunidades "são respeitados, e [ainda mais] por terem obtido tal honraria não por meio de dinheiro, mas por seu exemplo, visto que as coisas de Deus não têm preço"(Apol. 39,5)[265]. Nestes locais testemunha-se uma irmandade plena na qual toda a propriedade é coletiva e, portanto, nada pertence ao indivíduo (com exceção das esposas – Apol. 39,11). A moderação impera na comunidade:

> [Se] for honroso o motivo pelo qual se dá: aquilo que se faz por dever religioso não admite vileza ou imoderação. [Os participantes] não se sentam à mesa antes de saborearem previamente a oração a Deus; come-se o suficiente para saciar àqueles que têm fome; bebe-se na medida em que for benéfico aos adeptos dos bons costumes (Apol. 39,17).[266]

---

[263] "Nuestro combate es ser llevados a los tribunales, para que allí luchemos por la verdad con riesgo de nuestra vida; la victoria es conseguir aquello por lo que se ha luchado. Esta victoria lleva consigo la gloria de agradar a Dios y el botín de vivir eternamente." (Apol. 50,2)

[264] "Formamos una unión y una comunidad para asediar a Dios con ruegos, como por asalto. Esta violencia es grata a Dios. Rogamos también por los emperadores, por sus ministros y autoridades, por la situación del mundo, por la paz…". (Apol. 39,2)

[265] "[Tales personas] gozón de consideración, y que han conseguido ese honor no por dinero sino por su ejemplo, porque las cosas de Dios no tienen precio." (Apol. 39,5)

[266] "[Si] es honroso el motivo en que se desarrolla: lo que se hace por obligación religiosa no admite ni vileza ni inmoderación. No se sientan a la mesa antes de gustar previamente la oración a Dios; se come lo que toman los que tienen hambre; se bebe en la medida en que es beneficioso a los de buenas costumbres." (Apol. 39,17)

Existe uma unidade efetiva na qual "os bons se reúnem, e os virtuosos, e, quando se congregam os piedosos e os puros, não devemos falar de facção, mas de *cúria*"(Apol. 39,21)[267]. Esta concepção de comunidade cristã, acrescida das qualidades já destacadas, demonstra o que Tertuliano compreende por cristianismo e qual seria a verdadeira via salvífica representada por Cristo. Em *Apologético* 46,8, o autor afirma: "Mesmo o mais simples dentre os artesãos cristãos apreende a Deus e o dá a conhecer a outrem, e, portanto, tudo o que lhe for perguntado acerca de Deus [responderá], tendo a realidade de sua verdade a subscrever [o que diz]"[268]. Pode-se concluir que a chave da concepção de Tertuliano está no comportamento, ou seja, ser cristão significa portar-se como cristão. Deve-se agir como um cristão e, principalmente, ser um exemplo em cada atitude. Nessa perspectiva, os mais simples afazeres de um artesão são atos que explicitam a fé cristã. Para Tertuliano, a fé e a crença devem ser demonstradas de maneira disciplinada e cotidiana; o cristão é, em todas as suas ações, um exemplo da mensagem de Cristo. É o comportamento, portanto, que determinará a salvação, e não algo inerente à alma humana.

Quanto à alma, o cartaginês afirma:

> Esta, ainda que prisioneira no cárcere do corpo, envolta por maus costumes, debilitada pelos prazeres e pelas concupiscências e escravizada pelos falsos deuses, quando volta a si, como que de uma embriaguez, ou como de um sonho, ou como de alguma enfermidade, e recupera a saúde, clama por Deus por este nome mesmo, que é o nome apropriado ao Deus verdadeiro. (...) Ao pronunciar tais palavras, [a alma] não contempla o Capitólio, mas os céus, sabendo ser esta a verdadeira sede do Deus vivo: d'Ele e de lá mesmo adveio ela (Apol. 17, 4-6).[269]

Foi provavelmente esta a passagem que o cartaginês tentou reelaborar e explicar mais detalhadamente no tratado "O testemunho da Alma"[270]; neste, Tertuliano descreve a alma como aquela que deve testemunhar a favor da verdade e da existência de Deus. O autor almeja exortar a alma a dar um novo testemunho por meio do tratado, testemunho esse que provaria algo que todos os outros testemunhos anteriores falharam em provar. Os homens cristãos, que como os demais

---

[267] "[Cuando] se reúnen los buenos y los virtuosos, cuando se congregan los piadosos y puros, no hay que hablar de facción, sino de *curia*." (Apol. 39,21)

[268] "[Cualquier] artesano cristiano encuentra a Dios y lo da a conocer y, por tanto, todo lo que se le pregunta acerca de Dios, también con la realidad de su verdad lo suscribe." (Apol. 46,8)

[269] "[El alma], aunque prisionera en la cárcel del cuerpo, envuelta por malas costumbres, debilitada por los placeres y concupiscencias y esclavizada por los falsos dioses, cuando vuelve en sí, como una borrachera, o como de un sueño, o como de alguna enfermedad, y recupera la salud, llama a Dios con este solo nombre, que es el propio del Dios verdadero. (…) Al pronunciar estas palabras, no mira al Capitolio, sino al cielo; pues sabe que allí está la sede del Dios vivo: de Él, de allí ha descendido." (Apol. 17, 4-6)

[270] TERTULIANO. *El testimonio del alma*. Trad.: Jerónimo Leal. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

homens são animais racionais (Test. 1,5), pedem que aquilo que é mais próprio deles, a alma, dê testemunho da verdade. "E, no entanto, requerem de ti testemunho os cristãos; pedem a ti, uma estranha, que testemunhe contra os seus, para que se envergonhem diante de ti, porque nos odeiam por aquelas coisas de que a sabem agora consciente, e se riem delas"(Test. 1,7)[271], escreve o autor. Para Tertuliano, pois, a alma humana é a confirmação do quão autêntico é o Deus dos cristãos. Tendo sido criada por Deus é, portanto, divina como seu criador, e, assim,

> se a alma for divina ou tiver sido criada por Deus, indubitavelmente conhecerá seu criador e, se o conhece, o temerá, sobretudo em se tratando... de tão grande autor. (…) De onde, então, sairá o natural temor da alma a Deus, se Deus não conhece a ira? Como poderá ser temido aquele que não se pode ofender? O que se temerá, senão a ira? De onde procederá a ira, senão da censura? Donde a censura, senão do juízo? E donde o juízo, senão do poder? E a quem pertence a suprema potestade, senão a Deus, e a Deus somente?[272]

A alma é temente a Deus por reconhecer instintivamente seu criador (Test. 2,7) e, por ser capaz de reconhecer a simples verdade que é Deus[273] pode, da mesma maneira, perceber o bem e o mal, e os distinguir. Tem a capacidade, portanto, de identificar os demônios que, desde a criação, tentam o homem, demônios esses que são, para o cartagines, a real fonte de todos os erros e infortúnios, e o motivo pelo qual o homem constantemente desobedece aos desígnios divinos. Segundo o autor, os maus e imprudentes invocam

> Satanás em todas as suas exclamações de vexação, desprezo e ojeriza, [invocam] a este que chamamos de anjo da malevolência, criador de todo erro, estorvo de todo este mundo; por ele foi o homem tentado, desde o princípio, a desobedecer ao mandamento de Deus.[274]

Quando atacada por estes demônios, a alma naturalmente se remete a quem a criou e, ao

---

[271] "Y, sin embargo, te piden testimonio los cristianos, a ti, una extraña, contra los tuyos propios, para que se avergüencen de ti, porque nos odian por aquellas cosas de las que te consideran consciente, y se ríen de ellas." (Test. 1,7)

[272] "[Si] el alma es divina o ha sido creada por Dios, sin duda conocerá a su creador y, si lo conoce, lo temerá, sobre todo tratándose, en definitiva, de tan grande autor. (…) ¿De dónde, pues, saldrá el temor natural del alma a Dios, si Dios no conoce el enfado? ¿Cómo será temido quien no sabe sentirse ofendido? ¿Qué se temerá, sino la ira? ¿De dónde procederá la ira sino del castigo? ¿De dónde el castigo, sino del juicio? ¿De dónde el juicio, sino de la potestad? Y ¿a quién pertenece la suprema potestad, sino sólo a Dios?" (Test. 2,4-5)

[273] "Tais testemunhos da alma serão tão mais verdadeiros quanto mais simples forem; quanto mais simples, mais vulgares; quanto mais vulgares, mais comuns; quanto mais comuns, mais naturais; quanto mais naturais, mais divinos." ["Estos testimonios del alma, cuanto más verdaderos, son más simples; cuanto más simples, más vulgares; cuanto más vulgares, tanto más comunes; cuanto más comunes, más naturales; cuanto más naturales, más divinos."] (Test. 5,1)

[274] "[Los malos invocan] Satanás en toda vejación, desprecio y detestación, pero a éste nosotros lo llamamos ángel de malicia, criador de todo error, interpolador de todo este mundo; por él fue tentado el hombre desde el principio para que desobedeciese el mandato de Dios." (Test. 3,2)

fazê-lo, rememora toda a sua bondade (Test. 5,2). Nesses termos, Tertuliano descreve uma natureza humana que tem por objetivo o conhecimento de Deus e da fé, permitindo a seu leitor a interpretação de que a verdadeira finalidade da natureza humana seria, de fato, a fé.

A imortalidade é outra característica da alma destacada pelo o autor; através desta, é possível à alma esperar pelo julgamento divino do qual dependerá seu destino eterno, podendo a mesma ser condenada à tortura ou à alegria conforme todos os seus méritos ou deméritos. Tais ensinamentos, a alma os recebe de Deus por meio da natureza:

> Não creio que [mesmo os mais simples e vulgares testemunhos da alma] possam parecer frívolos e ridículos a quem quer que seja, ao se considerar a majestade de sua natureza, da qual se pensa advir a autoridade da alma. Tanto quanto se concede à mestra, dever-se-á adjudicar também à discípula. A mestra é a natureza, a discípula a alma. Tudo o que aquela ensina ou esta aprende foi concedido por Deus, que é o mestre da mestra (Test. 5,1).[275]

Assim, se Deus, na articulação do autor, ensina a alma através da natureza, então todo o conhecimento que o homem vier a possuir terá sua origem em Deus; o autor, entretanto, faz uma distinção: a alma conhece *a posteriori* o que se refere ao cotidiano do homem, conhecendo *a priori* Deus, o(s) demônio(s), a vida eterna e a ressurreição. "Mas deve-se entender bem," alerta Jerónimo Leal, "o sentido do termo *a priori*: não se trata de um conhecimento por ideias inatas, uma vez que a alma não preexiste ao corpo, mas que deriva de sua natureza, de sua íntima convicção natural"[276]. O conhecimento natural de Deus pela alma é o tema principal do tratado, através do qual o autor intenta convencer o leitor de que a alma seria naturalmente cristã. Assim sendo, o genuíno testemunho da alma concordaria com os princípios fundamentais da revelação cristã; o conceito, entretanto, parece contradizer a própria afirmação de Tertuliano de que "os cristãos não nascem, se fazem" (Apol. 18,4). A solução para o impasse estaria em considerar que a forma natural da alma teria uma grande afinidade com o cristianismo, mas que somente após o batismo a alma teria a possibilidade de reconhecer plenamente esta verdade[277].

Segundo Leal, Tertuliano procura estabelece uma dupla prova da existência e da veracidade do Deus cristão: a argumentação cosmológica e o testemunho da alma. Das mesmas, diz:

---

[275] "No creo que a nadie le puedan parecer frívolos y ridículos, si se considera la majestad de su naturaleza, por la que se piensa que le viene la autoridad al alma. Cuanto concedas a la maestra debes adjudicarlo también a la discípula. La maestra es la naturaleza, la discípula el alma. Todo lo que aquélla enseña o esta aprende, ha sido concedido por Dios, que es el maestro de la maestra." (Test. 5,1)

[276] "Pero debe entenderse bien el *a priori*: no se trata de un conocimiento por ideas innatas, pues el alma no preexiste al cuerpo, sino que deriva de su naturaleza, de su intima convicción natural." LEAL, Jerónimo. "Introducción". In: TERTULIANO. *El testimonio del alma*. Trad.: Jerónimo Leal. Madrid: Ciudad Nueva, 2004. pp. 36-37.

[277] Idem, ibidem, p. 34.

> Esta é *a priori*; aquela, em contrapartida, é *a posteriori*. A alma possui o conceito de Deus, assim como de alguns de seus atributos fundamentais, por prolepse, como indica claramente o termo *praesumere*: conhece por meio de antecipação, que é uma forma de conhecimento semelhante à adivinhação – daí a terminologia empregada. (...) Tertuliano seria estóico na medida em que faz apelo à prolepse, mas sua demonstração está situada em um contexto platônico: trata-se de um estóico enriquecido de elementos platônicos.[278]

A questão de se o cartaginês possuía características platônicas ou não é, decerto, algo que foi e é muito debatido. Uma análise de seu estilo discursivo indica que Tertuliano provavelmente sofreu grande influência dos escritos de Cícero e Sêneca; seria destes dois autores, inclusive, que o cartaginês teria retirado a base de sua teoria sobre a alma, e a relação desta com a natureza[279]. Ao início do tratado "O testemunho da alma", Tertuliano revela possuir conhecimento acerca das mais recorrentes teorias sobre a alma, procurando demonstrá-las e refutá-las devidamente (Test. 1,3-7)[280]. Assim, na abertura do texto há toda uma preparação na qual o autor busca, por um lado, mostrar ao seu leitor que conhece o assunto e está credenciado para tratar dele; por outro, busca refutar tais teorias, abrindo caminho para sua defesa da alma como naturalmente cristã. Como no *Apologético*, portanto, o cartagines tem em vista dois públicos: "pagãos" e cristãos. Endereça-se a ambos, tendo por objetivo converter os primeiros e, ao mesmo tempo, dar aos últimos argumentos para que eles próprios empreendam conversões. Para Leal,

> Tertuliano recorre às ideias filosóficas, independentemente da escola a que pertençam, para demonstrar os conhecimentos a que chegara por meio da fé. Seu objetivo apologético não descarta, é verdade, a crítica àqueles aspectos incompatíveis com a Revelação e a moral cristãs, mas também não agride, de forma cega e desnecessária, aqueles aspectos culturais de que pode tirar proveito em benefício de seu propósito principal.[281]

---

[278] "Ésta es *a priori*, aquélla, en cambio, *a posteriori*. El alma tiene el concepto de Dios y de algunos de sus atributos fundamentales por prolepsis, como indica claramente el término *praesumere*: conoce por medio de anticipación, que es una forma de conocimiento similar a la adivinación, de ahí la terminología empleada. (…) Tertuliano sería estoico en cuanto apela a la prolepsis, pero su demostración está situada en un contexto platónico: es un estoico enriquecido con elementos platónicos." Idem, ibidem, pp. 34-35.

[279] Idem, ibidem, p. 33.

[280] O núcleo da exposição encontra-se em Test. 1,5: "Se és coisa divina e eterna, segundo pareces a muitos dos filósofos, por isso mesmo não mentirás; se de modo algum és divina, por seres mortal, como pensa unicamente Epicuro, ainda maior motivo terás para não mentir. Quer sejas proveniente do céu ou da terra, quer tenhas saído da terra; quer sejas composta por números, ou por átomos; quer tenhas teu começo com o corpo, ou sejas introduzida ao corpo posteriormente; seja tua procedência qual for, e qual for o modo como fazes do homem animal racional, dentre estes o mais capaz de sentir e conhecer – erga-te, e dá teu testemunho." ["Si eres una cosa divina y eterna, según pareces a muchos de los filósofos, por eso mismo no mentirás; si en modo alguno eres divina, por ser mortal, como piensa únicamente Epicuro, con mayor motivo no deberás mentir. Sea que provengas del cielo, sea que salgas de la tierra, ora estés compuesta de números, ora de átomos, ya comiences a ser con el cuerpo, ya seas introducida después en el cuerpo, de donde sea y como sea [que] haces al hombre animal racional, el más capaz de sentido y de ciencia…"]

[281] "Tertuliano recurre a las ideas filosóficas independientemente de la escuela a la que pertenezcan para demostrar los conocimientos a los que ha llegado por la fe. Su objetivo apologético no descarta, es verdad, la crítica de aquellos

Tilley destaca que o cartaginês nunca escreveu um ensaio programático quanto à interpretação das escrituras[282]; Tertuliano, porém, argumenta em favor de uma interpretação literal[283], seguidamente utilizando citações bíblicas para reforçar seus argumentos moralizantes, e incorporando sentenças dos escritos sagrados em suas próprias frases. Em sua hermenêutica, ele se utiliza dos problemas interpretativos, das citações e das alusões para polemizar e moralizar, assim como para propósitos apologéticos. O cartagines demonstra uma influência ciceroniana ao seguir a regra básica de que, para uma leitura literal, deve-se saber corretamente a definição das palavras envolvidas[284]. Os donatistas aparentemente sofreram a mesma influência: Tilley argumenta que os relatos do Concílio de Cartago de 411 seriam suficientes para se afirmar que os dissidentes se apoiaram nos clássicos manuais de retórica, principalmente *Rhetorica ad Herrenium* e o *Institutio Oratoria*[285]. Assim sendo, muitos dos princípios básicos da oratória são compartilhados tanto por Tertuliano como pelos donatistas, que de igual maneira consideravam a definição dos termos usados como possuindo especial importância; "os donatistas, em particular, aderiram à tradição mais vetusta no que concerne a questões como a *persona*... e a definição de termos".[286]

Tertuliano, por princípio, tentava resolver as possíveis dificuldades interpretativas de um dado termo através do confronto de textos de mesmo autor (algo igualmente derivado de Cícero); somente no caso de falha deste procedimento, quando o cartaginense se deparava com dois trabalhos de mesma qualidade que apresentavam uma contradição, Tertuliano "aplicava seus mais argutos raciocínios a fim de demonstrar serem [os trabalhos] compatíveis um com o outro, ou com algum *tertium quid*"[287]. A conduta adotada, portanto, emprega a leitura de textos ou de partes de textos obscuros, cotejando-os com outros textos considerados mais claros e mais facilmente compreendidos. Entretanto, a obscuridade dos textos bíblicos e suas frequentes contradições podiam

---

aspectos incompatibles con la Revelación y la moral cristianas, pero tampoco se enfrenta innecesaria y ciegamente a los aspectos culturales de los que puede sacar provecho en beneficio de su propósito principal." Leal, op. cit., p. 37.

282 TILLEY, M. A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*. Minneapolis: Fortress, 1997, p. 21.

283 "Ele aconselhava seus leitores a atentarem às palavras empregadas em uma sentença, e sua ordem exata, assim como a evitarem a leitura literal de figuras de linguagem. Em termos gerais, entretanto, Tertuliano principiava sua leitura com o sentido literal, que abandonava somente quando uma interpretação literal teria tornado o texto desprovido de sentido." ["He advised his readers to notice the exact wording of a sentence and to avoid taking literally some figure of speech. Generally, however, Tertullian started first with the literal meaning, abandoning it only when a literal construal would produce nonsense".] TILLEY, op. cit., p. 25.

284 Tilley defende que os manuais de retórica *De Inventione* e *Rhetorica ad Herrenium*, de Cícero, assim como *Institutio Oratoria*, de Quintiliano, tiveram grande influência sobre os escritos de Tertuliano; para o autor, o cartaginense seria "herdeiro da tradição, e inovador em sua influência sobre a interpretação donatista." ["[Tertullian is] heir to tradition and innovator in his influence on Donatist interpretation".] TILLEY, op. cit., p. 21.

285 TILLEY, op. cit., p. 22.

286 "[Donatists] in particular adhered to the older tradition on such issues as persona… and the definition of terms." Idem, ibidem.

287 "[He] applied their best reasoning powers to show that they were compatible with each other or with some *tertium quid*." Idem, ibidem.

tornar o procedimento insuficiente, requerendo o uso de outras táticas:

> Aqui, Tertuliano podia valer-se da mesma regra empregada pelos juristas romanos e por pensadores cristãos de período anterior, como Irineu: quando houver dúvida acerca do sentido de um texto em particular, e a razão tiver fracassado em fornecer uma resposta clara, a autoridade máxima deverá ser encontrada fora das palavras em si. Os juristas buscavam tal autoridade superior no caráter do orador ou escritor.[288]

Assim sendo, se Tertuliano seguia a tradição de considerar o caráter do interlocutor (levando em conta seus professores e principais influências), também levava em consideração o estilo de vida desta pessoa e a coerência entre tal estilo e o que essa mesma pessoa dizia. Evocava, portanto, o *ethos* retórico do interlocutor, prática sempre presente na lei romana e nos manuais de retórica clássica, e que foi apropriada pelos autores da patrística desde os primórdios do cristianismo. O chamado argumento *ad hominem* era uma das pedras fundamentais do direito romano, sendo largamente utilizado por Tertuliano e, posteriormente, pelos donatistas. A construção da *persona* de um locutor poderia, assim, mostrar-se decisiva para a eficiência de um dado argumento ou discurso. Perelman ressalta que

> a ideia de "persona" introduz um elemento de estabilidade. Todo argumento acerca de uma pessoa se vale de tal estabilidade: a mesma está sendo presumida sempre que uma ação é interpretada segundo as características da pessoa [responsável por sua realização]; e, sempre que se repreende alguém por incoerência ou por mudança carente de justificação, se está deplorando a falta de respeito por tal estabilidade.[289]

Outra problemática que repetidamente assombrou Tertuliano e os donatistas foi o apelo a uma autoridade na fé. O argumento de autoridade se baseia principalmente no prestigio de um dado autor, frequentemente considerado como infalível – em polêmicas de natureza religiosa, são comuns as referências aos apóstolos e santos como autoridades inquestionáveis em determinados assuntos. Perelman analisa que, em muitos casos, o argumento de autoridade é usado como única prova, enquanto, em outros, é utilizado ao fim da argumentação com o intuito de fornecer um ponto final

---

288 "Here Tertullian could fall back on the same rule as Roman jurists and earlier Christians such as Irenaeus: when there is doubt about the meaning of a particular writing, and reason has failed to provide a clear answer, the ultimate authority must be found outside the words themselves. The jurists sought the higher authority in the character of the person speaking or writing." Idem. Ibidem, p. 23.

289 "[La] idea de 'persona' introduce un elemento de estabilidad. Todo argumento sobre la persona se vale de esta estabilidad: se la presume, al interpretar al acto con arreglo a la persona; se deplora que no sea respetada esta estabilidad, cuando se dirige a alguien el reproche de incoherencia o de cambio injustificado." PERELMAN, CH. e OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la Argumentación*. Trad.: Julia Sevilla Muños. Madrid: Editorial Gregos, 1989, p. 452.

ao debate[290]. O argumento de autoridade é particularmente problemático em uma polêmica cristã, devido às notórias divergências existentes entre os diversos autores tidos como autoridades, o que poderia ocasionar um debate da natureza de "santo A disse certa coisa de uma determinada forma, enquanto santo B a disse de outra". Isso é algo que Agostinho se esforça por evitar a todo custo em sua polêmica com os donatistas, preferindo afirmar que seus adversários falsearam o santo ou o interpretaram de forma incorreta[291]. Tilley aponta que Tertuliano possa ter encontrado a solução deste dilema em outro autor do século III:

> Irineu ensinava que o método de desempate na interpretação estava de acordo com a tradição apostólica e com a *regula fidei*, o credo batismal; Tertuliano acrescentaria a essas uma variedade de outras fontes, como, por exemplo, a lei natural, os costumes, a razão, a vida dos fiéis e a contínua inspiração do Espírito. As três últimas – a razão, as vidas de testemunhas e a presença duradoura do Espírito – eram também importantes para os donatistas.[292]

A teoria da inspiração divina é considerada por Tilley como uma contribuição própria de Tertuliano. O cartaginês compreendia as escrituras como uma obra feita por Deus e por autores humanos, na qual Deus falava, através destes humanos, para aqueles que lhe eram fiéis[293]. Por consequência, somente aqueles que criam e demonstravam viver como exemplos da fé poderiam ter acesso à verdade divina, ou seja, os verdadeiros cristãos seriam os únicos capazes de interpretar corretamente a Bíblia. Este argumento foi muito utilizado pelos donatistas, que acusavam seus oponentes de, entre outras coisas, estar sob controle diabólico[294]; desta maneira, sendo falsos cristãos, os adversários dos donatistas não estariam aptos a interpretar as Escrituras. A aptidão para interpretar, indo além da definição usual de fiel cristão, era fator de diferenciação entre católicos e

---

[290] Idem, ibidem, p. 472.

[291] Cipriano é utilizado, por Agostinho, em procedimento dessa espécie, como pode ser verificado, por exemplo, na *Réplica a la Carta de Parmeniano*: "Que se ergam agora, se se atrevem, os orgulhosos e arrogantes pescoços dos hereges contra a santa humildade deste discurso. Que dizeis diante disto, ó insensatos donatistas, cujo retorno à paz e à unidade da santa Igreja e cuja cura tão ardentemente desejamos? Sois acostumados a nos lançar qual objeção a carta de Cipriano, a opinião de Cipriano, o concílio de Cipriano: por que vos aferrais à autoridade de Cipriano em prol de vosso cisma, e recusais dele o exemplo em prol da paz da Igreja?" ["Que se levanten ahora, si se atreven, esas orgullosas y engreídas cervices de los herejes contra la santa humildad de este discurso. ¿Qué decís ante esto, ¡oh insensatos donatistas!, cuya vuelta a la paz y unidad de la santa Iglesia y cuya curación tan ardientemente deseamos? Vosotros acostumbráis a objetarnos la carta de Cipriano, la opinión de Cipriano, el concilio de Cipriano: ¿por qué os agarráis a la autoridad de Cipriano en pro de vuestro cisma y rechazáis su ejemplo en pro de la paz de la Iglesia?"] (*C. Ep. Parm. II* 3,4). AGUSTÍN, S. "Replica a la carta de Parmeniano". In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas.* v.1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 453-454.

[292] "Irenaeus taught that [the] tie-breaking method in interpretation was the apostolic tradition and the *regula fidei*, the baptismal creed; Tertullian would add to these a variety of sources, for example, natural law, custom, reason, the lives of believers, and the continuing inspiration of the Spirit. The latter three, reason, [the lives of witnesses], and the abiding presence of the Spirit, were also important for the Donatists." TILLEY, op. cit., p. 23.

[293] Idem, ibidem. pp. 23-24.

[294] Idem, ibidem. p. 25.

dissidentes. Os donatistas, notórios por empreender interpretações mais restritivas que seus adversários, tomavam as escrituras como um comando, e não como um conselho, e imprimiam certo caráter de urgência a tais comandos divinos.

Para Frend, Tertuliano antecipou os principais pontos defendidos pelos donatistas, o que, ainda segundo o autor, poderia caracterizar uma divisão na Igreja cristã africana desde sua fundação:

> Desde o princípio emergiram duas interpretações da cristandade completamente diferentes. De um lado há a Igreja Católica ortodoxa, disposta a fazer concessões para com os males deste mundo a fim de promover unidade e progresso pacífico. (...) De outro, há a Igreja do Espírito Santo, do entusiasmo, abertamente hostil ao mundo, individualista e intolerante.[295]

III.3 Agostinho e a via salvífica cristã

Qual é o caminho que leva o homem a Deus? Agostinho desperta para a vida filosófica a partir da leitura de *Hortensius*, uma obra perdida de Cícero (*Confissões* III, 4,7)[296]; desde esse momento, o autor empreende busca incessante pela sabedoria que seguiria a impulsioná-lo ao longo de suas obras. Como coloca Gilson, "o que inquieta Agostinho é o problema de seu destino; para ele, esta é toda a questão: procurar se conhecer para saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor e, se possível, a fim de bem ser"[297]. Com esse intuito, o futuro bispo de Hipona estuda diversas escolas filosóficas, com especial destaque para a neoplatônica. Uma série de dificuldades ontológico-metafísicas o aflige, então, e o neoplatonismo parece, em um primeiro momento, oferecer respostas para questões como a definição do incorpóreo, ou a origem do mal. Plotino e Porfírio, por meio da tradução de Mario Victorino, têm, assim, influencia perceptível sobre Agostinho, ora lhe inspirando, ora lhe impondo problemáticas adicionais; as incompatibilidades entre as ideias platônicas e neoplatônicas, por exemplo, ocupam uma parte considerável dos escritos agostinianos da década de 390, como pode ser observado, por exemplo, em *De Magistro*, obra em que, ao analisar a possibilidade do se ensinar e se aprender algo, Agostinho se depara com a teoria platônica da reminiscência da alma.

