

Santo Agostinho

por Bengt Hägglund

Considerações gerais

O nome de Agostinho ocupa lugar de destaque não só na história do dogma, mas também na história geral da cultura. Além da teologia, os campos da filosofia, literatura, governo eclesiástico e jurisprudência também foram influenciados por seus escritos.

Melhor que qualquer outro pai latino, Agostinho sintetizou a cultura da antigüidade e fundiu essa herança com a teologia cristã. Realizou, portanto, uma síntese entre a herança filosófica da antigüidade e o cristianismo, mas também contribuiu com algo de novo e original de sua própria personalidade. Ao mesmo tempo em que estava profundamente enraizado na antigüidade e na tradição cristã, exerceu também um impacto criador tanto sobre a teologia como sobre a filosofia. Representava uma cultura que estava no ocaso – a romana – mas ao mesmo tempo suas idéias serviram de base para a época que estava surgindo. Nos séculos seguintes, os teólogos continuaram a enfrentar os problemas que Agostinho propusera, a cultivar suas idéias, ou a usar suas obras como fontes de referência. Nos pensamentos de Agostinho de Hipona encontram suas raízes as tendências da escolástica bem como as dos místicos, as da política eclesiástica papal e ainda as de reforma da Idade Média.

A primeira coisa a fazer a esta altura é tentar entender o conceito básico de cristianismo de Agostinho, juntamente com seu significado para o desenvolvimento da história do dogma.

A posição teológica de Agostinho enquadra-se na igreja antiga, a qual ele completou, ao menos no que se refere à sua parte ocidental. Reuniu e articulou a tradição cristã. Mas, ao mesmo tempo, contribuiu com algo de novo.

Do ponto de vista filosófico, Agostinho era neo-platônico. Essa escola de pensamento exerceu influência decisiva sobre ele, e nunca ele deixou de apresentar suas doutrinas cristãs em categorias derivadas dela. Relacionou o cristianismo com as idéias de seu próprio tempo, que em grande parte eram afetadas pelo neo-platonismo. Do ponto de vista formal, a teologia de Agostinho é uma síntese de formas de pensamentos cristãos e neo-platônicos, e o conceito básico que caracteriza sua teologia leva impressa a marca dessa síntese.

Agostinho era homem do Ocidente, e as facetas mais proeminentes de sua teologia são as que se encontram no centro da teologia ocidental. O

problema da igreja bem como as questões antropológicas, por exemplo, foram respondidas por Agostinho de maneira tal que se tornaram básicas para o pensamento teológico nos séculos seguintes – e isso acontecia mesmo quando a posição de Agostinho não era inteiramente aceita.

Há quatro elementos diferentes na teologia de Agostinho que são de interesse particular neste contexto. São: seu conceito básico de cristianismo (neo-platonismo e cristianismo), sua doutrina da Trindade (melhor exemplificada no posterior Credo de Atanásio), sua doutrina da igreja (desenvolvida em seu conflito com o donatismo), e sua doutrina de pecado e graça (desenvolvida em seu conflito com Pelágio).

Desenvolvimento pessoal de Agostinho

Para se compreender a teologia de Agostinho, é importante saber algo a respeito de sua vida e seu desenvolvimento interno, que influenciou a formação de sua teologia. A melhor fonte de informações é seu conhecido livro Confissões, escrito por volta do ano 400.

Agostinho nasceu em Tagaste, na Numídia, em 354. Seu pai era pagão, mas sua mãe era cristã, de modo que chegou a conhecer o cristianismo já muito cedo. Foi enviado a Cartago em 371 para estudar. Enquanto ali vivia, levava uma existência completamente mundana até ler o Hortênsio de Cícero, que criou nele o amor à filosofia. O desejo de encontrar a verdade substituiu o desejo de obter riqueza e fama. Anos mais tarde reconheceu esta mudança de pensamento como um passo em direção ao cristianismo. “Ó verdade, verdade, quão ardentemente minha alma ansiou por ti nessa época!” Desde o início parecia até certo ponto claro a Agostinho que a verdade não poderia ser alcançada a não ser em Cristo. O que o impedia de crer era a linguagem não filosófica e (como ele considerava) bárbara da Bíblia. Também não conseguia submeter-se à autoridade da Bíblia, o que exige fé.