---

[295] "From an early stage there emerged two completely different interpretations of Christianity. On the one hand, there is the orthodox Catholic Church, prepared to compromise with the evils of this world for the sake of unity and peaceful progress. (…) On the other hand, there is the Church of the Holy Spirit, of enthusiasm, of open hostility to the world, individualistic and intolerant." FREND, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 2003. p. 112.

[296] AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo, Editora Nova Cultura, 2004. p. 83.

[297] GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006. p. 17.

O platonismo concebia as ideias, ou mesmo as ideias das coisas, como estando presentes na alma desde sua origem; isso significa que a alma já possuiria todas as ideias no momento do nascimento do homem e, segundo este ponto de vista, teria necessariamente contemplado todas as ideias antes de sua união com o corpo. Tal união teria por consequência o esquecimento desse ato contemplativo, isto é, o corpo, ao se unir com a alma, faria com que a mesma esquecesse seu conhecimento das ideias, ou o obscureceria. "Com efeito," lembra Gilson, "em tal doutrina nada penetra na alma a partir de fora; ao contrário, ela encontra tudo dentro de si. Aprender é relembrar-se"[298]. Para Langone, a ideia de uma preexistência da alma em relação ao corpo não estaria presente na filosofia agostiniana[299], posição também defendida por Gilson, que afirma "não existir um único texto em que santo Agostinho afirme indiscutivelmente a preexistência da alma"[300]. Ainda assim, como reconhecem ambos os autores, os termos "esquecimento" e "reminiscência" foram frequentemente empregados pelo bispo, principalmente se considerados seus primeiros escritos.

No que concerne propriamente aos diálogos platônicos, pode-se dizer, de maneira resumida, que estabelecem a alma como, a um só tempo, princípio intelectual e moral[301]. Por sua própria natureza, a alma teria complicada relação com o corpo, bem mais complexa do que a simples somatória de alma e corpo resultando em um todo "homem", comum a muitos autores da antiguidade. Em tal relação, haveria preeminência da alma sobre o corpo, sendo possível, em diálogos como *Cármides* e *Eutidemo*, compreender o corpo como uma "parte" da alma[302]. Isso implicaria em que, na relação entre o corpo e a alma, o primeiro dependesse da segunda. Isso não quer dizer, entretanto, que ambos possam existir de maneira dissociada: uma vez que alma esteja ligada ao corpo, a existência dos dois estará intimamente ligada, de tal forma que a destruição do corpo acarretaria na destruição da alma, e vice-versa. É plausível concluir, nesses termos, que apesar de a alma poder ser compreendida como o todo "homem", o corpo, aqui, constituiria uma parte integral e imprescindível desse todo[303]. Na divisão das funções, ficam reservadas à alma as atividades morais e intelectuais. Robinson procura ressaltar este "ineditismo" platônico:

> [Até] então, a maior parte dos comentários sobre o corpo e a alma tinham sido francamente dualistas. As almas, (…) tinham sido vistas como respiração (Homero), como ar

[298] Idem, ibidem, p. 147.
[299] LANGONE, Hugo. *De Magistro*: dos signos à transcendência. In: *Revista De Estudos De Teologia E Ciências Da Religião* – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p. 268-277, jan./mar. 2012 – ISSN: 2175-5841.
[300] GILSON, op. cit., p. 147.
[301] Cf. ROBINSON, Thomas M. *As origens da Alma*. Trad.: Alaya Dullius, Jonatas R. Alves, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes, Maria Belchior; org.: Gabriele Cornelli. São Paulo: Annablume, 2010, p. 65.
[302] Idem, ibidem. pp. 65-69.
[303] Idem, ibidem. p. 69.

> (Anaxímenes), como anjos encarcerados (Empédocles) e como espectros ectoplasmáticos que saem gritando como morcegos para o *Hades* (Homero). Os corpos tinham sido vistos, por alguns, como túmulos e prisões (Empédocles), por outros como o verdadeiro 'eu', a cognição tinha sido vista como o sangue dando voltas no coração (Empédocles). Em nenhum lugar tinha sido afirmado que a alma é o princípio de cognição e o eu 'total'... [ou] que qualquer fala sobre o eu ou sobre a pessoa envolve uma fala sobre ambos, corpo e alma.[304]

Segundo a premissa platônica, a alma, enquanto pessoa inteira, "usa" e "comanda" o corpo e, consequentemente, tem "posse" do corpo. Deve-se deixar claro que, divergindo de outros autores, Platão não caracteriza o corpo como uma carga inútil que a alma é obrigada a carregar por toda a sua vida[305]; ainda assim, o corpo, por depender da alma, está submisso a ela e, nesse sentido, a alma "comanda" o corpo. O "eu" não possui a alma, visto que, o "eu" *é* a própria alma. O filósofo caracteriza a alma como um guia para o corpo e, como tal, aquela tem responsabilidade sobre este. Essa antítese platônica entre uma alma dominante e um corpo como parte subjugada do homem é evidente em diálogos como *Mênon* e *Fédon*[306]; nestes, a alma é tomada como o "eu" real, sendo o corpo caracterizado como uma "concha" para a alma. Robinson pondera que "a alma não parece ser uma entidade homogênea, mas um complexo de elementos, dos quais o equilíbrio, ou a falta de equilíbrio, a caracterizarão como moralmente boa ou má"[307]. A filosofia de Agostinho, confrontada com a perspectiva platônica, apresenta vários pontos de concordância com a mesma como, por exemplo, a possibilidade de acesso às verdades inteligíveis (a matemática, a ética, a estética, a natureza de Deus e a natureza da alma). O bispo discorda, entretanto, da questão da reminiscência, não admitindo que a alma possa ter contemplado os conhecimentos de nível sensitivo anteriormente a sua união com o corpo. Como sugere em *De Civitate Dei*[308], Agostinho não concebe que a alma, algo inteligível, busque se corromper ou rebaixar por combinação com o corpo, algo sensível.

As semelhanças existentes entre a filosofia de Agostinho (e do próprio cristianismo primitivo) com as perspectivas platônicas podem ser explicadas parcialmente pela influência dos escritos de Fílon de Alexandria. O Filósofo judeu do século I foi um dos pensadores que tentou conciliar o conteúdo das escrituras sagradas hebraicas com a tradição filosófica ocidental; sua doutrina sobre o *Logos*[309] foi aceita especialmente entre os judeus da diáspora. Fílon destaca o

[304] Idem, ibidem. pp. 72-73.
[305] Idem, ibidem. p.74.
[306] Cf. ROBINSON, op. cit., pp. 81-82.
[307] Idem, ibidem. p.83.
[308] *De Civitate Dei* 10,30 ("Na realidade, é loucura acreditar que da vida... as almas desejem cair nos corpos corruptíveis (...), como se a suprema purificação lhes inspirasse o desejo de manchar-se de novo."). Apud: LANGONE, op. cit., p. 275.
[309] Segundo as premissas platônicas utilizadas tanto por autores judaicos como cristãos, a deidade é o ser perfeito e, assim o sendo, é um ser puramente inteligível ou de essência exclusivamente intelectiva. Para manter essa descrição

incompreensível, assim como o sentimento que conduz o homem a Deus, e defende que a inteligência somente nos é de alguma valia quando parte de processo pessoal que nos permita conhecer a divindade[310]. Como o próprio filósofo define,

> assim como os temas escolares contribuem para a aquisição de filosofia, também a filosofia contribui para a obtenção de sabedoria. Pois a filosofia é a prática ou estudo da sabedoria, e a sabedoria é o conhecimento das coisas divinas e humanas e de suas causas. E assim, do mesmo modo que a cultura das escolas é a criada da filosofia, assim deve ser a filosofia a serva da sabedoria.[311]

Para Fílon, portanto, toda a ação do homem estaria subordinada a esse sentimento que leva o homem a Deus e, consequentemente, toda a filosofia grega estaria subordinada à teologia judaica, precisamente como a própria razão estaria subordinada à fé. Existiria, portanto, uma harmonia entre as escrituras hebraicas e todas as outras espécies úteis de conhecimento humano. Para o filósofo, a alma seria aquilo que há de mais semelhante a Deus, uma ideia, um *Logos*, una e semelhante a si mesma. Ela se comunica de maneira silenciosa, com palavras que, como as de Deus, são também mudas: tratar-se-ia, assim, de ideias e pensamentos puros e capazes de nos influenciar[312]. A palavra divina, por sua vez, chega à alma do homem como ideia, sendo sua vocalização, sua duplicação, uma produção do intelecto. Esse ato racional de vocalizar a palavra divina acaba por restringi-la, pois a duplica por um meio sensível, corpóreo, limitando-a e fazendo com que a mesma perca parte de seu sentido original[313]. De forma sintética, o *Logos* divino é a lei (*Torah*), é a ação da divindade no mundo e seu instrumento de Criação; enquanto tal, é um modelo do mundo e uma imagem de Deus. A palavra revelada consistiria, nesses termos, no único meio a partir do qual a alma humana poderia ter acesso a um conhecimento verdadeiro, ou seja, um que se originasse do conhecimento de Deus. Tal faculdade, a capacidade de adquirir um conhecimento verdadeiro, pertenceria ao

---

de Deus como ideia pura, a divindade não pode ser concebida como algo que atua de forma semelhante a algo sensível ou corpóreo (não agindo, portanto, de maneira direta para criar ou influenciar os seres corpóreos ou sensíveis). A fim de resolver tal contradição ontológica, o *Logos* é geralmente compreendido como ação ou instrumento por meio do qual Deus atua, o que permite que a natureza divina seja preservada e que a gênese do mundo possa ser explicada. Como coloca Mammi, "imbuídos de neoplatonismo, os filósofos cristãos dos primeiros séculos tiveram que lidar com duas verdades reveladas que pareciam (…) verdadeiros absurdos: a Encarnação e a Ressurreição dos Corpos. Como poderia o divino assumir um corpo, passar por um processo de crescimento e corrupção, morrer, ressuscitar – enfim: ter uma história e, no entanto, permanecer divino? Por outro lado: como os corpos, após o juízo final, podiam, sendo matéria, tornar-se incorruptíveis e eternos – ou seja: como o não-ser da matéria podia participar do verdadeiro Ser?" MAMMI, Lorenzo. *Santo Agostinho e as artes liberais*. Tese de Livre Docência, FFLCH-USP, 2009, p. 195.

[310] Cf. MORAES, Dax. "Tradição e Transformação: a Torah como fundamento do mundo em Fílon de Alexandria". In: Revista Eletrônica Μετανόια. São João del-Rei: *UFSJ*, nº 6, p. 7-24, 2004. URL: *<http://www.ufsj.edu.br/publicações/metanóia>*

[311] Apud: Moraes, op. cit., p. 10.

[312] Idem, ibidem. p. 14.

[313] Idem, ibidem. p. 23.

homem como dom divino, como graça[314].

Plotino, filósofo neoplatônico do século III, tinha uma posição parecida com a de Fílon, defendendo o estatuto da alma como o cerne de nosso ser. Cabe ressaltar que Plotino explicitava uma posição que compreendia o corpo como algo eminentemente ruim, corrompido, perverso[315]; para ele, o corpo seria uma falsa imagem do verdadeiro "eu", isto é, da alma, algo que, ao "vestir" a alma, interfere com a mesma e a atrapalha. Plotino acreditava existir um "gênero" Alma, no qual existiriam duas espécies de alma: a Alma Universal e as almas individuais. É necessário frisar que, em sua origem, a Alma encontrar-se-ia, segundo o autor, absolutamente desvinculada dos corpos; com as almas individuais, entretanto, a Alma Universal possuiria relação de fraternidade, as primeiras se originando na segunda e, justamente por tal filiação, tornando possível a autonomia humana. Encontrar-se-ia na alma, consequentemente, aquilo que há de mais elevado no homem, visto que as almas individuais poderiam ser consideradas como possuindo dignidade semelhante, e não inferior, à da Alma Universal. Como coloca Oliveira, esta concepção de alma permite "sermos 'princípios causais', livres, capazes de elevarmo-nos à condição de deuses"[316]. A alma representa, enquanto melhor parte do ser, os aspectos racionais, sendo o corpo representante de tudo o que se opõe ao racional e lhe é inferior.

O que ocorre, então, é uma bipartição da alma na qual, de um lado, se encontrariam as almas puras (que nada contêm a não ser sua própria natureza) e, de outro, as demais almas (contaminadas com acréscimos vindos do nascimento como, por exemplo, o corpo)[317]. Decorre disso o estabelecimento de uma graduação que iria das almas puras, totalmente racionais e mais elevadas, às demais almas, parcialmente racionais e progressivamente menos elevadas. Plotino, ainda, estabelece que a alma encarnada não é a alma em si, mas sim uma imagem da alma; a alma seria o "homem verdadeiro", um verdadeiro "eu" transcendente e preexistente, enquanto a alma encarnada seria aquela que participa do composto formado pelo corpo e pela imagem da alma[318]. A implicação é que o processo de criação de tal composto seria, de fato, algo no qual a alma desce de seu estado de elevação para se unir ao corpo – fato particularmente significativo, visto que a realidade verdadeira, segundo o filósofo, consistiria naquela vida espiritual que parte do Uno (causa

---

[314] Idem, ibidem.

[315] Há uma famosa anedota na qual Plotino recusa que façam um retrato ou escultura de sua pessoa, dizendo: "Não basta termos de carregar essa imagem postiça com a qual a natureza nos revestiu, sem que seja necessário ainda por cima permitir que fique dessa imagem uma outra, mais duradoura, como se contemplá-la valesse a pena?" ["¿No es bastante llevar esta imagen postiza de que la naturaleza nos ha vestido, sino que es necesario todavía permitir que quede de esta imagen otra imagen más duradera, como si valiera la pena de que se la mirara?"] (QUILES, Ismael. "Prólogo". In: *El alma, la Belleza y la Contemplación – Selección de las Enéadas*. Buenos Aires: Editora Esposa-Calpe, 1950, p. 11.)

[316] OLIVEIRA, Maria Eduarda Martins de. *A fraternidade entre alma do mundo e almas individuais na filosofia de Plotino.* Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 2010. p. 72.

[317] Idem, ibidem, p. 72.

[318] Idem, ibidem, p. 77.

e origem de todas as coisas) e termina no mundo sensível[319]. Oliveira conclui:

> Se os corpos vivos são imagens da alma é porque contêm em si esta imagem provinda da alma. Não possuem vida própria, a menos que a alma lhes conceda a vida, e sua existência assemelha-se à de uma sombra que só existe enquanto o objeto real está presente para produzi-la. Esta imagem de alma que constitui o corpo vivo não é o homem real.[320]

A alma, conforme articulada por Plotino, é um ser transcendente e preexistente que está em um ciclo que tanto pode levá-la à pureza racional quanto afastá-la da mesma: a alma, em tal concepção, tem o potencial de migrar de um extremo ao outro. Quiles destaca o aspecto moralizante da teoria da alma de Plotino – o que determina a elevação ou não da alma até o mundo inteligível, afinal, é a maneira como esta se comporta. Após o término de sua união com o corpo, a alma tem a oportunidade de voltar ao mundo inteligível ou de se unir novamente a algum corpo. Nesse ponto, deve-se levar em consideração a possibilidade de transmigração, já que as almas individuais não pertencem exclusivamente ao ser humano – uma alma que tenha cometido erros pode transmigrar para um animal, por exemplo[321]. A cada existência, portanto, a alma ou encaminha-se para o mundo superior, sendo premiada por seu bom comportamento ou condenada a formar novo composto com um corpo potencialmente inferior àquele com o qual se unira anteriormente. Para Quiles, a volta ao mundo inteligível

> tem como condição a prática das virtudes: as virtudes compreendidas principalmente em sentido socrático. Aquela ciência, acima de tudo, que as virtudes morais e as virtudes cívicas necessariamente acompanham. A alma deve afastar-se das coisas materiais, deve privar-se dos prazeres das coisas sensíveis, e aspirar às coisas espirituais, à contemplação e à união com o Primeiro Ser. Somente na medida em que a alma se afasta das coisas deste mundo vai adquirindo a contemplação do Uno, e sua união com o mesmo.[322]

O que Plotino propõe nada mais é do que uma reinterpretação da *paideia* platônica, exortando seu leitor a contemplar as coisas eternas e desprender-se deste mundo. Sob tal perspectiva, as coisas materiais e o mundo sensível equivaleriam à caverna platônica, enquanto o

---

[319] Cf. BRÉHIER, Émile. *La filosofia de Plotino*. Trad.: Lúcia Piossek Prebisch. Buenos Aires: Editoral Sudamericana, 1953, pp. 73-74.

[320] Idem, ibidem, p. 77.

[321] OLIVEIRA, op. cit., p. 14.

[322] "…tiene como exigencia la práctica de las virtudes: las virtudes entendidas principalmente en el sentido socrático. Ante todo la ciencia a la que necesariamente acompañan las virtudes morales y las virtudes cívicas. El alma debe apartarse de las cosas materiales, debe privarse de los placeres de las cosas sensibles y aspirar a las cosas espirituales, a la contemplación y a la unión con el Primer Ser. Sólo en la medida que el alma se aparta de las cosas de este mundo va adquiriendo la contemplación y la unión con el Uno." QUILES, op. cit., p. 27.

Uno e o mundo inteligível equivaleriam ao sol de Platão. Plotino, então, seria mais um participante do debate milenar que perpassou todos os autores de destaque da filosofia ocidental: primeiramente, tentavam definir o que era o homem, questionamento geralmente respondido com alguma variante da somatória de corpo e alma; em segundo lugar, procuravam definir esses dois novos conceitos por meio da especificidade de suas funções e potencialidades; finalmente, em um terceiro momento, teorizavam sobre a maneira como o primeiro estaria ligado à segunda, e de que forma se relacionavam. Agostinho não evitou tomar parte em tal contenda; ao contrário, participou intensamente da mesma, principalmente em seus escritos contra os maniqueus, tendo sido influenciado na empreitada pela própria antropologia maniquéia (à qual necessitava se contrapor), pelo neoplatonismo de Plotino e pela tradição cristã que o antecedeu[323]. Os maniqueus defendiam, por exemplo, a materialidade da alma e, para refutar seus argumentos, Agostinho usou de uma combinação do referencial teórico e filosófico plotiniano somado às premissas das Escrituras e da tradição cristã, somatória problemática que fornecia ao autor pontos de convergência e de divergência: obrigado a concomitantemente harmonizar, quando possível, o neoplatonismo e o cristianismo, o bispo rebatia os argumentos neoplatônicos sempre que os mesmos entrassem em contradição com as Escrituras e a tradição[324].

Outras considerações, entretanto, estabeleciam diferenças fundamentais entre o neoplatonismo e as concepções de Agostinho; nas palavras deste, "primeiramente, diz-me se o homem é homem" (*De Magistro* 8,22)[325]. Como visto anteriormente, o homem seria, segundo o bispo de Hipona, formado de uma unidade substancial corpo-alma (A grandeza da Alma 1,2); todavia, há uma ambiguidade na definição de tal unidade que não permite que a mesma seja compreendida em sentido radical: o homem é formado de duas substâncias distintas que constituem um composto; neste, ambas as substâncias cooperam de maneira harmoniosa, como se fossem uma só. Em outras palavras, alma e corpo, entendidos separadamente, não podem ser considerados o todo "homem", pois este todo é um *ente* que somente existe quando constituído por ambos[326]. Comparadas as premissas neoplatônicas e agostinianas, portanto, vê-se que há clara valorização do corpo nas segundas. Para Mammi isso comprovaria que

> o pensamento cristão é o primeiro a assumir o corpo, em todos seus aspectos físicos – incluindo portanto o erotismo – como um tema explícito de reflexão. E que no pensamento

[323] BRANDÃO, Ricardo Evangelista e Costa, Marcos Roberto Nunes. "Naturezas funções, paixões e ações da alma e do corpo segundo Santo Agostinho". In: *ÁGORA FILOSÓFICA*. Recife: PUC-Pernambuco, Ano 9, nº 2, jul./dez. 2009, pp. 127-147.

[324] Idem, ibidem, p.128.

[325] AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Coleção Patrística v.24. São Paulo: Paulus, 2008, p. 389.

[326] BRANDÃO, op.cit., p. 129.

> clássico, ao contrário, a exclusão do corporal é programática tanto na reflexão filosófica e quanto na experiência estética e moral[327]

Em *De Beata Vita* 2,7, Agostinho afirma: "Pois confessamos que o corpo e a alma são partes que compõem o homem". Em seguida, apresenta o argumento de que "o alimento não poderia ser necessário [somente] para beneficiar o corpo, sendo que o apetecemos em benefício da vida, e a vida é coisa pertinente à alma"[328]. Tais articulações sugerem que, ainda que a relação entre as duas substâncias ocorra, aqui, de forma mais igualitária que em outras concepções, a alma é ainda tida como superior ao corpo. Outra diferença entre as duas abordagens encontra-se na maneira como justificavam a união do corpo com a alma; tanto Platão como os neoplatônicos viam esta união como uma espécie de punição ou acidente que teria acometido a alma em seu percurso, ou seja, compreendiam o corpo como um obstáculo para a realização do destino da alma. O bispo de Hipona, por outro lado, não acreditava em tal união como sendo acidental, mas como decorrência de um desígnio divino para o qual alma e corpo foram criados, uma necessidade inerente à própria natureza dessas substâncias; em outras palavras, "existe na alma uma inclinação natural para unir-se ao corpo, e assim vivificá-lo e cuidar dele, e no corpo existe uma inclinação igualmente natural em ser veículo e formado pela alma nesse mundo de corpos sensíveis"[329]. Como resultante, temos que o homem é composto de duas partes; a alma, entretanto, que é seu princípio racional, é o que o vivifica e o diferencia dos outros seres animados, sendo que somente através dela o homem pode entrar em contato com as verdades inteligíveis. O corpo, sem a alma, assemelhar-se-ia a qualquer outro animal, sendo sua união com a alma aquilo que o faz se destacar e que o torna parte de algo que é a imagem e a semelhança de Deus. Como Agostinho afirma, ao comentar o Gênesis:

> [Nisso] o homem sobressai, em que Deus o fez à sua imagem, e por isso o dotou de alma intelectual, pela qual se avantaja aos animais. (...) [Portanto], se ele formou com a terra o homem e com a terra os animais, o que o homem tem mais excelente neste ponto, senão que foi criado à imagem e semelhança de Deus? Não é imagem pelo corpo, mas pela inteligência da mente... (*De Gen. ad. litt*., VI, 12, 21,22)[330].

---

[327] MAMMI, op. cit. p. 192.

[328] "Pues ya confesamos que el cuerpo y el alma son partes que componen al hombre…"; "[No] podía ser necesario el alimento [solamente] por razón del cuerpo, cuando lo apetecíamos para la vida, y la vida es cosa del alma." SAN AGOSTÍN. "De la vida Feliz". In *Obras Completas de San Agustín I – Escritos Filosóficos (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1994 p. 550.

[329] BRANDÃO, op.cit. p. 129.

[330] Apud: BRANDÃO, op.cit., p. 130. Agostinho utiliza um argumento análogo a este em *A grandeza da Alma* 2,2 ("Pois a terra, pelo fato de ser terra, é um corpo simples (…). Pois o próprio Deus criou essa natureza, singular, assim como também criou a natureza do fogo, do ar, da água, da terra, e assim os demais seres fossem formados com esses elementos.")

Ao se inserir no debate milenar que tanto ocupou seus antecessores, o bispo busca fugir da dicotomia entre a filosofia judaico-cristã e a filosofia clássica, não seguindo à risca, portanto, o que havia sido estabelecido; em particular, Agostinho evita o segundo momento do debate, não elaborando conceitos absolutos para a alma e para o corpo, escolhendo, ao invés disso, inverter os termos do problema, dirigindo-se diretamente ao terceiro momento quando busca algo que resuma a mistura de alma e corpo. Tal escolha o leva à "realidade da natureza humana e o signo de sua imperfeição, para investigar em seguida como a natureza mista possa ser orientada para seu lado espiritual ou carnal"[331]. O bispo de Hipona, assim, procura uma reconciliação para esta dicotomia, ao mesmo tempo em que, criticando os termos em que é colocada, almeja sua superação[332].

Mammi sustenta que a resposta de Agostinho derivar-se-ia da interpretação que o bispo faz das passagens de Marcos 14,38, Mateus 26,41[333] e João 1,14[334]; segundo o comentador, ao interpretar o versículo de Marcos e Mateus, Agostinho teria compreendido que o "espírito" a que os apóstolos se referem não seria a alma humana, mas o Espírito divino que a ilumina. A "carne", por sua vez, remeteria à natureza humana em sua totalidade, ao todo "homem", e não apenas ao corpo enquanto matéria sensível[335]. A passagem de João, entretanto, exige uma reflexão bem mais complexa; em João 1,14 – especialmente se analisado em comparação com 1 João 4,2[336], 2 João 7[337] e Romanos 1,3-4[338] – a "carne" possivelmente refere-se à humanidade como um todo, ressaltando sua condição de fraqueza e mortalidade. Considerando tal hipótese, se a mesma passagem de João for confrontada com João 3,6[339] e João 17,2[340], paralelo poderia ser feito com as passagens de Gênese 6,3[341], Salmos 56,5[342] e Isaías 40,6-8[343]. Nesse caso, a referência seria à humanidade de

[331] MAMMI, op. cit., p. 196.
[332] NOVAES, Moacyr. *A legitimação da razão:* linguagem e vontade na filosofia agostiniana. Tese (livre docência). FFLCH-USP, 2011, pp. 28-30.
[333] Mc 14,38 e Mt 26,41 são idênticas ("Vigiai e orai, para que não entreis em tentação, pois o espírito está pronto, mas a carne é fraca").
[334] Jo 1,14 ("E o Verbo se fez carne e habitou entre nós e nós vimos sua glória, glória que Ele tem junto ao Pai como Filho único").
[335] MAMMI, op. cit., p. 196.
[336] 1 Jo 4,2 ("Nisso reconheceis o espírito de Deus; todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio na carne é de Deus").
[337] 2 Jo 7 ("Porque muitos sedutores que não confessam a Jesus Cristo encarnado espalharam-se pelo mundo. Este é o Sedutor, o Anticristo").
[338] Rm 1, 3-4 ("...e que diz respeito ao seu Filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne, estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade, Jesus Cristo nosso Senhor").
[339] Jo 3,6 ("O que nasceu da carne é carne, o que nasceu do Espírito é espírito").
[340] Jo 17,2 ("...e que, pelo poder que lhe deste sobre toda carne, ele dê a vida eterna a todos os que lhe deste!").
[341] Gn 6,3 ("Iahweh disse: 'Meu espírito não permanecerá no homem, pois ele é carne; não viverá mais que cento e vinte anos'").
[342] Sl 56,5 ("Em Deus, cuja palavra louvo, em Deus eu confio: jamais temerei! O que pode um mortal fazer contra mim?").
[343] Is 40,6-8 ("Eis uma voz que diz: 'Clama', ao que pergunto: 'Que hei de clamar?' 'Toda carne é erva e toda a sua graça como a flor do campo. Seca a erva e murcha a flor, quando o vento de Iahweh sopra sobre elas; com efeito, o povo é erva – seca a erva, murcha a flor, mas a palavra do nosso Deus subsiste para sempre'").

Cristo ou do homem em geral, e o Verbo de Deus assumiria todas as fraquezas do ser sensível ou material (como, por exemplo, a morte)[344]. Mammi aponta que Agostinho segue essa linha interpretativa, o que significaria que

> o Verbo divino não assumiria apenas um corpo, mas também uma alma humana. Os termos da questão são, portanto, deslocados: para o platonismo, a alma participava do divino, ou seja, havia uma progressão descendente, porém contínua, entre o divino e o humano. Havia, porém, uma fratura insuperável, na natureza humana, entre a alma e o corpo. Para Agostinho, a dicotomia entre alma e corpo não é essencial, mas contingente, fruto do pecado. Em compensação, não há continuidade, mas um salto incomensurável, entre Espírito divino e alma humana.[345]

O bispo de Hipona reconhece na "terra" um elemento comum à origem dos homens, dos animais e dos seres inanimados: a terra, enquanto elemento simples, foi criada por Deus e está presente em todos esses seres – elo comum que comprovaria que todas as coisas foram criadas pela divindade, não havendo, portanto, nenhuma contradição em dizer que a alma é uma criação de Deus, visto que é inegável que o homem o seja. (A Grandeza da Alma 2,2). Entretanto, como já foi explicitado, dentro de toda a criação, somente o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, característica que acrescentaria algo de único ao homem. Ainda assim, sendo a divindade perfeita e, por consequência, incorpórea e espiritual – em outras palavras, de natureza exclusivamente inteligível –, esta "imagem e semelhança" não estaria na parte corpórea do homem; Agostinho, portanto, é levado a acreditar que a alma possui natureza semelhante a Deus, consistindo em algo que a deidade criou tendo a si mesma como modelo (A Grandeza da Alma 2,3). "A alma não partilha da mesma natureza de Deus como no esquema da processão plotiniana, mas foi criada *ex nihilo*, ou seja, nem a partir de alguma matéria preexistente, tampouco a partir da natureza de Deus, mas do nada"[346].

O homem, por ter uma alma, possui racionalidade, possui a capacidade de escolher e, em decorrência disso, tem a possibilidade de buscar livremente harmonizar-se ou não com a ordem estabelecida por seu criador; já a alma em si, por ser a substância espiritual do homem, é o que este possui de mais elevado. Aqui, é importante destacar que o corpo, apesar de ter um menor grau de perfeição, não é considerado pelo bispo como essencialmente mau, mesmo porque, no interior da filosofia agostiniana, uma substância não pode ser, em si, considerada má: nesta, a maldade e a

[344] Fl 2,6-8 ("Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz").
[345] MAMMI, op. cit., p. 196.
[346] BRANDÃO, op.cit., p. 130.

bondade são encaradas como de forma eminentemente moral e, assim, a alma, que pode praticar atos morais, torna-se má quando age em desarmonia com o propósito para o qual foi criada[347]. Uma boa alma glorifica a Deus, usa sua liberdade para praticar boas ações e segue as premissas cristãs; ser bom ou mau, elevar-se ou não a Deus, é algo que depende das escolhas que uma alma faz, dos atos que esta pratica. Como articula Mammi, para Agostinho "[o] conflito entre alma e corpo é fruto do pecado, e da consequente corrupção. A verdadeira salvação não é o abandono do corpo e a volta da alma para seu lugar originário, como para os platônicos, mas o retorno da harmonia plena entre alma e corpo, após o julgamento final"[348].

Este retorno à harmonia parece ser o foco da atenção de Agostinho em seus diálogos no cenáculo de Cassiciacum e, mais tarde, o de Tagaste. Nestes, os temas centrais da filosofia agostiniana são debatidos, como a verdade (*Contra Academicos*), a felicidade (*De Beata Vita*), e a ordem e a justiça divinas (*De Ordine*). Se considerada novamente a afirmação de Gilson de que a origem das inquietações do bispo estaria no problema de seu destino, abre-se a possibilidade de se interpretar esse conjunto de escritos de Agostinho como uma tentativa de delimitar o tema em busca de resolução. No *De Ordine*, por exemplo, o bispo de Hipona analisa a contradição entre a ordem formal da natureza e a aparente desordem moral existente em virtude da presença do mal no mundo. A solução encontrada seria "abandonar a dispersão do mundo e se concentrar na análise introspectiva, para reencontrar o princípio unitário pelo qual a aparente desordem do mundo é, na realidade, ordenada"[349]. De maneira análoga, no *De Beata Vita* a busca é redirecionada para o interior do homem e para a própria alma, fato demonstrado pela afirmação de que "conclui-se que a sabedoria é a plenitude. É assim que, na plenitude, pode haver medida. Logo, a medida da alma está na sabedoria. De onde advém aquele dito célebre, de máxima utilidade para a vida: em todas as coisas, há de se evitar o excesso" (*De Beata Vita* 4,32). Prossegue, mais à frente, o autor:

> Logo, ser feliz é não padecer de necessidade, é ser sábio. E se me perguntais o que é a sabedoria (conceito a cuja exploração e exame se consagra, agora e como pode, a razão), vos direi que consiste na moderação do ânimo, por meio da qual conserva certo equilíbrio, sem derramar-se em demasia nem encolher-se mais do que pede a plenitude. E, quando se derrama em demasia, o faz pela luxúria, pela ambição, pela soberba e por outras paixões de mesmo gênero, nas quais os homens, imoderados e desventurados, buscam para si deleites e poder. (…) Mas quando a alma, tendo encontrado a sabedoria, faz desta objeto de sua contemplação; quando... se mantém unida à mesma e, insensível à sedução das coisas vãs, não olha para suas aparências enganosas, cujo peso e atração costumeiramente derrubam e

[347] Idem, ibidem, p. 132.
[348] MAMMI, op. cit., p. 200.
[349] MAMMI, op. cit., p. 200.

> apartam de Deus, então não teme imoderação, indigência ou desventura. O homem feliz, portanto, é aquele dotado de moderação, ou sabedoria (*De Beata Vita* 4,33).[350]

Nessa obra, como em outros textos de Agostinho, há uma indissociabilidade entre a sabedoria e a verdade. Em resumo, poder-se-ia dizer que, para o autor, todo conhecimento verdadeiro deriva do conhecimento de Deus e, consequentemente, tanto a sabedoria como a verdade derivar-se-ão também de tal fonte, podendo mesmo, em determinados momentos, serem consideradas termos sinônimos. Como explicita o questionamento que o bispo faz em *De Beata Vita*, "qual há de ser a sabedoria digna desse nome, senão a de Deus? Por divina autoridade, sabemos que o Filho de Deus é a Sabedoria de Deus; (...) Mas, o que pode ser a Sabedoria de Deus, senão a Verdade? Porque Ele disse: Eu sou a Verdade"(*De Beata Vita* 4,34)[351]. A concepção agostiniana se origina diretamente da interpretação que o autor faz dos escritos de Paulo; o trecho citado, inclusive, faz uma referência literal a um versículo da primeira epístola aos Coríntios, 1,24[352], versículo controverso que faz alusão à dificuldade dos gentios em aceitar a imagem da crucificação de Cristo. Vale ressaltar que a expectativa messiânica da época fez com que muitos

---

[350] "[Concluyese] que la sabiduría es la plenitud. Es así que en la plenitud hay medida. Luego la medida del alma está en la sabiduría. De donde aquel dicho célebre, de máxima utilidad para la vida: En todo evita la demasía. (…) Luego ser dichoso es no padecer necesidad, ser sabio. Y si me preguntáis qué es la sabiduría (concepto a cuya exploración y examen se consagra la razón, según puede, ahora), os diré que es la moderación del ánimo, por la que conserva un equilibrio, sin derramarse demasiado ni encogerse más de lo que pide la plenitud. Y se derrama en demasía por la lujuria, la ambición, la soberbia y otras pasiones del mismo género, con que los hombres intemperantes y desventurados buscan para sí deleites y poderío. (…) Mas cuando el alma, habiendo hallado la sabiduría, la hace objeto de su contemplación; cuando… se mantiene unida a ella e, insensible a la seducción de las cosas vanas, no mira sus apariencias engañosas, cuyo peso y atracción suele apartar y derribar de Dios, entonces no teme la inmoderación, la indigencia y la desdicha. El hombre dichoso, pues, tiene su moderación o sabiduría." (*De Beata Vita* 4, 33)

[351] "¿[Cuál] ha de ser la sabiduría digna de este nombre sino la de Dios? Por divina autoridad sabemos que el Hijo de Dios es la Sabiduría de Dios; (…) Pero ¿qué es la Sabiduría de Dios sino la Verdad? Porque El ha dicho: Yo soy la verdad." (*De Beata Vita* 4, 34)

[352] Paulo trata do tema em 1 Co 1,18-25 ("Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: 'destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o homem culto?' Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou loucura a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que crêem. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca da sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens"), 1 Co 1, 26-30 ("Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa. Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e o que é de fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte; e, o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura possa vangloriar-se diante de Deus. Ora, é por ele que vós sois em Cristo Jesus, que se tornou para nós sabedoria proveniente de Deus, justiça, santificação e redenção") e 2 Co 2, 3-5 ("Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai das misericórdias e Deus de toda a consolação! Ele nos consola em todas as nossas tribulações, para que possamos consolar os que estão em qualquer tribulação, mediante da consolação que nós mesmos recebemos de Deus. Na verdade, assim como os sofrimentos de Cristo são copiosos para nós, assim também por Cristo é copiosa a nossa consolação").

compreendessem o sacrifício de Cristo como uma derrota ou loucura, em oposição à manifestação de glória, poder e sabedoria idealizada pelos cristãos. O próprio Paulo explicita o caráter paradoxal do ato divino no versículo seguinte, 1 Cor 1,25: "pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens". Baseado nos escritos paulinos, o bispo de Hipona também estabelece que Jesus Cristo é a Sabedoria de Deus, já que o Filho é o próprio Pai. A divindade é, portanto, a Sabedoria e a Medida; logo, aquele que a "possuir" também possuirá a beatitude.

A parte final da citação ao *De Beata Vita* faz referência a João 14,6-7[353], passagem chave do evangelho de João que explicita os três títulos de Cristo. Nela, primeiramente, Jesus é o Caminho, pois ensina o homem a percorrer o caminho que leva a Deus[354], caminho do qual teria sido exemplo vivo; em segundo lugar, Ele é a Verdade porque ensina o que há de verdadeiro em nossa vida moral[355]; por fim, Jesus Cristo é a Vida, porque somente ao seguir o seu Caminho se obtêm o verdadeiro viver, a vida eterna[356]. A passagem de João é central para Agostinho, e permite que este argumente pela concordância entre a reflexão racional e os dados da fé. Nesses termos, a interpretação de João possibilitaria o estabelecimento de equivalência entre a beatitude e o conhecimento da Verdade. Ainda no *De Beata Vita*, prossegue o bispo: "[A] verdade encerra uma suprema Medida, (...) [que] sendo perfeita e suma, será também Medida verdadeira. E assim como a Verdade procede da Medida, também esta se manifesta na Verdade. Nunca houve Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade."(*De Beata Vita* 4,34)[357]. Por conseguinte, Agostinho estabelece uma relação entre a Verdade e a Medida Suprema, criando uma condição de dependência mútua; não obstante, em tal condição a primeira procede da segunda, e deve sua existência à mesma. Isso permite que o autor conclua que "aquele que vem à suprema Regra ou Medida por meio da Verdade é o homem feliz. Isso é possuir a Deus, isso é deleitar-se em Deus"(*De Beata Vita* 4,34)[358].

A busca pelo retorno à harmonia é levada ao máximo de sua interioridade no *De Magistro*, obra em que o bispo de Hipona empreende uma investigação sobre a possibilidade de as ideias serem trocadas, isto é, transmitidas de um espírito a outro. Segundo Gilson, ocorre o seguinte movimento: "[A] análise do conhecimento sensível acaba de colocar em evidência a existência da alma e do pensamento puro; a análise do pensamento puro irá colocar em evidência a existência de

---

[353] Jo 14, 6-7 ("Diz-lhe Jesus: Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai ao não ser por mim. Se me conheceis, também conhecereis meu Pai. Desde agora o conheceis e o vistes").

[354] Cf. Jo 8, 12, Jo 11, 9-10 e Jo 12, 35 para referências similares.

[355] Cf. Jo 8, 32 ("...e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará").

[356] Cf. Jo 12, 50 ("...e sei que seu mandamento é vida eterna. O que digo, portanto, eu o digo como o Pai me disse").

[357] "[La] verdad encierra una suprema Medida, (…) y siendo perfecta y suma, es también verdadera Medida. Y así como la Verdad procede de la Medida, así ésta se manifiesta en la Verdad. Nunca hubo Verdad sin Medida ni Medida sin Verdad." (*De Beata Vita* 4,34)

[358] "[El] que viniere a la suprema Regla o Medida por la Verdad es el hombre feliz. Esto es poseer a Dios, esto es gozar de Dios." *Ibid*.

Deus."[359] Em outras palavras, a empreitada de Agostinho o leva a concluir por aquilo que Gilson nomeia de "lei da interioridade do pensamento"[360]; nesta, o conhecer, seja ele derivado de objetos inteligíveis ou sensíveis, "ocorre dentro e a partir de dentro, sem que nunca algo seja introduzido a partir do exterior"[361]. Em *De Magistro* 11,38, o bispo afirma:

> [Sobre] as muitas coisas que entendemos, consultamos não aquelas cujas palavras soam no exterior, mas a verdade que interiormente preside à própria mente, movidos talvez pelas palavras para que consultemos. E quem é consultado ensina, o qual é Cristo que, como se diz, habita no homem interior, isto é, a virtude incomutável de Deus e a eterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada alma o quanto esta possa abranger em função da sua própria boa ou má vontade.

Novamente, Agostinho se baseia em Paulo, remetendo-se, primeiro, a Efésios 3,16-17[362] e, depois, à primeira epístola aos Coríntios 1,24[363]; desta feita, entretanto, o bispo utiliza as passagens para explicitar a relação entre Cristo, Deus e a eterna Sabedoria, ressaltando assim a imagem do Mestre Interior, a que faz referência em "a verdade que interiormente preside à própria mente". O Mestre Interior é o verdadeiro e único "no qual se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência" (*De Trinitate* 13, 20,24), representando aquela Verdade que nos é interior; trata-se, como coloca Paulo, do próprio "homem interior" no qual Cristo habita. Assim, se o Filho é o próprio Pai e a divindade é a fonte última de toda verdade e sabedoria, o que Agostinho propõe é que o homem busque o Cristo que há em seu interior, o divino dentro de si. Esse seria o caminho que Jesus nos mostra, ou seja, seria essa a via salvífica cristã. Nesses termos, a análise linguística feita pelo autor evidencia a atuação da deidade sobre cada um de nós; tratar-se-ia, portanto, de uma construção teológico-filosófica da mesma. Em outras palavras, no *De Magistro* ocorre uma sistematização, através do exame atento da comunicação, do "processo de ascensão ao único e verdadeiro Ser, à Realidade suprema que, questionada por Moisés, respondera acerca de sua identidade: 'Eu sou aquele que sou' (Ex 3,14)"[364].

Este processo é abordado de diversas maneiras pelo bispo. Em *De Magistro* 14,46, por exemplo, aparece da seguinte forma: "mas o que haja nos céus no-lo ensinará aquele que

---

[359] GILSON, op.cit., p. 138.
[360] GILSON, op.cit., p. 147.
[361] GILSON, op.cit., p. 146.
[362] Ef 3, 16-17 ("...para pedir-lhe que conceda, segundo a riqueza de sua glória, que vós sejais fortalecidos em poder pelo seu Espírito no homem interior, que Cristo habite pela fé em vossos corações e que sejais arraigados e fundados no amor").
[363] 1 Cor 1, 24 ("...mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus"). Como foi visto, trata-se de uma passagem muito utilizada pelo autor em outras obras (e.g. *Contra Academicos* 2, 1, 1; *A grandeza da Alma* 33, 76; *De libero arbitrio* 1, 2, 5; *De Musica* 6, 16, 52).
[364] LANGONE, op.cit., p. 276.

interiormente nos admoesta com sinais por intermédio dos homens para que, voltando para ele no interior, sejamos instruídos. Amá-lo e conhecê-lo é a vida feliz". Já em A grandeza da Alma 36,81, são estas as palavras que escolhe empregar: "o próprio Deus, ou seja, a própria Verdade, (…) aquele que lá em cima é o Mestre de todos". Finalmente, diz, em *De Beata Vita* 4,35: "[Certo] aviso que nos convida a pensar em Deus, a buscá-lo, a desejá-lo sem tepidez, nos vem da fonte mesma da Verdade. Aquele sol escondido irradia essa claridade sobre nossos olhos interiores. Dele procede toda verdade que nos sai da boca."[365]. O Mestre Interior, enquanto alusão a este processo, é a resposta que Agostinho encontra para o retorno à harmonia, sendo, em certo sentido, a representação da via salvífica – o verdadeiro caminho que leva o homem a Deus.

[365] "[Cierto] aviso que nos invita a pensar en Dios, a buscarlo, a desearlo sin tibieza, nos viene de la fuente misma de la Verdad. Aquel sol escondido irradia esta claridad en nuestros ojos interiores. De él procede toda verdad que sale de nuestra boca…". (*De Beata Vita* 4, 35)

Capítulo 3 – A Questão do Batismo

IV.1 – A validade dos sacramentos: o batismo.

A questão da validade dos sacramentos foi um dos temas mais caros à controvérsia donatista, uma vez que perpassa praticamente todos os tratados de Agostinho sobre a querela. A questão, em si, transcende a disputa do bispo com os dissidentes, adentrando em como a própria teoria agostiniana compreende o mundo, e como compreende os sinais fornecidos pela Bíblia. Segundo Agostinho, o mundo seria constituído por uma somatória de *signa* (sinais, símbolos) e *res* (coisas); nele, o homem seria capaz, enquanto ser sensível, de perceber somente os sinais. As coisas propriamente ditas – ou, mais especificamente e no sentido platônico, suas essências – existiriam enquanto formas ideais, intangíveis e inacessíveis ao homem senão por meio da conjunção entre fé e razão. Nesse sentido, o bispo de Hipona compreendia a Bíblia como sendo também composta de um sistema simbólico passível de ser decifrado pelo homem.

"Sacramento", especificamente, é conceito que tem sua origem no termo jurídico romano *sacramentum*, e que foi adaptado de seu contexto original para o cristianismo por Tertuliano; o apologista adotou o vocábulo "para referir-se ao batismo cristão e, assim, procurar disseminar o valor e a sacralidade da nova religião"[366]. O sacramento é, para Tertuliano, um momento no qual a experiência da fé e a vivência litúrgica da esperança na nova vinda de Cristo chegam a seu ponto culminante. Segundo Baccega,

> a ênfase no batismo e o fato de ter sido esse sacramento-tipo sobre o qual se constituíram as primeiras definições mais amplas e abstratas sobre o *mysterium* cristão explica-se pelo propósito de persuasão e conversão que a religião cristã universalista desde o início apresentou.[367]

Para o cartaginense, o sacramento se constituía em uma forma de comunicação entre Deus e os homens, sendo o batismo cristão aspecto inicial do *sacramentum* e fator central de diferenciação entre o cristianismo e o judaísmo. Concomitantemente, esse conceito sacramental era utilizado por Tertuliano para estabelecer um patamar comum de comunicação entre a filosofia clássica e o cristianismo, na tentativa de facilitar a conversão dos povos romanizados (principalmente os tributários do estoicismo). O apologista defendia que Deus quer dar-se a

---

[366] BACCEGA, Marcus V. de Abreu. *Logos do Sacramento, Retórica do Santo Gral*: A sacramentalidade medieval do mundo e do homem na Demanda do Santo Gral de Heidelberg (século XIII). Tese (Doutorado). FFLCH-USP, 2011, p. 228.

[367] BACCEGA, op. cit., p. 228.

conhecer pelos cristãos, e revela sua vontade a partir de sinais (*signa*) por meio dos quais perpetra sua comunicação com os homens na liturgia cultual[368].

No âmbito de tal projeto, Tertuliano parece ter originado uma dicotomia – posteriormente imprescindível para caracterizar não apenas o sacramento, mas todo e qualquer signo medieval cunhado a partir da mesma – por meio de seu emprego dos termos

> *imago* para [indicar] o signo que representa a realidade transcendente e imutável, de que a realidade terrestre é um reflexo corrompido, e... *simulacrum* para os signos que não produzem a exatidão da realidade eterna e dos desígnios divinos.[369]

O batismo cristão é considerado o primeiro dos sacramentos, aquele através do qual o fiel é iniciado nos mistérios da fé; rito de passagem que marca a distinção entre o passado e o presente do cristão, caracteriza-se como uma das chaves que permite a ele caminhar pela via salvífica e pleitear a vida eterna. Esse rito, uma herança judaica, é recorrente nas culturas da antiguidade, sendo praticado, a grosso modo, em três modalidades: o batismo pela água (com ou sem imersão do indivíduo batizado), pelo sangue (o martírio, principalmente) ou por "desejo" (por vontade dos pais de uma criança morta, por exemplo). As numerosas passagens bíblicas que tratam do tema demonstram sua importância, sendo o batismo de Cristo o modelo por excelência da prática entre os cristãos. No evangelho de Marcos[370], o batismo de Jesus marca o início do processo de entronização e coroação que culminará na crucificação[371], momento no qual é adotado como "Filho de Deus". Vielhauer aponta que uma possível interpretação de tal passagem seria que "Jesus seria 'Filho de Deus' desde o batismo, e se revelaria como tal aos seus discípulos mais íntimos por ocasião da transfiguração, e seria reconhecido na crucificação por um gentio"[372]. Nesse sentido, a história de Cristo poderia ser compreendida como um evento salvífico e, assim sendo, o relato histórico da vida de Jesus seria ele próprio uma espécie de proclamação salvífica[373]. De maneira análoga, se o cristão é aquele que empreende a *imitatio Christi,* o batismo do fiel seria o início de sua caminhada rumo à salvação e a vida eterna.

---

368 Cf. BACCEGA, op. cit. pp. 230-234.
369 BACCEGA, op. cit., p. 234.
370 Mc 1,9-11 ("Aconteceu, naqueles dias, que Jesus veio de Nazaré da Galileia e foi batizado por João no rio Jordão. E, logo ao subir da água, ele viu os céus se rasgando e o Espírito, como uma pomba, descer até ele, e uma voz veio dos céus: 'Tu és meu Filho amado, em ti me comprazo'.")
371 VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva*. Trad.: Ilson Kayser. Santo André: Editora Acadêmica Cristã, 2005. p. 374.
372 Idem, ibidem. p. 374.
373 Idem, ibidem. p. 375.

A mesma passagem é narrada de maneira semelhante no evangelho de Mateus[374]; neste, o relato encontra-se mais detalhado, e inclui um diálogo entre Jesus e João Batista que ressalta a humildade do Cristo. Recusando-se a oferecer a ele o batismo, o Batista argumenta: "Eu é que tenho necessidade de ser batizado por ti e tu vens a mim?" (Mt 3, 14). É convencido por Jesus a fazê-lo, entretanto, quando este responde: "Deixa estar por enquanto, pois assim nos convém cumprir toda a justiça" (Mt 3, 15). Para Rosato,

> na resposta de Jesus nota-se sua intenção de cumprir o gesto profético, que consiste em se identificar com a injustiça a fim de que os injustos possam se sentir livres dela. A purificação voluntária, embora inútil, de um pregador inocente por meio das mãos de outro que se dedica somente à conversão de pecadores notórios serve de crítica manifesta por parte dos injustos à indiferença dos que se dizem justos. Jesus, unindo os injustos em seu gesto salvífico, convida-os a se sentir solidários com ele, a praticar a justiça e a crer no início real de sua inclusão futura no Reino de Deus.[375]

O relato do batismo de Jesus produzido por Mateus foi o cerne da argumentação contra a vertente ebionista[376]. Estes negavam o nascimento virginal e propunham outro conceito para a natureza divina do Cristo: Jesus não teria sido divino desde seu nascimento, não tendo ocorrido geração divina da qual se originasse sua *due nature*; também não teria havido uma adoção de Jesus por Deus – os ebionistas acreditavam que, no ato do batismo, ter-se-ia dado uma "unificação" do Espírito Santo com Cristo.

---

[374] Mt 3,13-17 ("Nesse tempo, veio Jesus da Galileia ao Jordão até João, a fim de ser batizado por ele. Mas João tentava dissuadi-lo, dizendo: 'Eu é que tenho necessidade de ser batizado por ti e tu vens a mim?' Jesus, porém, respondeu-lhe: 'Deixa estar por enquanto, pois assim nos convém cumprir toda a justiça'. E João consentiu. Batizado, Jesus subiu imediatamente da água e logo os céus se abriram e ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e vindo sobre ele. Ao mesmo tempo, uma voz vinda dos céus dizia: 'Este é o meu Filho amado, em que me comprazo'.")

[375] ROSATO, Philip J. *Introdução à Teologia dos Sacramentos*. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 55.

[376] Sesboüé classifica os ebionistas entre as vertentes dos judeu-cristãos dos primórdios do cristianismo (o provável surgimento data do início da primeira metade do século II), comentando que "os judeu-cristãos propuseram, assim, a seus irmãos de raça, como também aos pagãos, os mistérios da fé segundo uma estrutura semítica. Utilizando particularmente o gênero apocalíptico tal como foi elaborado e cultivado sobretudo no judaísmo da época. Apresentavam um aprofundamento meditado dos dados principais da Boa Nova, praticando uma exegese do Antigo Testamento análoga àquela dos judeus da diáspora (cf. Fílon e os autores alexandrinos), ou seguindo outras interpretações das Escrituras, próximas dos escritos palestinos atribuídos a autores bíblicos (o testamento de Jó, por exemplo). Respeitavam aqueles métodos e praticaram o mesmo tipo de criatividade interpretativa sobre os textos, mas fazendo já entrar em jogo o argumento profético acerca do Cristo. Constituíram assim um elo entre a exegese judaica e a exegese cristã que se seguirá, lançando as bases da interpretação cristã das Escrituras." (SESBOÜÉ, Bernard. *História dos Dogmas*. Trad.: Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 31.)

> O Espírito 'entrou nele', e isso significa a unificação de um ser celestial com o ser humano Jesus no Filho de Deus; três vezes se faz ouvir a voz celestial, na forma de Mc 1,11, depois na versão 'ocidental' de Lc 3,22, ('hoje te gerei') – a importância do 'hoje' é sublinhada por uma aparição de luz – e por fim na versão de Mt 3,17; nessa unificação se deverá enxergar um traço gnóstico da cristologia dos ebionistas.[377]

Consideradas somente as passagens Marcos 1,9-11 e Mateus 3,13-17, o batismo poderia representar, de maneira figurada, a própria vida de Jesus: um contínuo ato expiatório de purificação, embasado em uma purificação inicial na água do rio e tendo seu fim orientado para uma derradeira purificação com o sangue na cruz[378]. Analisando a passagem de Mateus, tem-se que Cristo é reconhecido publicamente por Deus como aquele ungido para a missão messiânica, elemento necessário e constitutivo da imagem de Jesus em inúmeros outros versículos, como: "Deus o ungiu com o Espírito Santo e com o poder, e ele passou fazendo o bem e curando a todos os que estavam dominados pelo Diabo, porque Deus estava com ele" (At 10,38)[379]. Por outro lado, Mateus 3,16, quando acrescido ao versículo 1,5 de Atos dos Apóstolos[380], estabelece uma sólida base para que os padres da Igreja pudessem argumentar em favor do caráter sacro da água e de seu papel fundamental no sacramento do batismo. Por fim, a passagem "ao mesmo tempo, uma voz vinda dos céus dizia: 'Este é o meu Filho amado, em que me comprazo'" (Mt 3,17) remete a Is 42[381], designando Jesus como o verdadeiro Servo que Isaías anunciara.