Pouco tempo depois do incidente acima mencionado, Agostinho uniu-se aos maniqueus, seita que tinha bom número de adeptos na África. Esse grupo, fundado por Mani, um persa, no terceiro século, tinha muito em comum com o gnosticismo. Mas seu dualismo era ainda mais radical; não era simplesmente dualismo entre Deus e o mundo, mas acima de tudo entre Deus e o mundo, mas acima de tudo entre Deus e o mal. Os maniqueus consideravam o mal como princípio independente ao lado de Deus, poder que limitava o domínio de Deus e contra o qual Deus combatia. Seu sistema de salvação lembra o plano gnóstico, e este, em geral, fornecia ao maniqueísmo uma explicação ampla e especulativa do mundo. O maniqueísmo também se caracterizava por seu código de ética ascético, que freqüentemente chegava ao oposto – ao libertinismo – entre seus membros. Agostinho foi atraído ao maniqueísmo por sua explicação racional do mundo, bem como pelo seu código ascético, que temporariamente ofereceu uma solução a seus problemas. Mas o cará-

ter fraudulento da posição maniquéia se lhe tornou cada vez mais evidente, e depois de 9 anos abandonou suas fileiras.

No mesmo ano, 383, Agostinho atravessou o mar, indo até a Itália. Viveu em Milão, onde entrou em contato com o famoso teólogo e prelado Ambrósio, que exerceu influência decisiva sobre ele. Ambrósio representava a posição teológica ocidental, mas também ficara profundamente impressionado com a teologia do Oriente, bem como com a filosofia grega. Entre outras coisas, apropriara-se do método alegórico de interpretação de Filo e Orígenes. Esse método chegou a ter grande significado para Agostinho, uma vez que lhe permitiu pôr de lado algumas passagens da Escritura que considerava inaceitáveis. Em suas pregações, Ambrósio salientava com vigor o conceito paulino de justificação através do perdão dos pecados, e também isto foi de grande importância para Agostinho.

Primeiramente, no entanto, Agostinho dirigiu-se ao neo-platonismo. Foi em grande parte esta escola de pensamento que o afastou do maniqueísmo. O conceito neo-platônico de Deus era diametralmente oposto ao conceito maniqueu. Aquele concebia Deus como o bem absoluto, imutável, situado acima de toda mudança, a fonte de tudo o que existe. Tal concepção era incompatível com a idéia que o mal é princípio independente, e com a suposição que Deus combatia o mal e era, portanto mutável, exposto às modificações existenciais. O mal não pode ser algo independente, princípio criador e eficiente. No contexto neo-platônico se percebe claramente na seguinte passagem de suas Confissões: “Mas, tendo então lido aqueles livros dos platonistas, e neles tendo aprendido a procurar a verdade incorpórea, descobri tuas coisas invisíveis, entendi pelas coisas criadas... Então certifiquei-me que existes, que és infinito... e que verdadeiramente és aquele que é sempre o mesmo, sem variação em qualquer parte e sem movimento; e que todas as outras coisas procedem de ti, neste terreno seguro apenas, é que existem... E, posteriormente, quando meu espírito foi conquistado por tua Bíblia... aprendi a distinguir entre presunção e confissão – entre os que vêm aonde devem ir, mas não vão, e o caminho que conduz não apenas a visão mas também à morada na terra abençoada” (VII, 20).

Mas apesar disso, foi uma passagem da Carta de Paulo aos Romanos que destruiu os últimos vestígios de resistência e facilitou a conversação de Agostinho ao cristianismo. Estas foram as palavras decisivas: “Andemos dignamente, como em pleno dia, não em orgias e bebedices, não em impudicícias e dissoluções, nem em contendas e ciúmes; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo, e nada disponhais para a carne, no tocante às suas concupiscências” (13.13-14).

Estas palavras levaram Agostinho a abandonar sua vida mundana; e dirigiram seus desejos ao transcendental, não para vantagem temporal, mas a fim de melhor compreender e contemplar a Deus. Sua vontade fora abatida, mas restaurara-se novamente de modo definitivo.

A conversão de Agostinho significou mais do que abandonar sua ambição de se tornar um retórico famoso. Anteriormente fora escravo de desejos mundanos, mas isto agora passara, e seus pensamentos se voltaram a coisas espirituais. Ao mesmo tempo, submeteu-se aos ensinamentos e à autoridade da igreja. Foi a fé em Cristo que tornou o transcendental realidade viva para Agostinho.

Depois de sua conversão, Agostinho e mais alguns cristãos fiéis se retiraram a um lugar denominado Cassiciaco, fora de Milão, e depois de algum tempo foi batizado nesta cidade, em 387. No ano seguinte voltou a Cartago. Durante a viagem, sua mãe faleceu – o que o afetou por longo tempo.

Depois de viver em Cartago por alguns anos, Agostinho foi eleito presbítero na igreja de Hipona. Mais tarde ficou bispo da mesma cidade (395). E aí permaneceu até sua morte ocorrida quando os vândalos invadiram a região e sitiavam Hipona em 430.