Da mesma forma, Marcos 1,9-11 busca mostrar Cristo como "ungido" e, enquanto tal, como rei do novo povo de Deus. Nesse sentido, Jesus é comparável aos reis e juízes escolhidos pela divindade no antigo testamento (e.g. 1 Sm 16, 13[382] e Jz 3, 10[383]). Em Marcos 1,10 há um trecho – "e, logo ao subir da água, ele viu os céus se rasgando e o Espírito, como uma pomba, descer até ele"

---

377 VIELHAUER, op. cit., p. 682.

378 ROSATO, op. cit., p. 56.

379 Outros exemplos: Lc 4,18 ("O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor"), Lc 10,21 ("Naquele momento ele exultou de alegria sob a ação do Espírito Santo e disse: 'Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste essas coisas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado'."), Mt 12,18 ("Eis o meu Servo, a quem escolhi, o meu Amado, em quem minha alma se compraz. Porei meu Espírito sobre ele e ele anunciará o Direito às nações") e Mt 12,28 ("Mas se é pelo Espírito de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós").

380 At 1,5 ("pois João batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo dentro de poucos dias").

381 Provavelmente Is 42,1 ("Eis o meu servo que eu sustento, o meu eleito, em quem tenho prazer. Pus sobre ele o meu espírito, ele trará o direito às nações").

382 Sm 16,13 ("Samuel apanhou o vaso de azeite e ungiu-o na presença dos seus irmãos. O espírito de Iahweh precipitou-se sobre Davi a partir desse dia e também depois. Quanto a Samuel, ele se pôs a caminho e partiu para Ramá").

383 Jz 3,10 ("O espírito de Iahweh esteve sobre ele, e ele julgou Israel e saiu à guerra. Iahweh entregou nas suas mãos Cusã-Rasataim, rei de Aram, e ele triunfou sobre Cusã-Rasataim").

– que trabalha com uma imagem bíblica recorrente; esta encontra-se, por exemplo, em Isaías 63,11: "mas depois lembrou-se dos tempos antigos, de Moisés seu servo. Onde está aquele que os fez subir do mar, o pastor do seu rebanho? Onde está aquele que pôs o seu Espírito santo no seio do povo?" Como se pode observar, existem similaridades entre as duas passagens: "subir da água" e "subir do mar", a referência ao Espírito e a figura do pastor, todos são elementos que permitem uma comparação entre as construções imagéticas de Moisés e Jesus Cristo, possibilitando a compreensão de Jesus como um "novo Moisés". Continuando a comparação, Marcos 1,11 ("e uma voz veio dos céus: 'Tu és meu Filho amado, em ti me comprazo'") é passível de ser cortejado com Números 11,17 ("Eu descerei para falar contigo; tomarei do Espírito que está em ti e o porei neles. Assim levarão contigo a carga deste povo e tu não a levarás mais sozinho"). Vale destacar ainda que, ao contrário do relato feito por Mateus, na descrição de Marcos a voz celeste não se dirige à multidão, mas diretamente a Cristo.

A última versão, presente no evangelho de Lucas[384], diferencia-se das demais por não fazer referência a Isaías 42, mas sim a Salmos 2,7[385]. Consequentemente, Cristo não é caracterizado como "servo", sendo apresentado como o Rei-Messias a que o Salmo faz referência. O batismo, nesse caso, entronizaria Jesus para que este pudesse estabelecer o Reino de Deus no mundo. O evangelho de Lucas diferencia-se dos demais também por dar margem para uma interpretação na qual Cristo teria inaugurado algo novo, uma nova "genealogia", mais universalista que a anterior e na qual ele teria o papel de um "novo Adão". A passagem de Lucas foi provavelmente influenciada pela escrita ou posterior compilação de Efésios 4,17-24[386] e Efésios 5,1-2[387], ou as influenciou. Outro paralelo encontra-se em Mateus 3,16: "Batizado, Jesus subiu imediatamente da água e logo os céus se abriram e ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e vindo sobre ele". Mateus refere-se à Gênese 1,2[388], fazendo, portanto, alusão a uma nova criação.

A somatória das três versões causou alguns problemas exegéticos ao cristianismo

---

[384] Lucas 3,21-22 ("Ora, tendo todo o povo recebido o batismo, e no momento em que Jesus, também batizado, achava-se em oração, o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corporal, como pomba. E do céu veio uma voz: 'Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei!'").

[385] Sl 2,7 ("Publicarei o decreto de Iahweh: Ele me disse: 'Tu és meu filho, eu hoje te gerei'").

[386] Ef 4,17-24 ("Isto, portanto, digo e no Senhor testifico. Não andeis mais como andam os demais gentios, na futilidade de seus pensamentos, com entendimento entenebrecido, alienados da vida de Deus pela sua ignorância e pela dureza de seus corações. Tendo-se tornado insensíveis , entregam-se à dissolução para praticarem avidamente toda sorte de impureza. Vós, porém não aprendestes assim a Cristo, se realmente o ouvistes e, como é a verdade em Jesus, nele fostes ensinados a remover o vosso modo de vida anterior – o homem velho, que se corrompe ao sabor das concupiscências enganosas – e a renovar-vos pela transformação espiritual de vossa mente, e revestir-vos do Homem novo, criado segundo Deus na justiça e na santidade da verdade").

[387] Ef 5,1-2 ("Tornai-vos, pois, imitadores de Deus, como filhos amados, e andai em amor, assim como Cristo também vos amou e se entregou por nós a Deus, como oferta e sacrifício de odor suave").

[388] Gn 1,2 ("Ora a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas").

primitivo. A Igreja nascente esforçou-se por estabelecer Jesus como um ser dotado de perfeição tal que não teria pecado[389], como pode ser verificado em João 8,46[390] e Hebreus 4,15[391]. Um dos problemas que se estabelece é: se Cristo não pecou, como explicar o seu batismo por João Batista? A possível solução para compreender essa problemática estaria, novamente, na passagem "deixa estar por enquanto, pois assim nos convém cumprir toda a justiça" (Mt 3,15). Desta, pode-se inferir que, primeiramente, Jesus, por meio de seu batismo, satisfaz a justiça salvífica de Deus, elemento que preside o plano da salvação. Em segundo lugar, Cristo teria agido de forma justa, estabelecendo uma identificação entre cristãos e pecadores[392]. Em terceiro lugar, a passagem em Mateus 28,19[393] permite a possibilidade interpretativa de que Jesus estaria, ao mesmo tempo, preparando o futuro batismo cristão ao apresentar um modelo a ser seguido, assim como imputando um universalismo a esse sacramento que estaria presente, portanto, desde da origem do cristianismo.

Outro problema seria o conflito aparente entre essas três versões e João 1,32-34[394]; de maneira diversa ao que ocorre nos relatos de Mateus, Marcos e Lucas, em João é Batista que vê o Espírito descer do céu e é ele que se dirige às multidões revelando a verdade sobre a pessoa de Jesus Cristo. Esse evangelho se utiliza de uma tradição judaica que afirma que o Messias deveria permanecer oculto até o dia de sua manifestação[395], algo não demonstrado nos outros relatos do batismo. Tal tradição encontra-se também presente em passagens como Malaquias 3,23-24[396]; nesta, encontra-se Elias, personagem que foi arrebatado aos céus, tem seu retorno anunciado. A questão do retorno, cara à escatologia judaica, acabou por influenciar os evangelhos de Mateus e Marcos, como

---

389 Cf. MARROU, Henri-Irénée. *Dos primórdios a São Gregório Magno*, Petrópolis, ed. Vozes, 1984. VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva*. Trad.: Ilson Kayser. Santo André: Editora Acadêmica Cristã, 2005. Assim como ESBOÜÉ, Bernard. *História dos Dogmas*. Trad.: Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2002; ROSATO, Philip J. *Introdução à Teologia dos Sacramentos*. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1999; DROHNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Ttrad.: Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, Editora Vozes, 2003.

390 Jo 8,46 ("Quem, dentre vós, me acusa de pecado? Se digo a verdade, por que não credes em mim?").

391 Hb 4,15 ("Porque não temos um sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas; porém, um que, como nós, em tudo foi tentado, mas sem pecado").

392 Algo semelhante pode ser encontrado em 2 Cor 5,21 ("Aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus").

393 Mt 28,19 ("Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo").

394 Jo 1,32-34 ("E João [Batista] deu testemunho, dizendo: 'Vi o Espírito descer, como uma pomba vinda do céu, e permanecer sobre ele. Eu não o conhecia, mas aquele que me enviou para batizar com água, disse-me: "Aquele sobre quem vires o Espírito descer e permanecer é o que batiza com o Espírito Santo". E eu vi e dou testemunho que ele é o Eleito de Deus'.").

395 Jo 1,26-27 ("João lhes respondeu: 'Eu batizo com água. No meio de vós, está alguém que não conheceis, aquele que vem depois de mim, do qual não sou digno de desatar a correia da sandália'."); Jo 1, 31 ("Eu não o conhecia, mas, para que ele fosse manifestado a Israel, vim batizar com água"), e Jo 7, 27 ("Mas nós sabemos de onde esse é, ao passo que ninguém saberá de onde será o Cristo, quando ele vier").

396 Ml 3,23-24 ("Eis que vos enviarei Elias, o profeta, antes que chegue o Dia de Iahweh, grande e terrível. Ele fará voltar o coração dos pais para os filhos e o coração dos filhos para os pais, para que eu não venha ferir a terra com anátema").

pode ser observado em Mateus 11,14[397] e 17,10-13[398], assim como em Marcos 9,11-13[399] (todas as passagens retratam João Batista como o Elias que finalmente retornou). Uma divergência adicional e digna de nota está em João 1,32: "E João [Batista] deu testemunho, dizendo: 'Vi o Espírito descer, como uma pomba vinda do céu, e permanecer sobre ele'". Os demais relatos não especificam a ação da pomba, ela simplesmente "desceu sobre ele"; João estabelece maior grau de especificidade ao determinar que ela "permaneceu" ou "repousou" sobre ele. Isso é extremamente significativo, uma vez que o versículo faz referência direta aos escritos de Isaías, mais precisamente a Is 11,2: "Sobre ele [o descendente de Davi] repousará o espírito de Iahweh, espírito de sabedoria e inteligência, espírito de conselho e fortaleza, espírito de conhecimento e de Temor de Iahweh"[400].

Há um aspecto profético inerente à tradição messiânica judaica que não pode deixar de ser considerado no presente contexto. A profecia estabelecida nas escrituras hebraicas sobre a vinda de um Messias, de um Rei prometido que iria libertar os judeus de seus opressores, desempenhou um importante papel na construção inicial da imagem de Jesus Cristo. Este, ao ser identificado como aquele sobre o qual "repousa" o Espírito Santo, torna-se capaz de comunicar esse Espírito a outrem, em concordância com o que foi profetizado em Ezequiel 36,26-27: "Dar-vos-ei coração novo, porei no vosso íntimo espírito novo, tirarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei coração de carne. Porei no vosso íntimo o meu espírito e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardeis as minhas normas e as pratiqueis". Tal concordância se dá, também, com o que é profetizado por Jeremias (Jr 31,31): "Eis que dias virão – oráculo de Iahweh – em que concluirei com a casa de Israel (e com a casa de Judá) uma nova aliança". Esse aspecto messiânico acaba por estabelecer uma cadeia na qual Jesus transmite o Espírito aos apóstolos e estes, por sua vez, transmitem-no para os gentios. Tal transmissão, um dos elementos fundamentais do batismo, é justamente aquele que está em questão na querela donatista.

Esse complexo e intrincado conjunto imagético fornecido pelos relatos do batismo de Cristo foi profundamente trabalhado, analisado e reinterpretado pela patrística. Nos quatro primeiros séculos cristãos, a própria definição do sacramento foi intensamente debatida, tendo o

---

397 Mt 11,14 ("E, se quiserdes dar crédito, ele [João Batista] é o Elias que deve vir").

398 Mt 17,10-13 ("Os discípulos perguntaram-lhe: 'Por que razão os escribas dizem que é preciso que Elias venha primeiro?' Respondeu-lhes Jesus: 'Certamente Elias terá de vir para restaurar tudo. Eu vós digo, porém, que Elias já veio, mas não o reconheceram. Ao contrário, fizeram com ele tudo o quanto quiseram. Assim também o filho do Homem sofrerá da parte deles'. Então os discípulos entenderam que se referia a João Batista").

399 Mc 9,11-13 ("E perguntaram-lhe; 'Por que motivo os escribas dizem que é preciso que Elias venha primeiro?' Ele respondeu: 'Elias certamente virá primeiro, para restaurar tudo. Mas como está escrito a respeito do Filho do Homem que deverá sofrer muito e ser desprezado? Eu, porém vos digo: Elias já veio, e fizeram com ele tudo o que quiseram, como dele está escrito'.").

400 Possível referencia a Is 61,1 ("O espírito do Senhor Iahweh está sobre mim, porque Iahweh me ungiu; enviou-me a anunciar a boa nova aos pobres, a curar os quebrantados de coração e a proclamar a liberdade aos cativos, a libertação aos que estão presos").

conceito sido somente sistematizado com Ambrósio de Milão, que desenvolveu a relação entre o *sacramentum* cristão e o conceito helênico de *mysterion,* promovendo uma reinterpretação da noção de sacramento que a recoloca como centro da vida cristã e da dinâmica litúrgica. Ambrósio percebe o sacramento como transcendente à razão humana, algo que a razão humana não consegue compreender, mas que a Revelação permite conhecer. Os três escritos de Ambrósio disponíveis[401] denotam todo um esforço proselitista do autor; nestes, o bispo de Milão defende a linguagem dos sacramentos, suas palavras e gestos rituais, como critérios únicos e auto-explicativos, suficientes em si mesmos para que os fiéis possam entendê-los em sua magnitude[402]. Uma de suas grandes preocupações foi diferenciar os sacramentos cristãos dos judaicos, ressaltando a maior perfeição e antiguidade dos sacramentos cristãos que, na perspectiva de Ambrósio, remeteriam ao próprio Gênese bíblico. O conteúdo alegórico do antigo testamento apresentaria, para ele, uma modalidade imperfeita de sacramentos, os quais seriam, portanto, meras manifestações incipientes do sacramento cristão, visto que ambos eram realizados *in nomine*, sendo endereçados ao louvor do Deus único[403]. Assim, para o bispo de Milão, somente com a revelação neotestamentária os sacramentos teriam alcançado sua plenitude e perfeição.

Segundo Baccega, Ambrósio estabelece que

> o sacramento ou mistério cristão é, por excelência, transtemporal e constitui o ponto de imbricação entre a temporalidade da História e a "senectude do mundo" (*topos* tardo-histórico do *senectus*), por um lado, e a Eternidade de Deus e a Jerusalém Celestial, definida no livro XI das *Confessiones* de Agostinho.[404]

Existem diversos paralelos possíveis entre as obras dos dois autores. O bispo de Milão, mentor intelectual de Agostinho, desenvolveu vários dos conceitos e argumentos que, mais tarde, seriam retomados e lapidados pelo bispo de Hipona. O mais relevante ao debate para a querela donatista foi, sem dúvida, a noção de que os sacramentos são administrados por Deus. Logo, embora caiba ao sacerdote pronunciar as palavras[405] e executar os gestos ritualísticos que são expressões do sacramento, quem atua, quem o valida de fato, é nenhum outro senão Deus, força invisível e eterna que o torna sacro[406]. Utilizando-se de uma chave de leitura platônica, o bispo de

---

[401] *De Mysteriis*, *Explanatio Symboli* e *De Sacramentis*.
[402] Cf. *De Mysteriis* I e *De Sacramentis* I.
[403] Cf. BACCEGA, op. cit., p. 237. *De Sacramentis* IV, 3,11.
[404] BACCEGA, op. cit., p. 239.
[405] As palavras dos sacramentos são conhecidas como *Fórmula*. Todo sacramento tem sua *Fórmula* específica.
[406] Cf. *De Sacramentis* I, 3,10; I, 5,18-19 e I, 4,14. BACCEGA, op. cit., pp 241-243.

Milão estabelece no sacramento, que reconhece como invisível, uma relação entre o sensível e o inteligível e, através de tal sacramento, estabelece também uma relação de indivisibilidade e coeternidade entre as três pessoas da Trindade. Aqui, o sacramento teria por função perpetuar a redenção humana fornecida por Cristo em sua Paixão e, ao mesmo tempo, proporcionar ao fiel participação na morte de Cristo e a possibilidade da ressurreição pela Graça. Trata-se, consequentemente, de veículo da Graça: Ambrósio o percebe como uma cura espiritual, espécie de medicina da alma.

A concepção do bispo de Milão foi retomada por seu pupilo mais famoso: Agostinho escreveu sobre os sacramentos, ou pelo menos os tangenciou em inúmeros textos de sua vasta obra. No décimo livro do *De Civitate Dei* ele, já no final de sua vida, define o sacramento como sacrifício visível, signo sagrado do sacrifício invisível. Nessa obra, a leitura platônica se mostra mais uma vez presente, caracterizando os sacramentos como momento de ligação entre o sensível (o mundo dos homens) e o inteligível (a perfeição divina). Já no livro segundo do *De Doutrina Christiana,* mais ao início de sua carreira, Agostinho define "signo" como um referente que impressiona nossos sentidos de alguma maneira, e que nos conduz ao conhecimento de uma coisa distinta. O sacramento seria, enquanto signo, o referente capaz de nos conduzir ao divino presente em nossas vidas. Em última instância, entretanto, a maior contribuição de Agostinho ao tema, originada de suas disputas com donatistas e pelagianos, foi ter consagrado a concepção de que o sacramento se realizaria *ex opere operatur*; tal conceito, oriundo do debate entre o bispo romano Estevão I e Cipriano, determinava a completa independência do sacramento de qualquer condição, predicado ou precedente de conduta do sacerdote, sendo dependente única e exclusivamente da vontade da Graça manifesta nas palavras, gestos e invocações rituais estipuladas na liturgia católica. Como o autor ressalta no livro décimo nono do *Contra Faustum Manichaeum*, os sacramentos são as palavras visíveis (*uerba uisibilia*).

O batismo foi o mais debatido e re-significado dos sacramentos, sofrendo toda uma evolução no decorrer dos primeiros séculos cristãos. Foi comumente definido como o renascimento da alma, momento solene da atribuição do Nome, sem o qual não se entraria no reino dos céus. O não-batizado estava, portanto, excluído da vida eterna, fato que possui relevância central, visto que a esperança de adentrar o reino dos céus era um dos elementos essenciais do cristianismo primitivo[407]. Mais do que mero pré-requisito para o reino dos céus, entretanto, o batismo significava uma transformação, um re-nascimento no qual um homem deixava para trás toda a sua vida pregressa e abraçava uma nova vida. Esse rito de passagem marcava uma relação entre o corpo

[407] Cf. PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma*: história de um infanticídio. Trad.: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pp. 174-175.

terreno e a vida eterna, sendo o corpo compreendido como um estágio a ser vencido, um empecilho interposto entre a alma e a vida eterna. Ponto fulcral da concepção de Agostinho, a imortalidade da alma humana possibilitava a vivência eterna no reino dos céus após a morte; afinal, como coloca Prosperi, a transformação do batismo era imprescindível para a fé cristã, já que "para que a carne e o sangue, nascidos do sêmen e sujeitos à corrupção, pudessem herdar o reino dos céus, onde nada se corrompe, deve ocorrer uma transformação"[408]. A base de tal concepção encontrava-se em Paulo:

> Eis que vos dou a conhecer um mistério: nem todos morremos, mas todos seremos transformados, num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final; sim a trombeta tocará, e os mortos ressurgirão incorruptíveis, e nós seremos transformados. (1 Cor 15,51-52)

Para além de caracterizar uma universalidade da ressurreição, o batismo impunha uma barreira entre cristãos batizados e o resto da população, sendo ao mesmo tempo fator de definição da identidade cristã frente ao resto da população e rito formador de um vínculo comum a todos os fiéis, permitindo que se reconhecessem mutuamente como iguais e pertencentes a uma mesma comunidade[409]. Adicionalmente, vale lembrar que, na concepção cristã, somente por meio do sacramento do batismo poderia ser apagada a mancha do pecado original, transmitida ao homem pela semente de Adão.

O debate quanto ao batismo teve inúmeras idas e vindas. Um dos pontos iniciais desse debate foram as obras de Tertuliano: o autor abordou a questão do batismo em seu *De Baptismo*, no qual defendeu de maneira vigorosa a necessidade do sacramento. Segundo Tertuliano, o batismo cristão seria um princípio de fé, rito capaz de fornecer a "vestimenta da fé" para algo que antes se encontrava nu[410]. Para o autor, a validade do batismo está vinculada à pertença na Igreja:

> Para nós existe um batismo, tanto conforme o Evangelho do Senhor como conforme as cartas do apóstolo, porque Deus é um e uma só é a Igreja nos céus. (…) Os hereges não participam de nossos ritos, são estranhos porque são privados de nossa comunhão. Não devo reconhecer para eles o que é preceito para mim, porque nós e eles não temos o mesmo Deus, nem um e mesmo Cristo. Porque não têm o batismo da mesma maneira certa, sem dúvida não o têm, e o que não têm não poderão enumerar. Assim também não podem receber, porque também não têm. (*De Baptismo*

---

[408] PROSPERI, op. cit., p. 176.
[409] PROSPERI, op. cit., pp. 178-179.
[410] KLEIN, Carlos Jeremias. *Batismo e Rebatismo nas diversas tradições cristãs*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. pp. 17-18.

XV)[411]

Seguindo a mesma linha de Tertuliano, Cipriano também defendia a validade do batismo através da pertença à verdadeira Igreja; tomando isso por base, afirmava a invalidade do sacramento quando ministrado por alguém não pertencente à Igreja. Em outras palavras, somente aqueles que fossem cristãos e se encontrassem em comunhão com a verdadeira e única Igreja de Cristo poderiam administrar o sacramento. Para o bispo de Cartago, trata-se de uma questão lógica:

> Não pode ter Deus por pai quem não tem a Igreja por mãe. Como ninguém pode se salvar fora da arca de Noé, assim ninguém se salva fora da Igreja... [É] única a Igreja que se estende sobre muitos pelo crescimento de sua fecundidade, como são muitos os raios do sol, mas uma só é a luz, e muitos os ramos da árvore, mas um só é o tronco firmado em terra com forte raiz... Se separas um raio do sol, não subsiste a luz, se cortas um ramo da árvore, o mesmo não poderá se desenvolver.[412]

As perspectivas desses dois autores africanos geraram um intrincado debate na cristandade, tendo o batismo e o re-batismo sido discutidos e rediscutidos inúmeras vezes. Os principais concílios do século III, IV e V tocaram a questão de alguma maneira. O concílio de Elvira, por exemplo, realizado entre 300 e 306, abre a possibilidade de o batismo ser realizado por um diácono, ou mesmo por um leigo em casos especiais. No cânone, define que em caso de lugar distante, próximo do qual não houvesse igreja alguma, qualquer fiel estaria apto a batizar, desde que conservasse integro seu próprio batismo e não fosse bígamo – a confirmação posterior do batismo ministrado requereria tão-somente que um bispo ou presbítero a abençoasse. Da mesma forma, o cânone 77 estipula ação semelhante para congregações que tivessem seus batismos realizados por diáconos[413]. O concílio de Nicéia (325), por sua vez, empreendeu uma ação ambígua, reconhecendo em seu cânone 8 a validade do batismo dos novacianos; seu cânone 19, todavia, deliberava pelo re-batismo dos cismáticos paulinianistas.

Trata-se, assim, de longuíssimo debate, um no qual Agostinho tomará parte e, como não poderia deixar de ser, tornar-se-á uma vez mais figura de destaque. O bispo de Hipona compreende o batismo como fundamental e necessário para a salvação – sua concepção da existência de duas cidades de naturezas diversas, exposta no *De Civitae Dei*, demonstra esta perspectiva: a cidade

---

411 Apud: KLEIN, op. cit., p. 18.
412 San Cipriano. "De la unidad de la Iglesia." In: *Obras de San Cipriano*, 1964, pp. 147-148. Apud: KLEIN, op. cit., p. 21.
413 KLEIN, op. cit., pp. 22-23.

terrena, para se perpetuar, não necessita de nada além da geração; já a cidade celeste carece da regeneração fornecida pelo batismo para escapar da culpa inerente ao nascimento. Segundo a interpretação de Agostinho, consideradas conjuntamente, a narrativa da culpa original de Adão e Eva (Gênese 3) e a promessa de Deus a Abraão permitem que se conclua que a promessa de redenção e salvação cristã não se restringe ao povo hebreu, mas abarca também aqueles que foram regenerados. O sinal da aliança com a divindade, consequentemente, não mais seria a circuncisão, mas o sacramento do batismo[414]. A validade ou não deste sacramento teria, portanto, suma importância para determinar a pertença à Igreja de Cristo, assim como para definir ao fiel se detinha ou não a possibilidade da salvação, da ressurreição e da vida eterna no reino dos céus.

IV.2 Ambrósio e os sacramentos

Ambrósio de Milão era gaulês descendente de gregos, nascido na cidade de Tréveros em 333-34, para uns, e em 339-40, para outros; seu pai, nobre e rico, atuou em cargos administrativos do Império romano, chegando a estar à frente da prefeitura da Gália[415]. Ambrósio recebeu sua formação em Roma, onde estudou gramática, literatura grega e romana, retórica e direito; concomitantemente à sua formação clássica, o futuro bispo de Milão foi também educado pelo sacerdote Simpliciano na religiosidade cristã, recebendo uma educação destinada a catecúmenos[416]. Este influenciou profundamente Ambrósio, fato explicitado por Agostinho nas *Confissões* 8,2: "dirigi-me, portanto, a Simpliciano, que, na concessão da graça, era pai do Bispo Ambrósio. E, na verdade, este amava-o como pai"[417]. Munido, portanto, de ampla formação, após o termino de seus estudos o futuro bispo partiu para a cidade de Sírmio, onde fez carreira como advogado do tribunal da prefeitura.

Pertenceu ao conselho do prefeito do pretório, nomeado em 370 por Sexto Petrônio Probo, tornando-se posteriormente *consularis*, exercendo a função de governador, sediado em Milão, da província de Emilia e Ligúria[418]; tal província se destacava por estar na encruzilhada dos caminhos para a Gália e Constantinopla, assim como por abrigar Milão, à época a segunda cidade mais importante da península itálica. Na qualidade de prefeito da polícia, atuou para apaziguar a disputa

---

[414] PROSPERI, op. cit., pp. 186-187.

[415] Cf. Vita, 3; *De excessu fratis* I, 32-37; *Simaco*, *Epístola* I, 63; III, 30-37. Apud: AMBRÓSIO. *Explicação do símbolo, Sobre os sacramentos, Sobre os mistérios, Sobre a penitência*. Trad.: Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva, São Paulo: Paulus, 1996. p. 10.

[416] FRANGIOTTI, Roque. "Introdução". In: AMBRÓSIO. *Explicação do símbolo, Sobre os sacramentos, Sobre os mistérios, Sobre a penitência*. Trad.: Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva, São Paulo: Paulus, 1996. p. 10.

[417] AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004. Simpliciano, mais tarde conhecido como São Simpliciano, veio a Roma para instruir Ambrósio, e terminou por sucedê-lo no Bispado de Milão.

[418] FRANGIOTTI, op. cit., p. 11.

pela sucessão do bispo Auxênio entre católicos romanos e arianos:

> Tinha, então, 40 anos. Agiu com tamanha eficácia, controlou os ânimos das facções com tanta moderação que os partidos opostos se uniram para elegê-lo bispo. Reconhecendo na unanimidade a vontade de Deus, Ambrósio aceitou o cargo, não depois de muitas tentativas de recusa. É ainda catecúmeno. Preparam-se as cerimônias do batismo (cf. Vita, 9). Na semana seguinte, recebeu as ordens e foi consagrado bispo a 7 de dezembro de 374 (Epist 63, 65)[419].

Ambrósio, na qualidade de bispo de Milão, morreu em 397 devido a uma enfermidade, legando para a posteridade rica e diversa produção de natureza exegética, ética, oratória, epistolar e hinológica, obras que foram em grande parte fruto de sua atividade pastoral, constituindo-se de sermões ou de compilações e anotações feitas com base em suas pregações. Fazia uso da exegese alegórica, muito influenciada pela escola de Alexandria e pelos escritos de Orígenes, como também das ideias e preceitos estóicos. Polemizou com os novacianos quanto à repetição do ato penitencial, defendendo uma única e verdadeira penitência pública para delitos graves; para os delitos mais leves, era favorável à penitência particular, sem a necessidade de intervenção da Igreja[420]. Tornou-se famoso por compor hinos para sua comunidade, sendo o seu "metro ambrosiano" (distribuído em oito estrofes de quatro versos) imitado por séculos após sua morte[421]. Agostinho, em particular, nutria profunda admiração por Ambrósio, e creditava ao mesmo sua conversão tardia, tendo inclusive recebido deste o batismo; pouco surpreende, portanto, que o bispo de Milão seja presença tão constante nas *Confissões*, tendo seu primeiro encontro ocorrido provavelmente em 384. Conforme narra o hiponense:

> Chegando a Milão, fui visitar o Bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda a terra e vosso piedoso servidor, cuja eloquência zelosamente servia ao seu povo "a fina flor de vosso trigo, a alegria do azeite de oliveira e a sóbria embriaguez do vinho". Vós me leváveis a Ambrósio, sem eu o saber, para ser por ele conscientemente levado a Vós. Este homem de Deus recebeu-me paternalmente e apreciou minha vida bastante episcopalmente. Comecei a amá-lo, ao princípio não como mestre da Verdade – pois jamais esperava encontrá-la na vossa Igreja –, mas como um homem benigno para mim. (Conf. 5, 13).

Varias foram as contribuições do bispo de Milão; em *Explicação do Símbolo*, por exemplo, o bispo fornece o primeiro testemunho textual e detalhado do Símbolo romano, algo que estava em

---

419 Idem, ibidem. p. 10.
420 Sobre a penitência 1,16; 2,10.
421 FRANGIOTTI, op. cit., p. 14.

uso provavelmente desde 250[422]. Esse texto possui grande importância para a historiografia sobre o cristianismo primitivo, por permitir uma reconstrução da fórmula do Símbolo da fé (*traditio symboli*); no mesmo, verdadeira lição sobre pedagogia catequética, Ambrósio forneceu à posteridade um precioso documento da história e da evolução do credo apostólico. Ao início da obra, o Símbolo é definido da seguinte forma:

> Neste símbolo, está compreendida de maneira evidentíssima a divindade da Trindade eterna: a operação única do Pai, do Filho e do Espírito Santo, da venerável Trindade, de modo que tal seja a nossa fé, que creiamos do mesmo modo no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Com efeito, onde não existe nenhuma distinção de Majestade, também não deve haver distinção de fé. Por outro lado, frequentemente vos adverti que nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, foi o único que tomou esta carne com alma humana racional e perfeita, e assumiu a forma do corpo. Ele se tronou como um homem na verdade deste corpo, mas tem um privilégio singular sua geração. De fato não nasceu do sêmen de homem, mas, como se diz, foi gerado da virgem Maria pelo Espírito Santo. (…) Tornado, portanto, como homem para assumir nossas enfermidades em sua carne, mas veio com o privilégio da majestade eterna. (*Explanatio* 3)[423]

Em uma época de dissidências trinitárias, Ambrósio polemiza com os arianos ao se aproximar do Símbolo niceno[424], o qual estabelecia a igualdade da Trindade e a consubstancialidade do Filho com o Pai. O bispo, porém, evita a palavra-chave do credo niceno-constantinopolitano, preterindo o termo "consubstancial" e igualando as figuras trinitárias em sua "majestade". O trecho "nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, foi o único que tomou esta carne com alma humana racional e perfeita, e assumiu a forma do corpo" merece menção particular, visto que, neste, Ambrósio faz questão de destacar que Cristo assumiu a carne, referindo-se à *verdade* existente em

---

[422] BARRANCO, Pablo Cervera. "Introducción". In: AMBROSIO, *Explicación del Símbolo*, *Los Sacramentos*, *Los Misterios*. Trad.: Pablo Cervera Barranco. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2005. p. 15.

[423] AMBRÓSIO. *Explicação do símbolo, Sobre os sacramentos, Sobre os mistérios, Sobre a penitência*. Trad.: Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva, São Paulo: Paulus, 1996.

[424] "Cremos num só Deus (…) e num só Senhor, Jesus Cristo, Filho de Deus, gerado do Pai, único gerado, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai, por quem tudo foi feito, o que está no céu e o está na terra, (…) e no Espírito Santo." Apud: SESBOÜÉ, Bernard. *História dos Dogmas*. Trad.: Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 213-214. Versão Latina completa: *"Credo in unum Deum, Patrem omnipoténtem, Factórem cœli et terræ, Visibílium ómnium et invisibílium. Et in unum Dóminum Iesum Christum, Fílium Dei Unigénitum, Et ex Patre natum ante ómnia sæcula. Deum de Deo, lumen de lúmine, Deum verum de Deo vero, énitum, non factum, consubstantiálem Patri: Per quem ómnia facta sunt. Qui propter nos hómines et propter nostram salútem Descéndit de cœlis. Et incarnátus est de Spíritu Sancto Ex María Vírgine, et homo factus est. Crucifixus étiam pro nobis sub Póntio Piláto; Passus, et sepúltus est, Et resurréxit tértia die, secúndum Scriptúras, Et ascéndit in cœlum, sedet ad déxteram Patris. Et íterum ventúrus est cum glória, Iudicáre vivos et mórtuos, Cuius regni non erit finis. Et in Spíritum Sanctum, Dóminum et vivificántem: Qui ex Patre Filióque procédit. Qui cum Patre et Fílio simul adorátur et conglorificátur: Qui locútus est per prophétas. Et unam, sanctam, cathólicam et apostólicam Ecclésiam. Confíteor unum baptísma in remissiónem peccatorum. Et expecto resurrectionem mortuorum, Et vitam ventúri sæculi. Amen."*

tal carne. Como esclarece mais adiante: "vês, portanto, que a carne em nada pode diminuir a divindade; ao contrário, pela encarnação Cristo conseguiu um grande triunfo" (*Explanatio* 5). Assim sendo, o bispo de Milão procura transformar o demérito apontado pelas dissidências trinitárias em mais um mérito, anulando, dessa maneira, o principal argumento ariano. O Símbolo é, ainda, justificado e explicitado com base em diversas passagens bíblicas, o que o caracterizaria como algo que retira sua autoridade da Escritura e, em especial, dos escritos apostólicos. O evangelho de Mateus e a primeira carta aos coríntios aparentam ter maior destaque, sugerindo que a fórmula trinitária em questão ter-se-ia derivado das passagens de Mateus 26,26-28[425] e 1 Coríntios 15,3-5[426].

Ao abordar a questão dos hereges, Ambrósio utiliza três construções que serão, posteriormente, imitadas e repetidas por Agostinho em seus escritos. A primeira destas é seu uso da primeira carta aos coríntios 11,19 ("é preciso que haja até mesmo cisões entre vós, a fim de que se tornem manifestos entre vós aqueles que são comprovados"); tem-se, consequentemente, os hereges como algo necessário para que sejam revelados, por contraste, os verdadeiros cristãos (*Explanatio* 4). Em segundo lugar, Ambrósio emprega a construção imagética do herege enquanto indivíduo enfermo, presente no trecho "suponhamos que os nossos anciãos tenham sido médicos, que eles quiseram trazer saúde à doença mediante o remédio. Não se pergunta se o remédio não foi necessário naquele tempo em que as almas de certos hereges estavam com doença grave" (*Explanatio* 4). Em terceiro e último lugar, o autor faz uso da concepção de que a Igreja é algo que abriga tanto bons quanto maus cristãos, ressaltando que ambas as estirpes encontram-se misturadas em seu interior; nas palavras do bispo, "onde a fé se mantém íntegra são suficientes os mandamentos dos apóstolos; não se têm necessidade de garantias, mesmo dos sacerdotes. Por quê? Porque o joio está misturado ao trigo" (*Explanatio* 4).

Características comuns aos tratados *Explicação do Símbolo*, *Sobre os sacramentos* e *Sobre os mistérios* são a fé e a crença inquestionável na mensagem e na obra do Criador como pré-condição para o cristão; segundo o autor, a fé seria derivada da caridade, por tratar-se de crença da qual não se duvida (*Explanatio* 5). Adicionalmente, argumenta a esse respeito:

> '[A] morte veio por um homem e a ressurreição vem por outro homem' (1 Cor 15, 21). Não poderia ser salvo aquele que não acredita que nosso Senhor Jesus Cristo tenha assumido a carne por meio de uma virgem. Mas [sim] aquele que espera o homem Jesus, mediador

[425] Mt 26,26-28 ("Enquanto comiam, Jesus tomou um pão e, tendo-o abençoado, partindo-o e, distribuindo-o aos discípulos, disse: 'Tomai e comei, isto é o meu corpo'. Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-o a eles dizendo: 'Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para remissão dos pecados'").

[426] 1 Co 15,3-5 ("Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi: Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. Apareceu a Cefas, e depois aos Doze").

> entre Deus e os homens, que espera aquele de quem foi dito: 'e o Senhor enviará um homem para salvá-los' (Is 19, 20). (…) Por isso ele mereceu chegar à cura, porque acreditava naquele que viria. (*De Sacramentis* II, 7)[427]

Para Ambrósio, o cristianismo seria um mistério que se revela gradualmente ao iniciado na medida em que este vai se aprofundando em seus ensinamentos; no interior de tal concepção, tanto o Símbolo como a oração do pai nosso pertenciam à categoria das coisas sagradas, isto é, conhecimento que não deveria ser transmitido aos não iniciados[428]. Aos neófitos era permitido o conhecimento das Escrituras e de seus ensinamentos morais; era-lhes vedado, entretanto, o acesso aos mistérios da fé e à explicação dos significados dos ritos. Como coloca Barranco, "os neófitos conheciam até esse momento o sentido histórico dos relatos (*naturalia*) e suas lições morais (*moralia*). A este se acrescenta, agora, o sentido simbólico (*mystica*) daqueles eventos do Antigo Testamento que são tipo, figura e sombra do Novo Testamento"[429]; aqui, os ritos sagrados são compreendidos como existentes desde a origem do mundo, encontrando-se, portanto, já presentes nos escritos hebraicos que prefiguraram os cristãos.

Nessas três obras é elencada grande quantidade de passagens que comprovariam a antiguidade dos ritos, notadamente do batismo. O dilúvio (*De Sacramentis* I,23; II,1; *De Mysteriis* 12,51), a travessia do mar Vermelho (*De Sacramentis* I,12; I,20 e IV,18; *De Mysteriis* 14 e 51) e a purificação de Naamán (*De Sacramentis* I,9, I,13-14 e II,8; *De Mysteriis* 16-17) são todos exemplos utilizados para explicitar o batismo enquanto salvação, purificação e renascimento do fiel. Em *De Sacramentis* II,6, a origem do rito é relacionada à morte de Jesus: "vê onde deves ser batizado, de onde vem o batismo, senão da cruz de Cristo. Aí está todo o mistério: ele sofreu por ti. Nele serás resgatado, nele serás salvo". O batismo, assim sendo, é a ressurreição paulina, a transformação do fiel em um "homem novo". Seria "o meio pelo qual o homem vivo morresse e depois vivo ressurgisse" (*De Sacramentis* II, 19), visto que "aquele que é sepultado com Cristo, ressurge com Cristo" (*De Sacramentis* II, 20); ou, mais pormenorizadamente:

> Significa que, assim como Cristo morre, também tu sentirás o gosto da morte; assim, como Cristo morreu para o pecado e vive para Deus, também tu morrerás para as antigas atrações dos pecados pelo sacramento do batismo e ressuscitarás pela graça de Cristo. É, portanto, morte, não na realidade de morte corporal, mas simbólica. (*De Sacramentis* II, 23)

---

427 Cf. *De Mysteriis* 22-24.

428 BARRANCO, op. cit., p. 33.

429 "[Los] neófitos conocían hasta este momento el sentido histórico de los relatos (*naturalia*) y sus lecciones morales (*moralia*). A ello se añade ahora el sentido simbólico (*mystica*) de esos hechos del Antiguo Testamento, que son tipo, figura y sombra del Nuevo Testamento." Idem, ibidem., pp. 36-37.

A concepção supracitada encontra base sólida nos escritos apostólicos, mais especificamente no recorrente uso pelos mesmos da construção imagética da morte e do renascimento; Mateus 16,28, Marcos 9,1, Lucas 9,27[430], como também João 8,52[431] são todas passagens que apontam nesse sentido. O final do trecho destacado acima – "é, portanto, morte, não na realidade de morte corporal, mas simbólica" – remete a Romanos 6,10 ("Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus"). Ambrósio faz uso, portanto, da chamada Formula *pístis* (de fé), que se caracteriza por expressar o evento salvífico cristológico, ou seja, o conteúdo fundamental da fé que é a morte e ressurreição de Jesus[432]. De maneira sistemática, os biblistas subdividem tal formula em três categorias[433], articuladas abaixo.

Primeiramente, tem-se o conjunto de passagens que se concentram exclusivamente na ressurreição de Cristo (sendo Romanos 10,9[434], provavelmente, seu maior exemplo[435]), frases compreendidas como um resumo conciso de toda a fé cristã[436] contendo três pontos básicos: 1) a fé em Deus; 2) a fé de que Deus, na figura de Jesus, retornou dos mortos; 3) a fé de que a crença em tal ressurreição traz para o fiel a possibilidade de vitória sobre a morte[437]. Este primeiro conjunto é essencialmente escatológico, geralmente inserido em passagens que se relacionam com a ressurreição dos mortos no final dos tempos.

O segundo conjunto de passagens tem por foco a morte de Cristo, contendo sempre uma interpretação positiva que demonstra a morte como um ato de entrega ou, ainda, de expiação ou vicariedade[438]; como expressa Romanos 5,8: "mas Deus demonstra seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós quando éramos ainda pecadores". A ênfase deste conjunto está na expressão "morrido por nós", sendo esse "nós" um "eu" passado do qual se deveria ter vergonha[439]. Em seu contexto, as passagens fazem menção à relação de Pai e Filho, dando destaque ao amor de Deus como motivação para o evento salvífico da morte[440].

O terceiro e último conjunto consiste em uma combinação dos dois anteriores. Um exemplo encontra-se na primeira carta aos coríntios 15,3: "Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi: Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras"; ou, ainda, de

[430] Mateus 16,28, Marcos 9,1, Lucas 9,27 são pequenas variações de um mesmo texto ("Em verdade vos digo que alguns dos que aqui estão não provarão a morte até que vejam o Filho do Homem vindo em seu Reino").
[431] João 8,52 ("Se alguém guardar a minha palavra, jamais provará a morte").
[432] Cf. 1 Cor 15,14 ("E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação e vazia também é a nossa fé").
[433] VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva*. Trad.: Ilson Kayser. Santo André: Editora Acadêmica Cristã, 2005. pp. 43-49.
[434] Rm 10,9 ("Porque, se confessares com tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, será salvo").
[435] Outras passagens, é claro, atestam concepções semelhantes; cf., entre outras, Rm 4,24; 1 Pe 1,21; Cl 2,12 e Ef 1,19.
[436] VIELHAUER, op. cit., p. 44.
[437] Idem, ibidem. p. 44.
[438] Idem, ibidem. p. 45.
[439] Cf. Rm 5,6; Rm 14,15; 1 Co 8,11; Ts 5,10; Rm 8,32, Gl 1,4; e Gl 2,20.
[440] VIELHAUER, op. cit., p. 46.

modo mais abrangente, em Romanos 8,24: "pois nossa salvação é objeto de esperança; e ver o que se espera, não é esperar. Acaso alguém espera o que vê?"[441]. Em tais passagens, a morte de Jesus é compreendida como evento expiatório, sendo Deus o sujeito da ressurreição, e o Filho seu objeto; nas mesmas, a divindade parece ser compreendida e mencionada como confirmação do caráter salvífico da morte[442].

No interior desse contexto, o cristão é tido como indivíduo detentor da fé; é a fé que o leva ao batismo e, ao mesmo, é a fé que justifica o sacramento (*De Sacramentis* I, 1)[443]; segundo Ambrósio, portanto, o fiel é o ungido, um atleta de Cristo que, como tal, se entrega à luta deste mundo, nesta consistindo sua profissão (*De Sacramentis* I, 4). Em *De Sacramentis* I, 6 o bispo expõe sua definição:

> Pensa onde prometeste e a quem prometeste. Tu viste um levita, mas ele é ministro de Cristo. Viste-o oficiar diante dos altares. Portanto, a promissória que assinaste não está guardada na terra, mas no céu. Pensa onde recebes os sacramentos celestes. Se o corpo de Cristo está aqui, também os anjos estão estabelecidos aqui. Leste no Evangelho (Mt 24, 28): "onde está o corpo, aí também estão as águias". Onde está o corpo, aí também estão as águias, que costumam voar para fugir das coisas terrenas, para alcançar as coisas celestes. Por que digo isso? Porque todos os homens que anunciam Cristo também são anjos e parecem ser associados ao lugar dos anjos[444].

O cristão é, portanto, um privilegiado: se o incrédulo anteriormente necessitava da manifestação corporal do Espírito Santo e da manifestação espiritual do sacramento, o seguidor de Cristo, por já se encontrar na plenitude da Igreja, não carece de sinais, visto que pode alcançar a verdade munido tão-somente da fé (*Sacramentis* II, 15)[445]. Consequentemente, "cada um é ungido para o sacerdócio, ungido para o reino, mas trata-se de reino espiritual e sacerdócio espiritual" (*Sacramentis* IV, 3). Essa diferença entre o corporal e o espiritual é determinante na concepção de Ambrósio; para o bispo, o cristão deve considerar os olhos do coração:

> [Anteriormente], vias as coisas que são corporais com olhos corporais. Todavia, ainda não podias ver com os olhos do teu coração as coisas que se referem aos sacramentos. (…) Com

---

[441] Outras variantes encontram-se em 1 Ts 4,14 ("Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também os que morreram em Jesus, Deus há de levá-los em sua companhia") e em Rm 4,25 ("...o qual foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitado para a nossa justificação").

[442] VIELHAUER, op. cit., p. 49.

[443] Cf. *De Mysteriis* 2.

[444] Cf. *De Mysteriis* 5-7.

[445] Cf. *Sacramentis* II,3-7 e *De Mysteriis* 22-24. Ambrósio faz referência a 1 Co 14,22 ("Por conseguinte, as línguas são um sinal não para os que crêem, mas para os que não crêem. A profecia, ao contrário, não é para os incrédulos, mas para os que crêem").

> efeito, embora aquele que vem ao batismo não confesse o pecado, entretanto, por esse próprio fato, realiza a confissão de todos os pecados, pois ele pede para ser batizado a fim de ser justificado, isto é, para passar da culpa à graça (*Sacramentis* III, 12)[446].

Ao expor sua argumentação, o bispo de Milão revela possuírem seus escritos influência neoplatônica (advinda, principalmente, de Plotino); o autor, inclusive, alude ao *Fedro* platônico em sua homilia sobre Abraão (II 8,54)[447]. Segundo Moreschini, o bispo, em suas homilias, utiliza várias imagens retiradas de textos platônicos e neoplatônicos, comparando, por exemplo, a alma a um carro ao qual são atrelados cavalos bons e maus: "Os cavalos maus são as paixões", escreve o comentador, "[e] os bons são as virtudes, que podem conduzir o carro, ou seja, a alma, pelas regiões supercelestes, onde goza de uma visão intelectual, e com apaixonada competição levam-na à contemplação da verdade"[448]. O não-batizado, assim, é tido como aquele que se deixa dominar pelas paixões (*Sacramentis* III, 11 e *De Mysteriis* 26), preso no corpóreo e cego de coração (*Sacramentis* III, 15); necessita, para adquirir a verdadeira visão, do batismo, isto é, deve se purificar dos pecados aos quais os homens, por sua imperfeição, estão sujeitos (*Sacramentis* I, 16). O sacramento do batismo, por conclusão, possibilitaria ao homem este "olhar do coração" ao purificá-lo dos pecados cometidos; teria, em outros termos, a capacidade de encaminhar a alma às virtudes e à contemplação da verdade. Nas palavras do bispo, o amargor da água natural – amarga, mesmo que perceptivelmente insípida, por não poder remover a mácula do pecado – esvai-se na doçura do sacramento: "Do momento em que recebes a cruz de Cristo e o sacramento celeste, [a água] começa a ser doce e suave. É de fato doce aquela na qual a culpa é afastada. Portanto, se os batismos foram de tão grande valor na figura, quanto mais será de valor o batismo na realidade?" (*Sacramentis* II, 13).

Indo além, Ambrósio caracteriza o batismo como um desígnio divino: por meio de tal sacramento são afastados os enganos deste mundo e as ações demoníacas (*Sacramentis* II, 18). Nesses termos, o não-batizado é comparável aos fariseus que, ao recusarem o batismo por João Batista, depreciaram a vontade divina (*Sacramentis* II, 18)[449]. O batismo, em si, é a demonstração concreta dessa morte e ressurreição do homem, análoga ao evento salvífico de Cristo: "como aquela ressurreição foi uma regeneração, também esta ressurreição (…) é uma regeneração" (*Sacramentis* III, 2)[450]. O batizado, em decorrência disso, é descrito como aquele fez a transposição "das coisas

---

[446] Cf. *De Mysteriis* 14.

[447] MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: edições Loyola, 2008. p. 431.

[448] Idem, ibidem. p. 431.

[449] Cf. Lc 7,30 ("os fariseus e os legistas, porém, não querendo ser batizados por ele, aniquilaram para si próprios o desígnio de Deus").

[450] Cf. Rm 6,3-11 ("Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos

terrenas para as celestes, (…) passagem do pecado para a vida, da culpa para a graça, da impureza para a santificação[451] – aquele que passa por esta fonte não morre, mas ressuscita" (*Sacramentis* I, 12)[452]. A validade do sacramento, no entanto, não está em qualquer coisa feita pelo homem. Segundo Ambrósio,

> nem toda água cura; contudo, a água que contém a graça de Cristo cura. Uma coisa é o elemento, outra é a consagração; uma coisa é o ato, outra é a eficácia. O ato é da água, mas a eficácia é do Espírito Santo. A água não cura, a não ser que o Espírito Santo tenha descido e consagrado essa água (*Sacramentis* I, 15)[453].

A concepção é reafirmada mais à frente, no mesmo tratado:

> [Antes] da consagração não era o Corpo de Cristo, mas te digo que depois da consagração já é o corpo de Cristo. Ele disse, e foi feito; ele ordenou, e foi criado. Tu também existias, mas eras uma velha criatura; depois que fostes consagrado, começaste a ser nova criatura. (…) Todo 'aquele que está em Cristo é nova criatura' (2 Co 5, 17). (*Sacramentis* IV, 16)

Madec ressalta a importância do batismo para Ambrósio, já que, para o bispo, a verdadeira filosofia seria justamente aquela na qual se confirma o sacramento da regeneração[454]; ademais, considerando-se que Ambrósio viveu sua juventude sob o reinado de Juliano – Juliano o apóstata, célebre por tentar reinstituir a cultura e a filosofia pagãs ao Império – o batismo tinha, para o primeiro, a vital função de demarcar a separação entre a filosofia cristã e a não-cristã, dividindo, consequentemente, aquilo que era próprio da Igreja daquilo que era próprio do Estado[455]. Para o bispo, tal distinção era fundamental devido a dois fatores: o primeiro destes era o fato de a experiência de vida de Ambrósio (que exercera uma variedade de funções dentro da estrutura administrativa romana, fora advogado e se empenhara na administração do Estado, inclusive

---

batizados? Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por ressurreição semelhante à sua, sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado. Com efeito, quem morreu, ficou livre do pecado. Mas se morremos com Cristo, temos fé que também vivemos com ele, sabendo que Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte já não tem mais domínio sobre ele. Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. Assim, também vós considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus").

451 Referência a Jo 6,49-51 ("Vossos pais no deserto comeram o maná e morreram. Este pão é o que desceu do céu para que não pereça quem dele comer. Eu sou o pão vivo descido do céu. Quem come deste pão viverá para sempre. O pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo").

452 Cf. *De Mysteriis* 12.

453 Cf. *Sacramentis* I,13-15 e *De Mysteriis* 16-19.

454 MORESCHINI, op. cit., p. 438.

455 Idem, ibidem. p. 438.

durante o reinado de Juliano) tê-lo levado a considerar Igreja e Estado como pólos perfeitamente incompatíveis[456]; o segundo fator era o arianismo, heresia que o bispo creditava aos excessivos empréstimos que seus seguidores faziam aos filósofos pagãos – para ele, afinal, o cristianismo encontrava-se ao mesmo tempo em oposição e em superioridade às outras filosofias. Em seus escritos, segundo Moreschini, "o emprego da filosofia era influenciado por seu desejo de mostrar que essa síntese era impossível, por causa da imensa superioridade da religião cristã"[457].

Surgem, nesse último movimento conceitual, diferenças significativas daquilo que se encontra na obra de Agostinho; este, embora herdeiro confesso de muitas das concepções e argumentos de Ambrósio, viveu em período marcadamente diferente, e enfrentou questões que, embora semelhantes, requeriam para sua resolução uma abordagem menos reticente e mais universalizante das filosofias não-cristãs.

IV. 3 Agostinho e o Batismo na querela com os Donatistas

Sabe-se que o bispo de Hipona empreendeu longo e complicado debate com seus interlocutores donatistas. Durante todo o confronto, a questão da validade dos sacramentos se mostrou um de seus focos principais, com destaque para a controvérsia sobre o batismo. Sacramento de suma importância para os autores da época, o batismo estava no centro do debate, e servia de justificativa para o cisma não somente dos donatistas, mas também de outras vertentes como o pelagianismo e o arianismo. Em seus escritos contra o donatismo, Agostinho dedicou inúmeras passagens ao tópico; o primeiro tratado a ser nominalmente dedicado ao tema, entretanto, data por volta de 400. Pertence, portanto, ao segundo período dos escritos anti-donatistas do bispo de Hipona, período esse no qual o autor se encontrava ainda em seus primeiros anos epistolares e tentava, mediante o diálogo, promover a unidade da Igreja. *De Baptismo contra Donatistas libri VII* ou, como é mais conhecida, *De Baptismo*[458], é uma obra que almeja alcançar três objetivos distintos. Em primeiro lugar, Agostinho tenciona estudar detidamente a questão do batismo. Em segundo lugar, quer fornecer uma resposta para as dúvidas que lhe foram endereçadas por diversos fiéis. Por fim, tem o objetivo de rechaçar os argumentos donatistas, bem como o uso que faziam do batismo para justificar sua posição cismática[459].

A linha argumentativa encontrada em tal tratado – aparentemente uma resposta do bispo de

---

[456] Idem, ibidem. p. 438.
[457] Idem, ibidem. p. 439.
[458] AGUSTÍN, S. "De Baptismo". In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas,* v.1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 381-727.
[459] Langa, Pedro. "Introducción". In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas,* v.1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 381.