Muitas são as interpretações feitas quanto ao significado da conversão de Agostinho. Vários pesquisadores protestantes, inclusive Harnack, afirmaram que sua conversão não significou ruptura com sua posição anterior. Julgam que continuou platonista mesmo depois de sua conversão. Obras escritas depois de sua conversão, como os Solilóquios, são citadas como prova. Com base neste livro (escrito em Cassiciaco), o significado da conversão foi diminuído – o que é bem o contrário do que o próprio Agostinho diz dessa experiência. Pesquisadores católicos apóiam a reivindicação feita nas Confissões e consideram a conversão como mudança genuína, em consequência da qual Agostinho chegou a alcançar a fé cristã e a se submeter aos ensinamentos da igreja. Como resultado das investigações de Nørregaard e Holl, esta última interpretação é hoje, em geral, aceita. Holl demonstrou que os estudos filosóficos de Agostinho, que ele naturalmente continuou após sua conversão, receberam enfoque diferente.

O conceito básico de cristianismo de Agostinho

Nas Confissões Agostinho descreve sua peregrinação à fé cristã. Conta como perambulou, cegamente, nas trilhas do erro. Durante todo esse tempo, no entanto, estava sob influência dos poderes da graça foi atraído cada vez mais pelo amor à verdade, até que, afinal, através de sua conversão, este amor tornou-se permanente e seus desejos se voltaram à realidade espiritual. Antes disso, apenas fora capaz de vislumbrar a verdade de longe, e seu amor a ela era por demais evanescente para capacitá-lo a dominar seu amor pelo mundo. A natureza caleidoscópica dos interesses seculares o mantinha cativo e exercia influência decisiva sobre seus desejos. Não conheceu a paz até chegar a ter fé em Cristo, até submeter-se à verdade escriturística. Somente então encontrou aquilo que em vão buscara tateando. Essa foi a experiência que Agosti-

nho resumiu nas conhecidas palavras: “Tu nos fizeste para ti, e nossos corações estão inquietos, até encontrarem descanso em ti” (*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*. Confissões I, 1).

Como já vimos, Agostinho submeteu-se à autoridade de igreja e aceitou os ensinamentos da Escritura depois de sua conversão. Seu batismo e a escolha da nova maneira de viver dão testemunho da natureza decisiva dessa modificação. Em seus escritos, entretanto, podemos ver certa continuidade; o que escreveu depois de sua conversão relaciona-se, até certo ponto, com o que escrevera antes dela. (os Solilóquios, por exemplo) são obviamente influenciados pelo neo-platonismo. À medida que o tempo corria, voltou-se cada vez mais à tradição cristã, mas nunca rompeu completamente com o neo-platonismo (como fez, por exemplo, com o maniqueísmo). Em sua opinião, o cristianismo e o neo-platonismo não se excluía mutuamente. Acreditava que, em vez disso, idéias neo-platônicas o capacitaram a encontrar o cristianismo e a entender suas implicações mais profundas. Como resultado, os fundamentos de sua posição teológica foram sempre, ao menos em parte, determinados por pressupostos neo-platônicos.

Todavia, a atitude básica de Agostinho face à especulação filosófica modificou-se depois de sua conversão. Antes dela, a filosofia tinha oferecido a Agostinho a possibilidade de encontrar a verdade por meios racionais, através do uso da especulação. Depois de converter-se, Agostinho entendeu a relação entre teologia e filosofia de acordo com a seguinte fórmula: “Creio para que possa compreender” (*Credo ut intelligam*). A submissão à autoridade ocupava agora o primeiro lugar em sua vida. Não mais julgava ser a especulação filosófica o caminho que conduzia ao alvo. Acreditava agora que só pela fé se podia chegar a conhecer verdadeiramente a Deus, aceitando a verdade revelada. Não concluía com isso, entretanto, que a possibilidade de considerar a fé em termos racionais ficava excluída; julgava que a verdade da fé também podia ser alvo de compreensão, pelo menos até certo ponto. Mas o pensamento filosófico não mais ocupava o lugar de honra na vida de Agostinho; este fora substituído pela fé e pela submissão à autoridade da Escritura.