Hipona a uma obra homônima escrita por um de seus interlocutores donatistas[460] – denota o período vivido pelo autor, e suas complicações: Agostinho pretende manter diálogo com seus adversários e, assim, busca defender a validade dos sacramentos tanto de católicos quanto de donatistas, estabelecendo um elo comum entre ambos os partidos. Seis dos sete livros constituintes do tratado, entretanto, são dedicados a provar o uso equivocado e indevido que a vertente cismática fazia da obra e da vida de Cipriano, o que significa que somente o primeiro livro da obra é realmente dedicado à questão do batismo. Cipriano, martirizado em Cartago e considerado um homem santo, era bem visto pelos dois lados da querela, o que interditou qualquer possibilidade de ironia, e de que tão célebre autor fosse questionado[461]. Como coloca Langa, Agostinho, frente à divergência de Cipriano do credo católico, enfatiza aquilo que lhe parecia fundamental, isto é, o fato de as Escrituras estarem acima de quaisquer autoridades terrenas, "sejam bispos, sejam concílios. Com [a Bíblia,] vai demonstrar que São Cipriano se equivocou. E, também com ela, vai desculpar a São Cipriano por tal equívoco"[462].

Logo ao inicio do tratado, o bispo de Hipona sintetiza o que irá defender:

> [O] batismo pode ser ministrado fora da comunhão católica, como é sem dúvida possível que exista fora dela. De fato, ninguém entre [os donatistas] se atreve a negar que mesmo os apóstatas detêm o batismo, já que quando estes últimos retornam arrependidos, os donatistas não administram [o sacramento] novamente, precisamente por pensarem ser impossível perdê-lo. Da mesma maneira, aqueles que pelo sacrilégio do cisma se apartam da comunhão da Igreja certamente conservam o batismo que receberam antes de tal afastamento, já que, se voltam, não o recebem novamente. Com o que se demonstra que aquilo que haviam recebido enquanto estavam na verdade não o puderam perder na separação (*De Baptismo* I, 1,2).[463]

Agostinho parece buscar um consenso que lhe permita conciliar as posições doutrinárias do bispo romano Estevão I e as de Cipriano, antigos adversários no concílio cartaginês chefiado por Cipriano em 256[464]; assim sendo, o bispo de Hipona procura, em um primeiro momento, responder

[460] Idem, ibidem, p. 383.
[461] Idem, ibidem, p. 383.
[462] "…bien de obispos, bien de concilios. Con ella va a demonstrar que San Cipriano se equivocó. Y con ella también va a disculpar a San Cipriano de tal equivocación." Idem, ibidem, p. 384.
[463] "[Fuera] de la comunión católica, puede darse el bautismo, como sin duda es posible que exista fuera de ella. Ninguno, en efecto, entre ellos se atreve a negar que incluso los apóstatas tienen el bautismo, ya que cuando éstos vuelven arrepentidos, no se lo administran de nuevo los donatistas, precisamente porque piensan que no han podido perderlo. De la misma manera, los que por el sacrilegio del cisma se alejan de la comunión de la Iglesia, conservan ciertamente el bautismo que recibieron antes de separarse, ya que, si tornan, no se les da de nuevo. Con lo cual se demuestra que lo que habían recibido mientras estuvieron en la verdad no pudieron perderlo en la separación." (*De Baptismo* I, 1,2)
[464] LANGA, Pedro. "Historia del donatismo". In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madri, Editora Católica, 1988, p. 115.

ao questionamento acerca da validade do batismo fora da Igreja. Ressalta-se que o bispo de Cartago faz uso do princípio paulino de "Fé-Batismo-Igreja" encontrado em Efésios 4,4-5[465], e o interpreta de maneira literal e extremada. O princípio teológico em questão evoca a sequência *unum corpus, una fides, unum baptisma*, que resulta em um Deus, uma Igreja e um batismo. Tal posicionamento teológico demarca um "eu" e um "não eu" cristãos, definindo aqueles que se encontram dentro da Igreja em oposição àqueles que estão fora da mesma ou, ainda, opondo os iluminados àqueles que ignoram a Verdade[466]. A concepção de Cipriano, inspirada no rigorismo de Tertuliano, marcou profundamente a eclesiologia donatista[467]; os dissidentes propunham que "o Espírito Santo e a salvação têm relação das mais estreitas entre si, e ambos com o batismo, [que é] somente possível no interior da Igreja: somente um ministro que esteja em comunhão com a mesma pode celebrar os sacramentos de forma válida ou comunicar a graça, pois não se pode oferecer aquilo que não se tem"[468].

A implicação de tal posicionamento é clara para Agostinho: tanto os sacramentos quanto a graça dependeriam, para sua eficácia, da santidade moral da pessoa a ministrá-los. O bispo de Hipona objeta, argumentando que os sacramentos serão válidos sempre que existir a fé e respeitar-se a formula canônica inspirada por Cristo. Faz, entretanto, uma sutil, mas importante, distinção: para ele, existiriam sacramentos válidos e sacramentos com "utilidade" (*utiliter, adsalutem-salubriter, ad salutem*), sendo a pertença à unidade (*unitas*) da Igreja aquilo que os diferencia[469]. Dessa forma, enquanto o batismo dos donatistas é perfeitamente válido, assim como também o são todos os sacramentos feitos fora da Igreja, o mesmo não pode ser considerado útil, uma vez que

---

[465] Ef. 4, 4-5 ("Há um só corpo e um só Espírito, assim como é uma só a esperança da vocação a que fostes chamados; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo"). Vielhauer destaca que a composição triádica encontrada na passagem se caracteriza por cada membro conter, por sua vez, três elementos. Para o autor, "trata-se de uma aclamação intra-eclesiástica, com a qual a comunidade se compromete com essas grandezas, traçando desse modo, simultaneamente, a linha de separação contra a heresia e o cisma. O lugar vivencial dessa aclamação não [se] pode constatar; com fé e Batismo, ela pressupõe a instrução no catecismo; se, porém, constitui um elemento constituinte da celebração do Batismo, ou se teve outra função é uma questão que tem que permanecer em aberto". VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva*. Trad.: Ilson Kayser. Santo André: Editora Acadêmica Cristã, 2005, p. 63.

[466] LANGA, Pedro. "Notas complementarias". In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madri, Editora Católica, 1988, p. 855.

[467] Os donatistas estabeleciam uma dualidade de oposição entre *integer* e *profanus*, enquanto Agostinho fazia distinção entre *Ecclesia qualis nunc est* e *Ecclesia quae futura est.* A concepção agostiniana busca destacar a compreensão da Igreja enquanto *Ecclesia mixta* ou *permixta Ecclesia*, na qual coabitam bons e maus. A igreja, por sua natureza, é tida como algo de natureza espiritual que, por isso, somente poderá atingir sua plenitude depois do juízo final. Para o bispo, santos e pecadores encontram-se misturados no plano terreno. Todavia, "uma coisa é ter a Igreja, ou ser da Igreja, ou pertencer à Igreja externamente, e outra é [de fato] estar, viver na Igreja." ["…una cosa es tener la Iglesia, o ser de la Iglesia, o pertenecer a la Iglesia externamente, y otra estar, vivir en la Iglesia"]. LANGA, Pedro. "Notas complementarias", op. cit., p. 912.

[468] "[El] Espíritu Santo y la salvación guardan estrechísima relación, y con ellos el bautismo, sólo posible en la Iglesia: sólo un ministro en comunión con ella puede celebrar válidamente los sacramentos y comunicar la gracia, pues no se da sino lo que se tiene." Idem, ibidem, p. 855.

[469] Cf. idem, ibidem, p. 855.

> "fora da Igreja não há salvação", afirma [Cipriano], e quem o negaria? Por conta disso, independentemente de quantas bênçãos da Igreja alguém possua, as mesmas não servem para a salvação fora da Igreja. Até porque uma coisa é não possuí-las, e outra bem diferente é possuí-las sem proveito. Aquele que não as possui deve ser batizado para possuí-las; aquele que as detém inutilmente deve corrigir-se para possuí-las de forma proveitosa (*De Baptismo* IV, 17,24).[470]

Posteriormente, o bispo recorrerá a uma definição mais enfática ao descrever o argumento donatista, dizendo que estes objetam

> como se em razão de nossos méritos devêssemos falar contra Deus, de modo que, quanto mais justos formos, mais justo será o batismo que realizamos, quando em realidade nenhum homem deve gabar-se de ser justo, e assim demonstramos que o batismo advém sobretudo de Cristo, e não dos homens e, consequentemente, não varia de forma proporcional à diferença de méritos existente entre os homens (*Contra Cresconium* IV, 16,19).[471]

Cristo seria, para Agostinho, aquele que ministra o batismo, imprimindo seu caráter ao sacramento; o bispo de Hipona ainda ressalta que "não possuem amor a Deus aqueles que não amam a unidade da Igreja; pelo que se diz, com razão, que não se pode receber o Espírito Santo senão na Igreja Católica" (*De Baptismo* III, 16,21)[472]. Ao se opor à concepção de Cipriano, o bispo alinha-se ao posicionamento de Estevão I e à decisão conciliar de Arles de 314[473], fundamentando sua argumentação na autoridade da Igreja e nas Escrituras. A teologia agostiniana se ancora principalmente na primeira carta aos Coríntios 1,13[474], Marcos 9,38[475], e João 13,10[476]; com base

[470] "'Fuera de la Iglesia no hay salvación' -afirma-. ¿Quién lo niega? Por ello, cuantos bienes de la Iglesia se posean, no sirven para la salvación fuera de la Iglesia. Aunque una cosa es no tenerlos, y otra muy distinta tenerlos sin provecho. El que no los tiene, debe ser bautizado para tenerlos; quien no los tiene útilmente, debe corregirse para que los tenga con provecho." (*De Baptismo* IV, 17,24).

[471] "Como si en razón de nuestros méritos debiéramos hablar contra Dios, de modo que cuanto más justos somos, tanto más justo hacemos el bautismo, cuando en realidad ningún hombre debe presumir de su justicia, y por ello demostramos que el bautismo es sobre todo de Cristo, no de los hombres, y, en consecuencia, no varía a tenor de la diferencia de los méritos de los hombres." (*Contra Cresconium* IV, 16,19) AGUSTÍN, S. "Réplica al gramático Cresconio, donatista". In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas*, v.3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

[472] "[No] tienen el amor a Dios los que no aman la unidad de la Iglesia; por lo cual se dice con razón que el Espíritu Santo no se recibe sino en la Iglesia católica." (*De Baptismo* III, 16,21) Cf. *De Baptismo* I, 1,2, V, 8,9, VI, 1,1, assim como *Contra Cresconium* I, 24,29.

[473] LANGA, Pedro. "Introducción". In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas.* v.1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 384.

[474] 1 Cor 1, 13 ("Cristo estaria assim dividido? Paulo teria sido crucificado em vosso favor? Ou fostes batizados em nome de Paulo?"). Cf. Ef 4,5.

[475] Mc 9, 38 ("Disse-lhe João: 'Mestre, vimos alguém que não nos segue expulsar demônios em teu nome, e o impedimos porque não nos seguia"). Cf. Lc 9, 49-50 e Nm 11, 28

[476] Jo 13,10 ("Jesus lhe disse: 'Quem se banhou não tem necessidade de se lavar, porque está inteiramente puro. Vós também estais puros, mas não todos'"). A passagem faz parte de um diálogo entre Pedro e Jesus no qual o apóstolo compreende a resposta de seu mestre em sentido material; Cristo subsequentemente estabelece um rito de purificação a seus seguidores, rito esse cujo exemplo máximo se encontra no próprio martírio de Cristo. Cf. Jo 15,2-

nestas, afirma que é indiferente se o sacerdote é puro ou pecador, se é católico ou dissidente, visto que tal indivíduo nada mais é do que um instrumento para Cristo e para a Igreja. Como escreve Langa, "a relação... entre batismo e ordenação permite concluir que é válido o batismo administrado por um cismático, assim como o são, do mesmo modo e por sua vez, o batismo e a ordenação do ministro."[477] O cerne da divergência entre Agostinho e os donatistas encontra-se, entretanto, na prática do re-batismo.

O re-batismo foi uma tradição introduzida na Igreja africana à época de Agripino, e era uma prática oficial durante o bispado de Cipriano. Mesmo tendo sido abandonada como prática ortodoxa no concílio de Arles, a mesma constituiu-se em um dos pilares fundamentais da teologia donatista[478]. Arles preteriu o que fora defendido por Cipriano em favor da tradição romana estabelecida por Estevão I, decidindo de maneira contrária ao donatismo e sua prática re-batismal; especificamente, o concílio produziu dois cânones direcionados ao tema: o cânon 8 especifica que, se o convertido havia sido batizado *in Patre et Filio et Spiritu Sancto*, dever-se-ia fazer a imposição das mãos *ut accipiat Spiritum Sanctum*. Caso não se conseguisse comprovar um batismo feito dentro da fé tridentina, far-se-ia o batismo. "Por conseguinte," prossegue Langa, "nem a santidade nem a qualidade do ministro intervêm nesse juízo acerca do valor do batismo"[479]. Já no cânon 13, de natureza complementar, normatiza-se acerca dos clérigos *traditores,* determinando-se que, caso a culpa fosse comprovada mediante documentos oficiais, tais indivíduos deveriam ser afastados[480]. Acrescenta-se que "a *traditio* volta-se aos clérigos culpados e os torna réus sob risco de afastamento, mas estes não perdem, *ipso facto*, seu caráter sacramental por completo, de modo que os sacramentos conferidos pelos mesmos antes de serem julgados permanecem válidos. Se forem apóstatas de fato, ver-se-ão excluídos do clericato"[481]. Os donatistas se baseavam na autoridade de Cipriano, com especial destaque para as matérias eclesiológicas e a prática do re-batismo, coisa que Agostinho repetidamente critica:

> Se, segundo o testemunho desse mártir [ou seja, Cipriano,] é de fato católica a tua Igreja, mostra-nos a tua Igreja a estender seus raios por sobre todo o orbe terrestre; mostra-nos a

3, 1 Jo 1,7 e Hb 10,22.

477 "La relación, pues, bautismo-ordenación consiente concluir que el bautismo administrado por un cismático es válido del mismo modo que son, a la vez, el bautismo y la ordenación del ministro." LANGA, Pedro. "Introducción", op. cit., p. 385.

478 LANGA, Pedro. "Notas complementarias", op. cit., p. 909.

479 "Ni la santidad ni la cualidad del ministro, por consiguiente, intervienen en este juicio sobre el valor del bautismo." Idem, ibidem, p. 861.

480 Idem, ibidem. p. 861.

481 "[La] *traditio* vuelve a los clérigos culpables y reos de destitución, mas no pierden *ipso facto*, todo el sacramental, de modo que los sacramentos por ello conferidos antes de ser juzgados permanecen válidas. Si de veras han apostatado, exclúyaseles de la clericatura." Idem, ibidem, p. 861. Tanto Arles como Nicéia seguem as recomendações de Cipriano para casos como esses.

> tua Igreja a propagar por toda a terra seus ramos abundantes de fecundidade. (...) [Não] te ampares no testemunho de Cipriano. Porque, em verdade, ele fala contra ti, que enxergas aquilo que ele diz. (...) De tua parte, está claro que defendes, que pensas, que dizes outra coisa e, apoiando-te no testemunho de Cipriano, mentes, tendo a ele como testemunha (*C. Gaud*. II, 2,2).[482]

O uso que os donatistas faziam da imagem e da doutrina de Cipriano foi uma das grandes preocupações do bispo de Hipona. Devido ao enorme prestígio de tal mártir, considerado santo, a tarefa de refutação em questão exigiu considerável esforço, ocupando seis dos sete livros do *De Baptismo.* Nesse tratado, como no *Contra Epistulam Parmeniani*[483], que o antecedeu, Agostinho explora a desunião que acometeu os donatistas, assim como a associação destes com os circunceliões e com a revolta de Gildo[484]. O emprego de tais fatores pelo bispo de Hipona marca distanciamento significativo de sua postura inicial, e denota o surgimento de um novo objetivo: os donatistas, enquanto interlocutores, deixam de ser tratados como cismáticos, e o *ethos* de herege passa a ser progressivamente construído e imputado aos mesmos – fato significativo à luz de que, se considerados heréticos, os dissidentes poderiam estar sujeitos às legislações anti-heréticas já utilizadas contra arianos e maniqueus[485]. Consequentemente, o bispo de Hipona explora a desunião dos donatistas e, em especial, o cisma interno existente entre os mesmos como decorrência da excomunhão de Maximiano.

Agostinho considerava Maximiano personagem que envenenara o donatismo, roubando os dissidentes do que lhes restara de digno e admirável; ainda mais, tinha-o como alguém comparável à peste, por, em sua ousadia, atrair outros a seu furor (*Contra Cresconium* III, 56,62). Maximiano era descendente de Donato, e seu possível sucessor como primaz donatista, o que fazia com que o primeiro e seus seguidores acreditassem representar a verdadeira Igreja de Donato (*Contra*

[482] "Si, según el testimonio de este mártir, la Iglesia católica es la vuestra, mostrádnosla extendiendo sus rayos por el orbe entero; mostrádnosla propagando por toda la tierra sus ramos con abundante fecundidad. (…) [No] te ampares en el testimonio de Cipriano. Porque, en verdad, él habla contra ti, que estás viendo lo que dice. (…) Por tu parte está claro que defiendes, piensas, dices otra cosa, y mientras te apoyas en el testimonio de Cipriano, mientes teniéndole a él por testigo." (*C. Gaud*. II, 2,2). AGUSTÍN, S. "Replica a Gaudencio, el bispo donatista". In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas*, v.3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 617-763.

[483] AGUSTÍN, S. "Replica a la carta de Parmeniano". In: *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas.* v.1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 195-377.

[484] A associação do donatismo com o rebelde Gildo foi algo muito enfatizado pelos opositores dessa vertente; Tilley ressalta que "começando por 397, a situação tornou-se mais séria. Ao mesmo tempo em que Gildo declarava sua independência com relação ao império, os imperadores reafirmavam sua autoridade. Hereges não eram somente hereges, mas, se recebiam auxílio de Gildo, assemelhavam-se mais a revolucionários. Na virada do século, as propriedades de apoiadores da causa de Gildo e de bispos donatistas chegavam mesmo a ser confiscadas." ["Yet beginning in 397 the situation grew more grave. As Gildo declared his independence from the empire, the emperors reasserted their authority. Heretics were not only heretics but were more like revolutionaries if they were receiving help from Gildo. At the turn of the century, the property of Gildonian supporters and of Donatist bishops was being confiscated."] TILLEY, M. A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*. Minneapolis: Fortress, 1997, p. 136.

[485] TILLEY, op. cit., p. 136.

Cresconium IV, 6,7). Considerados hereges pelos católicos, os maximianistas eram considerados cismáticos pelos donatistas[486]. O bispo de Hipona os diferenciava dos donatistas por seu reduzido número, e por se mostrarem contrários à prática de violência favorecida por donatistas e circunceliões[487]. Segundo o relato de Agostinho, um movimento de perseguição aos maximianistas foi iniciado pelos donatistas, que recorreram às autoridades civis para reaverem suas igrejas e posses; em *Contra Cresconium* III, 56,62, o bispo de Hipona se dirige aos donatistas acerca dessa questão, afirmando que estes acusavam os maximianistas de se colocarem fora da comunhão da Igreja, pois "eram acusados, em julgamentos públicos, de serem inimigos... [de tal] comunhão, e se pedia que fossem expulsos, como sacrílegos, dos lugares consagrados ao Deus supremo"[488]. O bispo ressalta, ainda, a incoerência dos donatistas:

> O que digo é: se não é permitido perseguir, os vossos o fizeram contra os maximianistas, de forma tal que não podeis negá-lo. Se aqueles que sofrem perseguição são inocentes, suportaram-na os maximianistas. (...) Vejo, por conseguinte, que eles sofreram perseguições das quais sois vós os promotores. Busco aqueles que são justos; vós dizeis que sois vós. Concluo eu: não é necessariamente justo aquele que sofre perseguição, nem é necessariamente injusto aquele que a leva a cabo (*Contra Cresconium* III, 59,65).[489]

À luz de sua crença na infalibilidade do desígnio divino, Agostinho vê os maximianistas como o instrumento por meio do qual Deus expõe as atitudes dos donatistas, estes últimos sendo, assim, "forçados a confessar aquilo que negavam às demandas da caridade"(*De Baptismo* I, 6,8)[490]. Agostinho procura apresentar os dissidentes como um partido desunido, dividido em inúmeras facções que se autodenominavam as únicas verdadeiramente cristãs e, por conseguinte, as únicas verdadeiras detentoras do batismo – facções essas que não reconheciam o sacramento quando advindo de qualquer outra vertente cristã, mesmo as donatistas. O bispo faz um apelo a essas parcelas, dizendo que se as mesmas quisessem "escutar a voz, não de um homem, mas da própria e claríssima verdade, e sujeitar seu espírito temerário, ressurgiriam de sua própria aridez, não em

---

486 FREND, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 2003, pp. 221-22.

487 LANGA, Pedro. "Notas complementarias", op. cit., p. 888.

488 "[Eran] acusados de ser enemigos de esa misma vuestra comunión en los juicios públicos y se pedía que fueran expulsados como sacrílegos de los lugares consagrados al Dios supremo". (*Contra Cresconium* III, 56,62)

489 "Lo que yo digo es: Si no está permitido perseguir, los vuestros lo han hecho con los maximianenses, de tal modo que no podéis negarlo. Si los que padecen persecución son inocentes, los maximianenses la han soportado. (…) Veo, por consiguiente, que ellos sufrieron la persecución, de la que vosotros sois promotores. Busco quiénes son los justos; vosotros decís que sois vosotros. Yo concluyo: No es justo consiguientemente el que sufre la persecución, ni es necesariamente injusto el que la lleva a cabo." (*Contra Cresconium* III, 59,65)

490 "Así, entre nosotros y los donatistas… no existe ya controversia alguna sobre esta cuestión. Quiso Dios ponerle fin por medio de los maximianistas; su propia conducta les ha forzado a confesar lo que a requerimientos de la caridad negaban." (*De Baptismo* I, 6,8)

direção à parte mais importante de Donato, da qual foram cortados, mas ao autêntico viço da raiz católica"(*De Baptismo* I, 6,8)[491]. O intuito do argumento é estabelecer o dilema teológico em que se encontra o donatismo, tanto interna quanto externamente, no que concerne à validade dos sacramentos de outras vertentes. O posicionamento agostiniano reconhecia a validade do batismo donatista, algo que o permitia cobrar o mesmo de seus interlocutores; segundo o bispo,

> [os donatistas] imaginam que nos propõem uma questão muito engenhosa. Ei-la aqui: "O batismo no partido de Donato engendra filhos de Cristo, ou não os engendra?" Se concordamos que o faz, defendem que sua igreja é mãe, tendo sido capaz de engendrar filhos pelo batismo de Cristo; mas, como não pode haver mais do que uma única Igreja, nos dizem, portanto, que a nossa não é de fato a Igreja. Se, em contrapartida, respondemos que não os engendra, argumentam: "Por que então não fazeis renascer entre vós, por meio do batismo, os que passam de nosso meio ao vosso, tendo sido estes batizados aqui, se é verdade que ainda não nasceram?"(*De Baptismo* I, 10,14).[492]

A resposta para o dilema dos dissidentes encontrar-se-ia nas Escrituras. Primeiramente, na passagem de 1 João 2,11: "mas o que odeia o seu irmão está nas trevas; caminha nas trevas, e não sabe aonde vai, porque as trevas cegaram os seus olhos"[493]. Nesse trecho, o apóstolo descreve o que considera a segunda condição para se caminhar na luz da sabedoria divina, determinando ser necessária a observação dos mandamentos e, principalmente, da caridade[494]. A segunda passagem utilizada por Agostinho está na epístola aos Gálatas 3,27: "pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo"[495]. Esta, por sua vez, remete a, e é geralmente lida em conjunto com Romanos 6,4[496], de maneira a caracterizar uma relação de complementaridade entre a fé e o batismo. O sacramento, segundo tais passagens, acompanha a fé, e a exprime no plano sensível por meio do simbolismo eficaz de seu rito. Baseado em tais passagens Agostinho também diferencia o

---

[491] "Si todas esas parcelas quisieran escuchar la voz, no de un hombre, sino de la misma y clarísima verdad, y someter el espíritu temerario, retornarán de su propia aridez, no ciertamente a la parte más importante de Donato, de la cual han sido cortado, sino a la auténtica lozanía de la raíz católica." (*De Baptismo* I, 6,8)

[492] "Ellos se imaginan plantearnos una cuestión muy ingeniosa. Hela aquí: '¿Engendra hijos de Cristo el bautismo en el partido de Donato o no los engendra?' Si estamos de acuerdo en que los engendra, defienden que su iglesia es madre, ya que pudo engendrar hijos por el bautismo de Cristo; pero como no puede haber más que una Iglesia, nos acusan, por lo tanto, de que la nuestra no es la Iglesia. Si, en cambio, respondemos que no los engendra, nos arguyen: '¿Por qué no les hacéis renacer entre vosotros por el bautismo a los que pasan de nosotros a vosotros, habiendo sido bautizados aquí, si es que aún no han nacido?'" (*De Baptismo* I, 10,14)

[493] Cf. Mt 15,14 ("Deixai-os. São cegos conduzindo cegos! Ora, se um cego conduz outro cego, ambos acabarão caindo num buraco"). Agostinho faz um uso análogo dessa passagem em *Contra Epistulam Parmeniani* II, 14,32 e 17,36 e em *De Baptismo* VI, 44,86 e VII, 46,90.

[494] As quatro condições descritas por João são: romper com o pecado, observar os mandamentos, preservar-se do mundo e preservar-se dos anticristos. Cf. Primeira Epístola de João de 1,5, até 2,28.

[495] Cf. *De Baptismo* I, 11,16 e 12,19, assim como V, 24,34.

[496] Rm 6,4 ("Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova").

cisma e a heresia, sendo o cisma um pecado contra a caridade, enquanto que a heresia atenta contra a fé. Através dessa diferenciação, o bispo concluirá seu argumento contra a vertente donatista:

> Não é vosso o batismo que aceitamos; porque esse batismo não é dos hereges ou dos cismáticos, mas de Deus e da Igreja, onde quer que se encontre, ou para onde quer que seja levado. Não é propriamente vossa coisa alguma exceto o sentimento malvado, o obrar sacrílego e a separação ímpia. Mesmo que seja verdade tudo o mais que pensais e sentis, se vos mantiverdes na mesma separação contra o vínculo da paz fraterna, contra a unidade de todos os irmãos que, como haviam prometido, revelaram-se no mundo inteiro, e cuja causa não pudéreis jamais conhecer ou discutir de forma a condená-los justamente, estes que não podem ser réus precisamente por terem-se fiado mais nos juízes eclesiásticos que nos litigantes; nesse caso, falta a vós uma coisa apenas: aquilo que falta a quem carece de caridade. (...) E, não obstante, mesmo tais pessoas, se nasceram uma vez mediante o batismo, não é preciso que nasçam uma vez mais (*De Baptismo* I, 14,22).[497]

Em suma, no tratado *De Baptismo*, os donatistas são caracterizados como aqueles que agem contra a caridade ou carecem da mesma e, dessa maneira, são definidos como cismáticos. No que tange à questão do batismo, portanto, a construção do *ethos* retórico do donatismo como cisma ainda é preponderante na segunda fase dos escritos agostinianos contra os donatistas. Cabe ressaltar que a caridade é o fator que diferenciaria os verdadeiros membros da Igreja dos demais (*De Baptismo* I, 17,26), sendo faculdade que compensa os erros da fraqueza humana (*De Baptismo* I, 18,27) e que, por fim, distingue Cipriano dos donatistas (*De Baptismo* I, 19,29).

O bispo de Hipona, no quarto período de suas obras contrárias ao donatismo, volta a dedicar um tratado ao tema do batismo. Novamente, o contexto no qual é escrita a obra tem influência significativa por sobre a mesma. O *De unico baptismo contra Petilianum liber I*, ou somente *De unico baptismo*[498], é comumente datado entre 410 e 411, sendo, portanto, diretamente anterior ao Concílio de Cartago de 411[499]. Consequentemente, a obra encontra-se em um período de transição no qual Agostinho progressivamente abandona suas posições mais moderadas, processo

---

[497] "No es vuestro el bautismo que aceptamos; porque ese bautismo no es de los herejes o de los cismáticos, sino de Dios y de la Iglesia, dondequiera que se encuentre o adondequiera sea trasladado. No es propiamente vuestro sino el sentir malvado, el obrar sacrílego y la separación impía. Podrá ser verdad todo lo demás que penséis y sintáis. Pero si os mantenéis en la misma separación contra el vínculo de la paz fraterna, contra la unidad de los todos los hermanos, que se han mostrado en el mundo entero como prometieron, y cuya causa no habéis podido conocer jamáis o discutir para condenarlos justamente, pues que ellos no pueden ser reos precisamente porque creyeron más a los jueces eclesiásticos que a los litigantes; en este caso, una sola cosa os falta: lo que le falta a quien no tiene caridad. (…) Y no obstante, aun tales personas, si nacieron una vez mediante el bautismo, no es preciso que nazcan de nuevo." (*De Baptismo* I, 14,22) Cf. *Contra Epistulam Parmeniani* III, 3,18.

[498] AGUSTÍN, S. "De unico baptismo". In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (2º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, Editora Católica, 1988, pp. 411-458.

[499] LANGA, Pedro. "*Introduccion"*. In: AGUSTÍN, S. *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (2º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, Editora Católica, 1988, p. 405.

que culmina com mudança de postura significativa: após o Concílio, Agostinho passa a caracterizar os donatistas prioritariamente como hereges, e a defender sua conversão mesmo que à força[500]. O *De unico baptismo* teve como motivação um pedido pessoal de Constantino, amigo próximo de Agostinho que insistiu para que este refutasse um tratado de mesmo nome supostamente escrito por Petiliano[501]. Quanto ao conteúdo dessa obra de Agostinho em termos gerais, vale dizer que, uma vez que os argumentos empregados encontram-se já presentes nas obras que a antecederam, o tratado em questão poderia ser compreendido como uma compilação ou síntese da argumentação do autor até aquele momento.

O ponto de partida da refutação agostiniana é a questão da validade do batismo; argumentando contra Petiliano, Agostinho afirma:

> Não é sacrílego aquele que não se atreve a reiterar o batismo, não porque este seja teu, mas porque é de Cristo. De Cristo vem, com efeito, a única consagração do homem no batismo; é tua, em contrapartida, a reiteração do batismo único. Corrijo em ti aquilo que é teu, e reconheço o que é de Cristo. É justo que, ao recriminarmos as más obras dos homens, aprovemos tudo o que nelas encontrarmos de bom, proveniente de Deus. É justo, afirmo, que nem mesmo no homem sacrílego eu venha a profanar o sacramento verdadeiro que encontro, a fim de não corrigir o sacrílego perpetrando nele um sacrilégio (*De unico baptismo* 2,3).[502]

Petiliano defendia que somente o batismo donatista era genuíno, isto é, tinha por inválido o sacramento quando ministrado por qualquer outra vertente cristã[503]. Ao se contrapor a tal posicionamento, o bispo de Hipona termina por estabelecer diferença de ordem conceitual entre o batismo e a ordenação sacerdotal: enquanto o batismo consagra a quem o recebe, ordenando o indivíduo para o sacrifício interior da via salvífica cristã, a ordenação sacerdotal, definida pelo bispo como *ius dandi*, é um sacrifício não no sentido interior, mas direcionado a outrem. A despeito da diferenciação, entretanto, ambas as formas de ordenação são consideradas realidades sagradas

---

[500] GONÇALVES, José Mario. *Religião e Violência na Africa Romana: Agostinho e os Donatistas*. TESE (Mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009, p. 73.

[501] LANGA, Pedro, op. cit., p. 403.

[502] "No es sacrílego quien no se atreve a reiterar el bautismo, no porque es tuyo, sino porque es de Cristo. De Cristo es, en efecto, la única consagración del hombre en el bautismo; es tuya, en cambio, la reiteración del único bautismo. Corrijo en ti lo que es tuyo y reconozco lo que es de Cristo. Es justo que cuando reprobamos las malas obras de los hombres, aprobemos cuanto de bueno procedente de Dios encontremos en ellas. Es justo, digo, que ni aun en el hombre sacrílego profane el sacramento verdadero que encuentro, no sea que trate de enmendar al sacrílego cometiendo en él un sacrilegio." (*De unico baptismo* 2,3) Outras passagens sobre a consagração batismal e sacerdotal: *Contra litteras Petiliani* II 34,80 e 80,178*; De Baptismo* III, 10,15, III, 15,20 e 19,25; assim como *De Baptismo* IV, 4,6 e VII, 53,102.

[503] Cf. *Contra litteras Petiliani* II, 46,108 e 108,246.

permanentes que marcam ou selam o indivíduo de maneira indelével[504].

Agostinho escolhe iniciar sua refutação através de um de seus argumentos mais recorrentes: a norma apostólica. Utilizando-se de múltiplas passagens bíblicas[505], busca reafirmar o princípio paulino, e exorta os dissidentes a seguirem o exemplo dos católicos:

> Caso encontremos algo de justo ainda que entre os perversos, procuramos corrigir sua perversidade sem de modo algum profanarmos o que neles existe de justo, a fim de que no próprio homem se corrijam os erros a partir das verdades que possui, para que a destruição do erro não leve à simultânea destruição da verdade (*De unico baptismo* 5,7).[506]

Através da norma apostólica, o bispo compara a atitude dos donatistas às atitudes dos judeus (*De unico baptismo* 3,4) e dos idólatras (*De unico baptismo* 4,5), e os opõe a Cipriano; este, afirma Agostinho, seguia a norma apostólica rejeitada pelos donatistas (*De unico baptismo* 4,6). Paradoxalmente, o bispo romano Estevão I valeu-se do mesmo argumento para se opor ao re-batismo dos hereges e defender o reingresso daqueles que se afastaram do cristianismo devido à perseguição. Seu interlocutor, Cipriano, recusou veementemente tal posicionamento; para o bispo cartaginense, não haveria um único exemplo neotestamentário que sustentasse tal interpretação[507]. Agostinho, por sua vez, intentava encadear um raciocínio que estabelecesse relação causal entre as Escrituras e a proibição do re-batismo, chegando ao seguinte: visto que, segundo o autor, as Escrituras comprovam que a Igreja universal e a Igreja verdadeira são uma e a mesma, as práticas

---

504 LANGA, Pedro. "Notas complementarias". In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (2º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, Editora Católica, 1988, p 654.

505 Passagens utilizadas em *De unico baptismo* 3,4-5,8: **Rm 1,18** ("Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça"); **Rm 1,21-23** ("Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis"); **Rm 1,25** ("Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém."); **1 Cor 1,12-13** ("Explico-me: cada um de vós diz: 'Eu sou de Paulo!', ou 'Eu sou de Apolo!', ou 'Eu sou de Cefas!', ou 'Eu sou de Cristo!' Cristo estaria assim dividido? Paulo teria sido crucificado em vosso favor? Ou fostes batizados em nome de Paulo?") citada em *Contra litteras Petiliani* I 3,4; II 41,97; III 3,4 e 50,60; *Contra Cresconium* I, 27,32; *De Baptismo* I 10,14, III 14,19, V 26,37*;* **At 17,28** ("Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, aliás, já disseram: 'Porque somos também de sua raça'"); **At 17,23** ("Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: 'Ao Deus desconhecido'. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos") citada em *Contra litteras Petiliani* II 30,69 e *Contra Cresconium* I, 29,34; **Gn 22,18** ("Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste") citado em *Contra litteras Petiliani* I 23,25, II 14,33, III, 50,62; *Contra Cresconium* III 63,70; IV, 58,70 e 61,74; *De Baptismo* IV 24,31*; Contra Epistulam Parmeniani* I 2,2 e 4,6; II, 6,11.

506 "Si encontramos algo justo aun en los perversos, procuramos enmendar su perversidad, y en modo alguno profanamos lo que hay en ellos de justo, a fin de que en el mismo hombre se corrijan los errores a partir de las verdades que poseen, no sea que la destrucción del error conlleve la destrucción de la verdad." (*De unico baptismo* 5,7)

507 Cf. *Contra Cresconium* I, 33,37 e *De unico baptismo* 18.

da primeira, por serem procedentes das Escrituras, devem ser aceitas como verdadeiras e legítimas[508]. No interior de tal perspectiva, reconhecer a validade do batismo de hereges e cismáticos seria seguir aquilo que era defendido pelos próprios apóstolos; afinal,

> se descubro um herege que discorde de nós acerca de alguma verdade relativa à fé cristã e católica, ou mesmo, em última instância, acerca da própria unidade da Trindade, e que, ainda assim, esteja batizado conforme a norma evangélica e católica, procuro corrigir o pensamento desse homem, sem atentar contra o sacramento de Deus. Falo, é claro, sobre os judeus e cismáticos e hereges que venham a equivocar-se de qualquer forma quanto a Cristo (*De unico baptismo* 3,4).[509]

O argumento agostiniano prossegue ao afirmar que, em si, o que é verdade de Deus e da fé deve ser também verdade para o batismo; dessa maneira, a *regula apostolica* se igualaria à *regula ueritatis* (*De unico baptismo* 9,16), fazendo da Igreja Universal (isto é, a católica) a legítima herdeira e guardiã daquilo que foi transmitido por Cristo e pelos apóstolos, já que a mesma pratica e conserva a norma apostólica do batismo[510]. Seguindo esse argumento, a ordenação ou atividade sacerdotal remeteria à concepção – contida em Hebreus 7,25[511], Romanos 8,34[512] e 1 João 2,1[513] – de Cristo como único e verdadeiro sacerdote. Por meio de tais passagens, o bispo de Hipona reafirma o papel de Jesus como autor e fiador dos sacramentos, sendo o ofício do sacerdote definido por 1 Coríntios 4,1: "portanto, considerem-nos os homens como servidores de Cristo e administradores dos mistérios de Deus"[514]. Conclui-se, portanto, que na primeira parte do *De unico baptismo* verifica-se um duplo objetivo: 1) descrever a *praxis* de donatistas e católicos, e 2) reafirmar a notória posição agostiniana quanto aos sacramentos e o re-batismo.

Na segunda parte do tratado, o bispo afirmará que

> qualquer um que, fora da Igreja, tenha sido batizado pelos hereges ou cismáticos, desde que com o batismo de Cristo, não se pode negar que possua o sacramento da verdade na qual

---

508 Cf. *Contra Cresconium* I, 34,38-35,39.

509 "[Si] yo descubro a un hereje que disiente de nosotros sobre alguna verdad relativa a la fe cristiana y católica, o aun en último término sobre la misma unidad de la Trinidad, y que, sin embargo, está bautizado conforme a la norma evangélica y católica, procuro corregir el pensamiento de este hombre, no atento contra el sacramento de Dios. Hablo, claro está, sobre los judíos y los cismáticos y herejes que yerran en cualquier sentido sobre el nombre de Cristo." (*De unico baptismo* 3,4)

510 Cf. LANGA, Pedro, op. cit., p. 652.

511 Hb 7,25 ("Por isso é capaz de salvar totalmente aqueles que, por meio dele, se aproximam de Deus, visto que ele vive para sempre para interceder por eles").

512 Rm 8,34 ("Quem condenará? Cristo Jesus, aquele que morreu, ou melhor, que ressuscitou, aquele que está à direita de Deus e que intercede por nós?")

513 1 Jo 2,1 ("Meus filhinhos, isto vos escrevo para que não pequeis; mas, se alguém pecar, temos como advogado, junto do Pai, Jesus Cristo, o Justo").

514 Cf. LANGA, Pedro, op. cit., p. 638.

> está iniciado quando vem à Igreja, mas há de se acrescentar a ele a parte da caridade da qual estava separado e sem a qual, mesmo estando nele o sacramento, não o podia aproveitar (*De unico baptismo* 9,16).[515]

Ao argumento da norma apostólica, portanto, sucede-se o da falta de caridade donatista utilizado no *De Baptismo*; porém, se na primeira obra esse argumento era empregado para caracterizar os donatistas como cismáticos e os condenar por isso, na segunda o mesmo é utilizado para reforçar a concepção de *regula ueritatis* e imputar aos dissidentes a alcunha acusatória de hereges. Cabe destacar que a chamada "regra da verdade" é compreendida por Agostinho como a norma por excelência para o conhecimento e o juízo verdadeiros no que se refere à ordem humana; por meio de tal regra poder-se-ia julgar, portanto, a ortodoxia de uma doutrina religiosa[516].

Seja em seus escritos contra os maniqueus, seja nas obras em que se opõe a donatistas e pelagianos, o bispo de Hipona faz uso de um procedimento que lhe é característico; a bem dizer, sempre resume os argumentos de seus adversários antes de refutá-los. Sua abordagem dos argumentos donatistas, entretanto, se distingue das demais pela extensão incomum dos trechos que copia das obras de seus interlocutores, assim como por sua insistência em ater-se a minúcias relacionadas a sua responsabilidade pastoral, tentando "estabelecer a relação entre o que leram e o que foi dito"[517]. O intuito de Agostinho parece ser o de intensificar o caráter público do debate e, ao mesmo tempo, dar maior consistência à argumentação empregada, argumentação essa que, quando necessário, refuta os argumentos de seus adversários ponto a ponto. O autor demonstra tal procedimento quando, por exemplo, traça um paralelo entre o batismo dos hereges e a confissão dos demônios: "Quem diz que se deve anular o batismo quando ministrado pelos hereges deve consequentemente dizer que há que se negar o próprio Cristo quando são os demônios que acerca dele confessam." (*De unico baptismo* 10,17)[518] Ou, ainda, sobre o binômio batismo e fé:

> O que significa, então, sua afirmação de que o verdadeiro batismo está onde se encontra uma verdadeira fé? Pode muito bem suceder-se que alguns tenham o verdadeiro batismo e não tenham a fé verdadeira, como pode dar-se também que tenham o Evangelho verdadeiro e, sem compreendê-lo corretamente, tenham crenças falsas acerca de Deus (*De unico baptismo* 11,18).[519]

---

[515] "[Cualquiera] que fuera de la Iglesia haya sido bautizado por los herejes o cismáticos, pero con el bautismo de Cristo, cuando viene a la Iglesia no se puede negar que posea el sacramento de la verdad en que está iniciado, sino que se le ha de añadir la pieza de la caridad de la cual estaba separado y sin la cual podía estar en él aquel sacramento, mas no le podía aprovechar." (*De unico baptismo* 9,16)

[516] Cf. LANGA, Pedro, op. cit., p. 628-29.

[517] "…establecer la relación entre lo que han leído y lo que se ha dicho." Idem, ibidem, p. 650.

[518] "Quien dice que debe anularse el bautismo cuando bautizan los hereges, consecuentemente debe decir que hay que negar al mismo Cristo cuando son los demonios quienes lo confiesan." (*De unico baptismo* 10,17)

[519] "¿Qué significa, pues, su afirmación de que el verdadero bautismo está donde se encuentra una verdadera fe? Bien

Na terceira parte do tratado, o bispo passa a desconstruir o uso da tradição feito por Petiliano, em especial suas remissões à autoridade de Agripino e Cipriano. Para tanto, utiliza a mesma linha argumentativa usada no *De Baptismo* e no *Contra Cresconium*: Cipriano, por ter-se mantido na companhia de notórios pecadores, teria condenado de antemão a tese donatista de que o mal seria contagioso[520]. Uma vez mais, o bispo de Hipona os questiona:

> Que pretende esse furor exacerbado que possuem de separar-se da unidade do Corpo de Cristo que, como se lê que já foi anunciado e cumprido, se dilata pelo orbe inteiro e entre todos os povos? Dá-se aqui, certamente, como está escrito: *O filho mau se crê justo, mas não lava sua saída*[521], isto é, não apresenta desculpas, não desmente [o que disse], não se defende de não ter tido medo de deixar-se arrastar por seu furor cismático para fora da casa de Deus e adentrar a peste herética. Com efeito, se fosse verdadeiramente justo – como o apóstolo Paulo para com os falsos irmãos dos quais se lamenta em suas cartas, e como Cipriano para com aqueles que, pensava, careciam do batismo e estavam cheios de pecado e, ainda assim, sabia serem admitidos na Igreja por Estevão – permaneceria, sem manchar-se de forma alguma, na Igreja de Cristo junto dos que sabia ou considerava injustos, e não abandonaria os bons por conta dos maus; antes, toleraria os maus por conta dos bons (*De unico baptismo* 15,25).[522]

Na última parte do tratado, empreende-se uma refutação do uso que Petiliano busca fazer dos eventos históricos das duas primeiras décadas do século IV; repete-se, aqui, o que foi dito ao longo das obras *Contra Epistulam Parmeniani* e *Contra litteras Petiliani*. O dissidente, segundo Agostinho, questiona os processos por meio dos quais os donatistas foram condenados, com enfoque particular para a ordenação de Ceciliano à posição de bispo de Cartago, assim como para a acusação de que o bispo Félix seria um *traditor* (*De unico baptismo* 16,28). Como este último foi um dos três bispos que reconheceram a ordenação de Ceciliano, tal ordenação seria, para os

---

puede suceder que algunos tengan el verdadero bautismo y no tengan la fe verdadera, como puede darse también que tengan el Evangelio verdadero y, no entendiéndolo rectamente, crean algo falso sobre Dios." (*De unico baptismo* 11,18)

520 AGUSTÍN, S. "Introducción". In: *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (2º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, Editora Católica, 1988, pp. 406-07.

521 Provérbios 30,12 ("Há quem se considera puro e não se lava de sua imundície").

522 "¿Qué pretende ese exacerbado furor de separación de éstos de la unidad del Cuerpo de Cristo, que, como se lee que ha sido ya anunciado y cumplido, se dilata por orbe entero y entre todos los pueblos? Aquí, ciertamente, como está escrito: *El hijo malo se cree justo, pero él no lava su salida*, esto es, no presenta excusa, no desmiente, no se defiende de no haber tenido temor de dejarse arrastrar de su furor cismático para salir de la casa de Dios y entrar en la peste herética. En efecto, si fuera justo en verdad, como el apóstol Pablo con los hermanos falsos, de los cuales se lamenta en sus cartas, y como Cipriano con aquellos que pensaba que sin el bautismo estaban llenos de sus pecados sabía que eran admitidos en la Iglesia por Esteban, permanecería sin mancha alguna suya en la Iglesia de Cristo con los que conocía o tenía por injustos, y no abandonaría a los buenos por causa de los malos; antes bien, toleraría a los malos por causa de los buenos." (*De unico baptismo* 15,25)

donatistas, inválida. O bispo de Hipona rechaça Petiliano, apontando que as mesmas acusações já haviam sido feitas anteriormente e não se provaram verdadeiras, visto que careciam de provas e ignoravam a realidade factual. Uma vez afastadas as acusações donatistas, passa-se ao ataque: comprovada a inocência de Félix por meio da documentação eclesiástica, não haveria justificativa de qualquer espécie para o cisma. Agostinho acrescenta, como agravante, que a mesma documentação atesta que vários nomes presentes no partido de Donato eram, de fato, *traditores*; conclui-se, portanto, que

> como na própria unidade da era do Senhor não se deve enaltecer os maus por conta dos bons, (...) [também não] se deve abandonar aos bons por conta dos maus; como no próprio homem não se deve aceitar sua perversidade por conta da verdade que nele existe, nem se deve negar sua verdade por conta da perversidade que nele existe, (...) do mesmo modo, em meio à iniquidade dos hereges não se deve negar a verdade que neles se encontra, na qual conservam o sacramento do batismo (*De unico baptismo* 18,32).[523]

Havia sido ressaltado que este tratado não continha, em si, nada de novo; destaca-se, entretanto, como uma compilação dos argumentos precedentes, assim como pela grande importância concedida à norma apostólica. Em suma, se cotejada com as obras *De Baptismo e De unico baptismo*, vê-se, por contraste, significativa mudança de posição por parte de Agostinho. Nesse intervalo de dez anos, o bispo paulatinamente abandona seu tom conciliatório e amigável, assim como sua tentativa de estabelecer um diálogo frutífero com aqueles que tem por cismáticos, adotando um viés argumentativo mais fortemente pautado em agressivas acusações contra os supostos heréticos. Nesse sentido, pode-se afirmar, com base no *De unico baptismo*, que, às vésperas do Concílio de Cartago, há hegemonia do *ethos* de herege: os donatistas, apesar de ainda serem caracterizados como cismáticos, são pouco a pouco transformados em heréticos. Tal transição irá permitir que, após o Concilio, Agostinho defenda e justifique o uso da força para obrigar a vertente donatista à conversão[524]: ao deixar de ser cisma e passar a heresia de fato, o donatismo torna-se alvo de todo o poder coercitivo da estrutura estatal romana e suas leis.

---

[523] "[Como] en la misma unidad de la era del Señor no se debe alabar a los malos por causa de los buenos, ni se debe abandonar a los buenos por causa de los malos; como en el mismo hombre no se debe aceptar su perversidad por la verdad que hay en él, ni se debe negar su verdad por la perversidad que en él haya, (…) de la misma manera en la iniquidad de los herejes no se debe negar la verdad que en ellos se encuentra, en la cual conservan el sacramento del bautismo." (*De unico baptismo* 18,32)

[524] GONÇALVES, op. cit., p. 73.

Conclusão

O estudo de um assunto controverso como o donatismo traz consigo toda a complexidade de uma pesquisa histórica. Enquanto objeto de estudo, a dissidência obrigou este pesquisador a se embrenhar por uma multiplicidade de áreas de conhecimento com as quais não havia travado contato anterior, o que fez com que o trajeto conceitual percorrido se tornasse longo e tortuoso, com vários desvios e o constante risco, evitado a duras penas, de que certas passagens contivessem imprecisões. Ressalta-se, a fim de justificar as asserções precedentes, que apesar de seu enfoque histórico, e com o intuito de enriquecer a perspectiva histórica apresentada, a pesquisa buscou auxilio no estudo da teologia, da filosofia e da retórica. Adicionalmente, a qualificação do tema como controverso não é feita de forma leviana: como anteriormente ressaltado, a historiografia abordou e elaborou inúmeras tentativas de análise da vertente donatista do cristianismo – da perspectiva de Gibbon[525] de que a mesma tratar-se-ia de uma querela política potencializada pela ignorância e pela falta de habilidade do imperador Constantino[526], à defesa de Frend[527] de que a dissidência seria fruto de uma disputa político-social entre grupos, um movimento de resistência à estrutura estatal romana e à vertente cristã que a ela ter-se-ia associado, perpassando variantes deste último como Brisson[528], com seu foco econômico, ou como a concepção de uma insurreição berbere de Frazão[529], e chegando à relativização feita por Shaw[530] da ligação entre a dissidência e o circunceliões –, tentativas que procuraram, sem exceção, escorar-se em uma sólida base documental e sendo, portanto, histórica e teoricamente válidas.

Entretanto, o questionamento de Tilley[531] da validade de tais estudos, isto é, sua sugestão de que os mesmos estabeleciam um incômodo "consenso" acadêmico por se basearem, principalmente, em documentos produzidos por Agostinho de Hipona e Optato de Milevo, expõe uma dificuldade inerente à escassez documental no que tange ao tema e período sob estudo, escassez essa que impossibilita a devida confrontação de fontes que poderia elucidar aspectos sonegados e explicitar quaisquer enviesamentos presentes na documentação. Tilley tem toda razão

---

525 GIBBON, Edward. *The history of the decline and fall of Roman Empire*. Volume the second. Reprint of the 1781 edition. London: Routledge/Thoemmes Press, 1997.

526 Cf. Gibbon, op. cit., p. 232.

527 FREND, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 2003. FREND, W. H. C. *The Rise of Christianity*. Filadélfia: Fortress Press, 1984. FREND, W. H. C. *The Early Church*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

528 BRISSON, J.-P., *Autonomisme et christianisme dans, l´África romaine de Septime Sévère à l´invasion vandale*. Paris: E. De Boccard, 1958.

529 FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O Donatismo e os Circunceliões na obra de Santo Agostinho*. São Paulo: USP, 1976.

530 SHAW, Brent D. *Bad Boys: Circumcellions and Fictive Violence. In: Princeton/Stanford Working Papers in Classics, http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/shaw/020603.pdf, acessado em 01/02/2012.*

531 TILLEY, M. A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

em apontar a existência de uma uniformidade na forma como os donatistas são caracterizados pela historiografia: com raras exceções, estes são descritos como fanáticos religiosos extremamente violentos, obcecados pelo martírio em defesa de sua fé. Tal descrição, definida retoricamente como um *ethos*, teria permanecido estanque por mais de um século, tanto em momentos de perseguição quanto em momentos de tolerância religiosa. Como demonstrado pelo autor, entretanto, tal articulação porta uma contradição que a torna improvável: seria razoável, afinal, supor que o *ethos* em questão implicaria em um refluxo do número de fiéis durante os momentos de tolerância ao cristianismo, e isso é algo em contrário ao qual testemunham enfaticamente os escritos de Agostinho e de Optato (e, subsequentemente, toda a historiografia tradicional). Conclui-se, portanto, que a documentação disponível limita as possibilidades de pesquisa, e exige do pesquisador uma série de precauções para que este não incorra no enviesamento usual. Tendo por base essa observação, o presente estudo escolheu se debruçar sobre aquilo que, nesse *corpus* documental, mostrou-se passível de análise: o *ethos* retórico imputado aos donatistas pelo bispo de Hipona. Em outras palavras, buscou-se compreender de que forma Agostinho, através de sua argumentação, imputou a essa vertente religiosa e seus adeptos os estigmas da violência e do fanatismo.

Tal escolha foi motivada pelo fato de o próprio bispo, quando ainda pagão, ter exercido o cargo de professor de retórica, prática que teve profunda influência na maneira como estruturava seus argumentos, almejando a construção precisa de uma imagem para si mesmo e de outra para seus adversários. Tendo sido realizada, a escolha motivou, por sua vez, o estabelecimento de certo número de pré-condições para o estudo.

Primeiramente, foi necessário desenvolver um panorama que contextualizasse minimamente o donatismo e o período sob estudo; em seguida, e partindo da apresentação supracitada, considerou-se o fato de que a dissidência cristã em questão foi algo que, por um lado, se originou no interior do território do Império romano, e que se restringiu ao mesmo; por conseguinte, influenciou e foi influenciada pelo mesmo. Por outro lado, considerou-se que o donatismo, enquanto vertente cristã, não poderia ser proveitosamente abordado senão no contexto do desenvolvimento e da expansão do cristianismo. Nesses termos, tem-se que uma das possibilidades explicativas para o donatismo seria a de que este se constituiria em um movimento de resistência a uma nova perspectiva religiosa, de caráter mais fortemente universalista, defendida pela vertente cristã de que fazia parte Agostinho[532].

Em segundo lugar, investigou-se brevemente o que seria a retórica, essa arte que tanto

[532] Cf. FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servo de Deus: monastícismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo, Annablume, 2009, pp. 15-31.

influenciou o bispo de Hipona, e com base na qual este formularia suas concepções próprias de oratória cristã. Cabe, aqui, resgatar a ressalva feita por Ruth Amossy de que "todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem para si"[533], assim como destacar o que Sartorelli[534] chama de "retórica anti-retórica", elemento constituinte da retórica cristã desde seus primórdios. Percebe-se, assim, que seguindo a tradição cristã que o precedeu o bispo de Hipona faz uma contraposição entre duas eloquências distintas, "uma simples e boa, associada à verdade, que se contrapõe à outra, inchada e artificiosa, porta-voz da mentira"[535], sendo a primeira a cristã (tendo como base a Verdade) e a segunda a profana (falsa e artificiosa). Através dessa dicotomia, Agostinho tenta definir o orador cristão como aquele que é o mediador da palavra divina, ou seja, o porta-voz da Verdade. Para Novaes[536], mais do que perpetrar uma simples defesa da superioridade cristã, o bispo de Hipona intenciona superar tal dicotomia, buscando assimilar e subjugar os valores característicos da cultura clássica e adaptá-los à moral e às premissas cristãs. Dentro dessa concepção de retórica, é essencial que haja coerência entre o que é dito pelo orador – quer por meio da fala, quer pela escrita – e sua vida, pré-condição que legitima o orador e lhe dá a credibilidade necessária para participar de um debate e obter sucesso em seu objetivo último, a persuasão de seus interlocutores. Em outras palavras, para que um discurso tenha credibilidade, o orador deverá invariavelmente ser um exemplo vivo daquilo que está dizendo.

Uma vez que a construção do *ethos* retórico ocorre no interior de um jogo dialético entre dois partidos, percebe-se que em tal embate há a constituição de um *ethos* "positivo" que é concomitante à "desconstrução" do *ethos* do adversário ou, ainda, à construção de um *ethos* inteiramente "negativo" para o último[537]. A implicação disso é que a construção da imagem de si pode somente ser feita em paralelo à construção da imagem do outro, principalmente no que se refere a textos que fazem parte do gênero polêmico. O *ethos* retórico cristão, em específico, é constituído a partir da premissa de que haveria uma única Verdade e, em decorrência disso, de que seria possível distinguir, de forma absoluta, um posicionamento certo de um posicionamento equivocado – distinguir, em outras palavras e respectivamente, aquele que advoga por Cristo do dito herege. Consequentemente, o orador modelo defendido por Agostinho seria aquele cuja fala é

---

533 AMOSSY, Ruth (org). *Imagem de Si no Discurso. A construção do Ethos.* Trad.: Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Editora Contexto, 2005, p. 9.

534 SARTORELLI, Elaine Cristine. *Estratégia de Construção e Legitimação do Ethos na causa veritatis: Miguel Servet e as Polêmicas Religiosas do Século XVI*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

535 BAYCER, Ivan Jr. *AVGVSTINVS HIPONENSIS, VIR CHRISTIANUS, DICENDI PERITUS: Análise das influências clássicas na proposta de formação oratória agostiniana*. In CODEX, vol 2, n° 2, 2010 – http://www.letras.ufrj.br/proaera/revistas/index.php/codex/article/view/73/baycer_jr. p. 46.

536 NOVAES, Moacyr. *A legitimação da razão: linguagem e vontade na filosofia agostiniana.* Tese (livre docência). FFLCH-USP. 2011, pp. 28-30.

537 SARTORELLI, op. cit., p. 9.

inspirada por Deus; tratar-se-ia, portanto, de um agente divino, incapaz de ser falso ou enganoso em seu discurso. Como coloca Baycer, o bispo idealiza "um homem sábio, possuidor de uma eloquência simples e natural"[538], que teria por ofício instruir seus semelhantes.

Uma vez definidas essas duas pré-condições, imprescindíveis para o todo da pesquisa, tornou-se possível compreender que a disputa entre a vertente cristã de Agostinho e os donatistas era, em sua essência, um embate pelo título de verdadeiros portadores da mensagem de Cristo e, assim sendo, de detentores da verdadeira via salvífica. Disso decorreram duas novas incumbências: primeiramente, estabelecer qual era, para o bispo de Hipona, a verdadeira via salvífica; em segundo lugar, estabelecer quais foram os *ethé* retóricos construídos em decorrência dessa concepção. Na medida em que ser cristão é, por definição, empreender a *imitatio Christi*, as duas questões são indissociáveis. Agostinho já detinha, à época, uma determinada visão de cristianismo, isto é, das características que compunham o verdadeiro cristão e da maneira como, através dessa crença, o fiel poderia ser salvo. Sua oposição ao donatismo se baseava nessa concepção e concentrava-se, principalmente, em dois pontos: a posição cismática e o não reconhecimento da validade dos sacramentos das outras vertentes cristãs pelos donatistas. Devido a estes, o bispo condenava e combatia os donatistas por considerar que estes eram "falsos cristãos", "assassinos de almas"[539] que corrompiam a mensagem de Cristo e despojavam o fiel de qualquer chance de salvação. Seu objetivo, portanto, era demonstrar que os donatistas não detinham a via salvífica e, assim sendo, não eram verdadeiramente cristãos. Tendo isso em vista, torna-se necessário definir quais seriam as concepções de via salvífica concorrentes em tal disputa.

Agostinho, em sua concepção inicial[540], defende que a potencialidade para salvação estaria contida na alma humana, que considerava nexo de semelhança entre o homem e Deus; em consequência disso, seria através da alma que a possibilidade de salvação se apresentaria. No interior de tal concepção, a alma, concebida como algo imaterial, incorpóreo e imortal, forma o composto homem ao se unir ao corpo de forma indissociável; este, apesar de ser uma única substância, tem na alma a sua parte mais elevada, sendo que, hierarquicamente, esta se encontra em patamar mais elevado do que o corpo, e o governa[541]. Como coloca Gilson, a concepção de alma agostiniana também estabelece "uma teoria do conhecimento e uma teologia natural orientadas no sentido inverso ao corpo e sempre preocupadas em nos desviar dele para nos conduzir na direção da alma, onde se encontra nosso bem maior"[542]. Para o bispo, Deus é a origem de toda a verdade e

---

538 BAYCER, op. cit., p. 48.

539 Cf. GONÇALVES, José Mario. *Religião e Violência na Africa Romana: Agostinho e os Donatistas*. TESE (Mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2009, p. 105.

540 A referência é à última década do século IV e a primeira do V.

541 Cf. *A grandeza da alma* 13,22.

542 Gilson, GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad.: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São

sabedoria e, portanto, cabe ao homem buscar esse algo de semelhante à divindade que está em seu interior – buscar, em outras palavras, seu mestre interior. Seria essa, para o autor, a *imitatio Christi* por excelência e, consequentemente, a verdadeira via salvífica cristã[543].

Em contrapartida, a proposta de via salvífica concorrente foi constituída a partir das premissas de Tertuliano. Frend destaca que esse autor antecipou boa parte dos posicionamentos donatistas[544], com especial destaque para duas concepções: primeiramente, a abordagem literal e "jurídica" da Bíblia e, em segundo lugar, a compreensão do cristão como aquele que é perseguido e injustiçado. O cartaginês também caracterizava o cristão como um combatente em defesa da fé, contenda cujo ápice seria o martírio[545]. Considerava, adicionalmente, a comunidade cristã como o fator que diferenciava os seguidores de Cristo dos demais, por permitir ao fiel o genuíno viver cristão[546]. Em contraste com Agostinho, portanto, Tertuliano concebe no comportamento de um indivíduo, mesmo em se tratando da mais trivial dentre suas ações, o real significado do ser cristão: o fiel deve ser um exemplo de sua crença em cada uma de suas atitudes, garantindo, assim, sua salvação.

Uma vez definidas as duas vias salvíficas concorrentes, a presente pesquisa dedicou-se a compreender seus desdobramentos. Entretanto, em virtude das limitações de tempo e espaço inerentes à empreitada, a escolha de um foco preciso mostrou-se necessária, com o sacramento do batismo sendo selecionado em consequência do destaque e importância conferidos ao mesmo por Agostinho. Antes, porém, que uma abordagem direta do sacramento do batismo se tornasse possível, foi preciso que se compreendesse qual era de fato o conceito de sacramento presente no autor. Tal conceito era, como se viu, aquele que fora sistematizado por Ambrósio de Milão, autor que influenciou profundamente o bispo de Hipona ao atuar como seu professor, e que desenvolvera uma relação entre o *sacramentum* cristão e o *mysterion* helênico. Baseando-se nos ensinamentos de Ambrósio, Agostinho passa a compreender o sacramento como sacrifício visível, signo sagrado do sacrifício invisível; consequentemente, o bispo constrói uma concepção de sacramento que independeria da figura do sacerdote, realizada *ex opere operatur*, de forma que sua legitimidade estaria no próprio Cristo e não na santidade daquele que porventura viesse a ministrar o sacramento.

Por fim, o presente estudo buscou comparar os dois tratados agostinianos anti-donatistas que foram nominalmente endereçados à questão do batismo. Tal procedimento explicitou que, em um primeiro momento, o bispo de Hipona ainda buscava dialogar com seus adversários, dedicando-

---

Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006, p. 99.

543 Cf. *De Magistro* 14,46; *A grandeza da Alma* 36,81 e *De Beata Vita* 4,35.

544 FREND, W. H. C. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 2003, p. 112.

545 Cf. *Apologético* 27,6, e 50,2.

546 Cf. *Apologético* 39,5, até 39,21.

se, para tanto, a defender igualmente a validade dos sacramentos de católicos e donatistas. No *De Baptismo*, os donatistas são caracterizados como cismáticos por atentarem contra a caridade, ou carecerem da mesma; de maneira diversa, no *De unico baptismo* o autor já apresenta uma mudança de posição, não mais constituindo um *ethos* de cismáticos para seus adversários, mas de heréticos. Vale ressaltar que a construção do *ethos* de herege presente no *De unico baptismo* não apresenta ainda a defesa do uso coercivo da força para a conversão dos dissidentes, ação que o bispo se esmera em defender em *Contra Gaudentium*, por exemplo, bem como nos demais escritos de sua quinta e última fase anti-donatista.

No *De unico baptismo*, entretanto, Agostinho, de maneira que pode ser interpretada como sintoma incipiente de suas posições futuras, condena os donatistas como hereges utilizando-se de tríplice testemunhal: as Escrituras, a tradição eclesiástica e a história. Dessa maneira, estabelece todas as pré-condições para a defesa do uso coersivo da força que fará após o Concílio de Cartago de 411, quando caracterizará os donatistas como hereges essencialmente violentos e fanáticos. Assim como Tilley[547] constatou que a auto-imagem donatista mudou e evoluiu ao longo dos séculos IV e V, a presente pesquisa conclui que o *ethos* retórico imputado ao donatismo pelo bispo de Hipona também se alterou, adaptando-se ao contexto e aos objetivos que este foi sucessivamente estabelecendo ao longo de seus quase quarenta anos de atuação no combate à vertente cristã donatista: o *ethos* do herege (presente quase que exclusivamente no último período dos escritos anti-donatistas) suplantou o *ethos* do cismático (hegemônico nos demais períodos). A primeira das concepções foi reproduzida e se sedimentou nos autores que o sucederam, assim como na historiografia que o teve por base; a descrição que se faz dos donatistas na maioria dos livros contemporâneos, portanto, deriva-se desse *ethos* herético dominante nas obras de Agostinho de meados de 410 até o final de sua vida.

[547] TILLEY, M. A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*, Minneapolis, Fortress, 1997.

Bibliografia

Documentos

AGOSTINHO de Hipona. *Nicene and post-nicene Fathers* vol. 4. Massachusetts, ed. Hendrickson Publishers, 1994.

_____. *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, ed: Editora Católica, 1988.

_____. *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (2º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, ed: Editora Católica, 1988.

_____. *Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (3º)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, ed: Editora Católica, 1988.

_____. "*Carta a los católicos sobre la secta donatista*". In: Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas. v.3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

_____. "El único bautismo" in Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), ed: Editora Católica, Madri, 1988.

_____. *Baptism, Against the Donatists in Nicene and post-nicene Fathers vol. 4. ed. Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1994. Livros I e II.*

_____. *Confissões. Editora Nova Cultura, São Paulo, 2004.*

_____. *"Replica a la carta de Parmeniano". In: Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas. v.1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.*

_____. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Coleção Patrística v.24. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *"De la vida Feliz". In* Obras Completas de San Agustín I – Escritos Filosóficos (1º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri: Editora Católica, 1994 .

AMBRÓSIO. *Explicação do símbolo, Sobre os sacramentos, Sobre os mistérios, Sobre a penitência.* Trad.: Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva, São Paulo: Paulus, 1996.

ARISTÓTELES. *Retórica.* Tradução por Abel do Nascimento Pena, Paulo Farmhouse Alberto e Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 2005.

BÍBLIA (2003). Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2003.

CÍCERO. *Dos deveres (De officiis)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *De Oratore*. Editado por Kazimierz F. Kumanieck. Leipzig: Teubner. 1969.

_____. *Retórica a Herênio. Trad. e introd. de Ana Paula Celestino e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.*

Documentos dos Primeiros Oito Concílios Ecumênicos (trad: Mons. Otto Skrypczak), Porto Alegre, Ed. EDIPUCRS, 2000.

EUSÉBIO de Cesaréia. *História eclesiástica*. Tradução por Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

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

TERTULIANO. Apologético 18,4. Trad.: Carmen Castillo García. Madrid: Editora Gredos, 2001.

_____. *El testimonio del alma.* Trad.: Jerónimo Leal. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

Outras Referencias

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé*, São Paulo, Ed. Humanitas, 2007.

AMOSSY, Ruth (org). *Imagem de Si no Dircurso. A construção do Ethos.* Trad: Dilson Ferreirada Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

AZZARA, C.- *L'ideologia del potere régio nel papado altomedievale(secoli VI-VIII).* Spoleto, 1997.

BACCEGA, Marcus V. de Abreu. *Logos do Sacramento, Retórica do Santo Gral. A sacramentalidade medieval do mundo e do homem na Demanda do Santo Gral de Heidelberg (século XIII)*. Tese (Doutorado). FFLCH-USP, 2011.

BARNES, *Timothy David. Tertullian: a historical and literary study.* New York: Oxford University Press, 2005.

BARRANCO, *Pablo Cervera.* "Introducción". In: AMBROSIO, Explicación del Símbolo, Los Sacramentos, Los Misterios. Trad.: Pablo Cervera Barranco. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2005.

BRANDÃO, *Ricardo Evangelista e Costa, Marcos Roberto Nunes. "Naturezas funções, paixões e ações da alma e do corpo segundo Santo Agostinho". In:* ÁGORA FILOSÓFICA. Recife: PUC-Pernambuco, Ano 9, nº 2, jul./dez. 2009

BAYCER, Ivan Jr. *AVGVSTINVS HIPONENSIS, VIR CHRISTIANUS, DICENDI PERITUS: Análise das influências clássicas na proposta de formação oratória agostiniana*. In CODEX, vol 2, n° 2, 2010 - http://www.letras.ufrj.br/proaera/revistas/index.php/codex/article/view/73/baycer_jr

BLASQUEZ, Fernandez. *La pena de muerte según San Agostín*, Madrid, s/Ed, 1977

BRÉHIER, Émile. *La filosofia de Plotino.* Trad.: Lúcia Piossek Prebisch. Buenos Aires: Editoral Sudamericana, 1953

BRISSON, J.-P., *Autonomisme et christianisme dans, l´África romaine de Septime Sévère à l´invasion vandale,* Paris: E. De Boccard, 1958.

BROWN, Peter. *Ascensão do Cristianismo no Ocidente, Lisboa: Editora Presença, 1999.*

_____. *Authority and Sacred: aspects of the Christianisation of the Roman world*, Great Britain, Cambridge University Press, 1997.

_____. *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*.Tradução por António Gonçalves Mattoso. Lisboa: Editorial Verbo,1972.

_____. *Religious Dissent in the Later Roman Empire : the case of North Africa, History* XLVI1.

_____. *Santo Agostinho, uma bibliografia*, trad: Vera Ribeiro, 3º edição, Rio de Janeiro, ed. Record, 2005.

_____. *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres: Thames and Hudson, 1971.

BUONAIUTI, Ernesto. *Il Cristianesimo nell´Africa Romana. Bari:* Laterza, 1928. Formen mittelalterlinchen Haeresie. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.

BURNS, J. H..*Histoire de la pensée politique médiévale (350-1450)*, Paris, 1987.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Violência e "Terrorismo": Circunceliões na África Romana. In*: *Boletim do CPA*, Campinas, n.11, 2001.

CAMERON, A.*Cristianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*, Berkeley: University of California Press, 1991.

CANER, David. Wandering Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Berkeley: California University, 2002.

CARRIÉ,Jean- Michel "Elitismo cultural e 'democratização da cultura' no Império Romano Tardio". Trad.: Deivid Valério Gaia. História [online]. 2010. Vol. 29, n.1, pp. 456-474. ISSN 1980-4369. http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000100027).

CLARK E. A. *Reading Renunciation: Ascetism and Scripture in the Early Christianity*, Prisceton: Princeton University Press, 1999.

DANIÉLOU, Jean e MARROU, Henri. *Dos primórdios a São Gregório Magno*. Tradução por Dom Paulo Evaristo Arns, OFM. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1966.

DAWSON, C. *A formação da Europa.* Braga: Livraria Cruz, 1972.

_____. *Historia de la Cultura Cristiana* , México, Fondo de Cultura Economica, 2001.

DROHNER, Hubertus R.. *Manual de Patrologia* (trad: Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira), Petrópolis, Editora Vozes, 2003.

DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz von. *O papa e o concilio*, São Paulo, Livraria Acadêmica Saraiva & CIA, 1930.

E. LAMIRANDE. *Church, State and Toleration, An Intriguing Cange of Mind in Agustine*, Villanona, s/l, ls/ed, 1975.

_____. *Nord-Africans em quéte de leur passe*. Coups d'oeil sur la periode romaine et chrétienne in Révue de l'Université d'Ottawa, s/l, s/ed, 1976.

ESBOÜÉ, Bernard. *História dos Dogmas.* Trad.: Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

FANTHAM, Elaine. *"Ciceronian Conciliare and Aristotelian Ethos"*, in Phoenix, Vol. 27, No. 3, 1997.

FIGUINHA, Matheus Coutinho. *Servo de Deus: monastícismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*, São Paulo, Annablume, 2009.

FILORAMO, Giovanni e RODA, Sergio. *Cristianismo e Sociedade Antiga*, São Paulo, Paulus, 1997.

FRANGIOOTTI, Roque. *História das Heresias (séc. I-VII) – Conflitos ideológicos dentro do cristianismo.* São Paulo: Paulus, 1995.

FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. *O Donatismo e os Circunceliões na obra de Santo Agostinho*, São Paulo, USP, 1976.

FREND, W. H. C.. *The Donatist Church: a Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford: Clarendon Press. 1971.

_____. *The Rise of Christianity*, Filadéfia: Frotress Press, 1984.

_____. *The Early Church*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

GADDIS, M. *There is no crime for those who have Christ.* Berkley: UCP, 2005.

GALVÃO SOBRINHO, C. R., The Rise of the Christian Bishop: Doutrine and Power in the

Later Roman Empire, A. D. 318-380, Tede de Doutorado: Yale University, 1999 .

GEORGER, Alphonse. *"La Antigua Iglesia del África del Norte"* in El cristianismo en el norte de África. Org: Teissier, Henri; Lourido Díaz, Ramón. Madrid: Editoral Mapfre, 1993.

GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano,* Ed. abreviada, São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

_____. The history of the decline and fall of Roman Empire. Volume the second. Reprint of the 1781 edition. London: Routledge/ Thoemmes Press, 1997.

GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho, trad: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006.

_____. *A Filosofia na Idade Média*, São Paulo, Editora Martins Fontes, 1995.

GONÇALVES, José Mario. Religião e Violência na Africa Romana: Agostinho e os Donatistas, TESE (Mestrado em História) Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

GLOVER, T. R. "Introduction". In: *Tertullian*. London: William Heinemann LTD., 1984

GREGOROVIUS, Ferdinand. *Rome and Medieval Culture,* Chicago, The Universaty of Chicago, 1971.

GUÉRIN, Charles. L´ elaboration de la notion rhétorique de persona au I siècle av. J.-C.: Antecedents grecs et enjeux cicéroniens. Tese. (Doutorado em Letras Clássicas) Université Paris XII – Val de Marne. Paris. 2006

GUERRAS, M. S.. *Romanismo, Germanismo, Cristianismo no Século V-VI*, Rio de Janeiro, 1992.

GUIGNEBERT, Charles. *El Cristitianismo antiguo*, México, ed. Fondo de Cultura Economica, 1988.

HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu tempo*, trad: Álvaro Cunha, São Paulo, ed. Paulinas, 1989.

HANSALL, Albert W. *L'art de convraincre: le récit pragmatique. Rhétorique, idéologie, propagande*. Toronto, Paratexte, 1988.

HANSON, Paul D. (1983). *Apocalíptica na Antigo Testamento: Um Reexame***.** In: Apocalipsismo. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983.

HEFELE-LECLER C Q. *Historie dês Conciles d`après lês documents originaux*, Paris, 1915.

JOHSON, Paul. *O Livro de Ouro dos Papas*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2003.

JONES, A. H. M. *The later roman Empire*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992. vol. 2.

_____. *Constantine and The Conversion Of Europe*, Toronto: University of Toronto Press, 1994.

KENNEDY, George A. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition*. From Ancient to Modern Times. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

KLEIN, Carlos Jeremias. *Batismo e Rebatismo nas diversas tradições cristãs*, São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

LANE FOX, R. *Pagans and Christians*, Nova York: Alfred A. Knopf, Inc., 1986.

LANGA, Pedro. *"História Del donatismo" In Obras Completas de San Agustín XXXII – Escritos Antidonatistas (1º), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madri, ed: Editora Católica, 1988.*

LANGONE, Hugo. De Magistro: dos signos à transcendência. In: Revista De Estudos De Teologia E Ciências Da Religião – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p. 268-277, jan./mar. 2012 – ISSN: 2175-5841.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*, São Paulo, Ed. EDUSP, 2005.

LEAL, Jerónimo. “Introducción”. In: TERTULIANO. *El testimonio del alma*. Trad.: Jerónimo Leal. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

LOT, Ferdinand. *O fim do mundo antigo e o princípio da idade média*, Lisboa, 1985.

MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire, A. D. 100-400*, New Haven, Yale University Press, 1984.

_____. “The Preacher`s Audience (A.D. 350-400)”, JTS 40 ,1989.

MAGALHÃES, Antônio C. M. *Violência símbolo e religião. Relação entre monoteísmo e violência. Estudos da Religião*. São Paulo n. 32, p 12-21, jan/jun. 2007.

MANDOUZE, André. *Lê donatisme represente-t-il la résistance à Rome de l’Afrique tardive?*, Madrid, 1974.

MARKUS, R. A. The End of Ancient Cristianity, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou antiquité tardive?,* Éditions du Seuil, s/l, 1977.

_____. *Dos primórdios a São Gregório Magno*, Petrópolis, ed. Vozes, 1984.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*, São Paulo: Hedra, 2005.

MORAES, Dax. “*Tradição e Transformação: a Torah como fundamento do mundo em Fílon de Alexandria”. In:* Revista Eletrônica Μετανόια. São João del-Rei: *UFSJ*, nº 6, p. 7-24, 2004. URL: <http://www.ufsj.edu.br/publicações/metanóia>

MORESCHINI, Claudio. História da Filosofia Patrística. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: edições Loyola, 2008

MULAGO V. Simbolismo religioso africano: estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano, Madri, BAC, 1979.

NOVAES, Moacyr. A legitimação da razão: linguagem e vontade na filosofia agostiniana. Tese (livre docência). FFLCH-USP. 2011. pp. 28-30.

OLIVEIRA, J. C. Magalhães de. *Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África Romana, do século IV ao século V*, Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2001.

OLIVEIRA, Maria Eduarda Martins de. A fraternidade entre alma do mundo e almas individuais na filosofia de Plotino. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 2010

ORTIZ DE URBINA, S. J. *Nicea y Constantinopla*, Vitória, Editorial Eset, 1969.

PIERINI, Franco. *A Idade Antiga*, trad: José Maria de Almeida, São Paulo, ed. Paulus, 1998.

PERELMAN, CH. e OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la Argumentación.* Trad.: Julia Sevilla Muños. Madrid: Editorial Gregos, 1989, p. 452.

PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2005. – (Coleção Justiça e Direito).

PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma: história de um infanticídio,* trad: Federico Carotti, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *Idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*, São Paulo, edições Loyola. 1984.

_____. "A Civitas política de Agostinho", in *O reino e Sacerdócio*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1995.

RAPP, C. *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition.* Berkeley: University of California Press, 2005.

RIBEIRO, Daniel Valle. *O Império Cristão e o Nascimento da Europa*,Varia Historia 15, mar/1996.

_____. "A Igreja nascente em face do Estado Romano", in *O Reino e o Sacerdócio*, (org) SOUZA, José Antonio de C. R. de, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995.

_____. "Leão I: A Cátedra de Pedro e o primado de Roma", in *O Reino e o Sacerdócio*. (org) SOUZA, José Antonio de C. R. de, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995.

_____. "Sacralização do poder temporal", in *O Reino e o Sacerdócio*, (org) SOUZA, José Antonio de C. R. de, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995.

RIBEIRO, João Jr. *Pequenas história das heresias*, Campinas, São Paulo, ed. Papires, 1989.

ROBINSON, Thomas M. As origens da Alma. Trad.: Alaya Dullius, Jonatas R. Alves, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes, Maria Belchior; org.: Gabriele Cornelli. São Paulo: Annablume, 2010.

ROSATO, Philip J. Introdução à Teologia dos Sacramentos. Trad.: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SARTORELLI, Elaine Cristine. *Estratégia de Construção e Legitimação do Ethos na causa veritatis: Miguel Servet e as Polêmicas Religiosas do Século XVI*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo. São Paulo. 2005.

SILVA, Alexandre Marques. *A imagem por trás do mito: estratégias discursivas e construção do ethos no discurso populista de Getúlio Vargas*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP. São Paulo. 2010.

SILVA, Gilvan Ventura da. *O fim do mundo antigo: uma discussão historiográfica.* In "Revista Mirabilia 1" - http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/ofim.html ISSN 1676-5818, 2000. acessado em 01/02/2012.

SHAW, Brent D. *"African Christianity: Disputes, Definitions and Donatist"*, *In Orthodoxy and Heresy in Religius Movements: Discipline and Dissent*, ed. M. R, Greenshields e T. A. Lewinston/Queenton/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1992.

_____. *Bad Boys: Circumcellions and Fictive Violence in Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/shaw/020603.pdf, acessado em 01/02/2012.

_____. *Sacred violence : African Christians and sectarian hatred in the age of Augustin*e. New York : Cambridge University Press, 2011.

SOUZA, Flávio Viera de. *O De Pallio e a romanidade de Tertuliano*. Tese (Doutorado em História Antiga), Universidade de São Paulo. São Paulo, 1976.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *"O pensamento gelasiano a respeito das relações entre Igreja e Império Romano-Cristão"*, in *O reino e Sacerdócio*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

STEAD, Christopher. *A filosofia na antiguidade cristã.* Tradução de Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999.

STERK, A. *Renouncing the World Yet Leading The Church. The Monk- Bishop in Late Antiquity*, Cambrige, Havard University Press, 2004.

SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro*, trad: Adalgisa Campos da Silva, Rio de Janeiro, ed. Objetiva, 2001.

TILLEY, M. A. *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*, Minneapolis, Fortress, 1997.

ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político em la Edad Media*, Madrid, 1983.

_____. *Princípios de Gobierno y Política em la Edad Media*, Madrid, 1985.

VANZAGO, Luca. Breve História da Alma. Trad.: Fernando Soares Moreira. São Paulo: edições Loyola, 2012.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.

VICASTILLO, Salvador. "Tradução, introdução, texto crítico e notas". In: TERTULIANO,

Q. S. Fl. "Prescripciones" contra todas las herejías. Introdução, texto crítico, tradução e notas por Salvador Vicastillo. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001.

VIELHAUER, Philipp. História da Literatura Cristã Primitiva. Trad.: Ilson Kayser. Santo André: Editora Acadêmica Cristã, 2005.

ZUMKELLER, A. *Augustine`s Ideal of the Religious Life* (trad: E. Colledge), Nova York: Fordham University Press, 1986.

WILLIS, G. G. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. Eugene: Wipf and Stock, 2005.