Para Agostinho, o pensamento lógico, embora se baseasse na fé (o *intelligere*) e se relacionasse com a submissão aos ensinamentos da igreja, tomava a forma de síntese entre cristianismo e neo-platonismo. Em sua opinião, estes dois estavam em harmonia um com o outro; não se excluía mutuamente. Isto não quer dizer que Agostinho considerava o neo-platonismo uma religião situada no mesmo nível do cristianismo. Bem pelo contrário, julgava ser este a única fonte da verdade. Mas a relação entre ambos, em sua opinião, era que apenas o cristianismo podia fornecer as respostas corretas às questões propostas pelo neo-platonismo ou a filosofia em geral. Os filósofos buscam a verdade, mas não podem encontrá-la. Reconhecem o alvo, mas não conhecem o caminho que a ele conduz. Desta maneira, quando o cristianismo responde às profun-

das questões levantadas pela filosofia (as únicas respostas válidas que podem ser encontradas), situa-se numa relação ambivalente com a filosofia. De um lado, a atitude da fé revela a falsidade da filosofia, demonstrando quão vazia ela é, bem como traz à luz sua incapacidade de satisfazer os anseios mais profundos do homem. Do outro lado, o cristianismo aceita as questões levantadas pela filosofia, e desta maneira reconhece a atitude básica face à vida que é característica da filosofia. De outro lado, apresenta o cristianismo em categorias implícitas nos pressupostos filosóficos que aceitava. Agostinho criou uma síntese que incluía tanto elementos cristãos como neo-platônicos em interação mútua. Estas linhas de pensamento podem ser isoladas e diferenciadas uma da outra, mas na mente de Agostinho formaram um ponto de vista unitário, simultaneamente cristão e neo-platônico.

O neo-platonismo ensinava que a tendência mais elementar encontrada no homem é sua busca da felicidade, e é esta idéia, acima de tudo, que constitui o elo de ligação entre Agostinho e este sistema de pensamento. Em sua opinião, o pressuposto básico de todo esforço humano se encontra na concentração do homem sobre um objeto que lhe promete trazer certos benefícios. “Certamente todos desejamos viver felizes” (*De moribus ecclesiae catholicae*, I, 3, 4).

Além disso, Agostinho desejava provar que essa concentração da vontade humana não se limita simplesmente a alvos fortuitos e temporais. O que o homem deseja acima de todas as coisas é o bem supremo (*summum bonum*), e mesmo que possa aplacar seus desejos de obter vantagens temporais, isto não o satisfará inteiramente. Revela-o o fato que o homem constantemente dirige sua atenção a novos alvos. Não se satisfaz com o que é apenas parcialmente bom, que oferece valores de qualidade inferior. O que corresponde plenamente ao destino humano, e aquilo a que se dirigem suas aspirações mais profundas deve ser o bem supremo, algo de valor absoluto, não qualificado por qualquer coisa superior. Agostinho também acreditava que se o homem busca certo nível de realização e o alcança, seu desejo não se aquietará, pois sempre viverá no temor de perder o que obteve. Pois o bem que alcança é mutável e perecível. Apenas o que é permanente e imutavelmente bom pode satisfazer o coração do homem. E é apenas Deus que é este *summum et incommutabile bonum*. Em vista disso, há em todos os homens um desejo natural por Deus, o bem supremo. Esse desejo se expressa mesmo em forma pervertidas de amor. “Deus, que é amado por tudo que é capaz de amar, consciente ou inconscientemente” (Solilóquios, I, 1, 2).

Há um eudemonismo em Agostinho, mas não é o eudemonismo filosófico que afirma que a satisfação do desejo ou a realização do prazer próprio é o alvo mais elevado. Conforme Agostinho, o alvo mais elevado é união com o bem supremo, como algo transcendente, não encontrando na esfera humana. “Para mim o bem é estar unido a Deus” (Sermão 156, 7). A visão de Deus é o objetivo supremo. Quando todos os poderes do espírito estão dirigidos a Deus e à eternidade, é então que a mente

está corretamente inclinada, e a alma pode experimentar paz e clareza. Esta espécie de amor é o mandamento mais elevado, que abrange todos os outros. “Ama, e faz o que quiseres” (*Dilige, et quod vis, fac. In epistolam Joannis, VII, 8*).

Agostinho distinguia entre o amor ao bem supremo, *caritas*, e o amor ao mundo – a saber, o desejo que busca o bem nas coisas temporais. Este foi denominado *cupiditas*. Os dois relacionam-se um com o outro como bem e mal. *Caritas* é a única forma verdadeira de amor; *cupiditas* é forma falsa, pervertida. Pode-se dizer, pois, que o poder de desejar é em si, sensual e variável. Quando ocorre a conversão, esse desejar é substituído; o cristão é dirigido ao celestial e eterno. Sua vida é transformada pelo fato que seu amor a Deus foi despertado, e este amor gradualmente subjuga seu amor pelo mundo.

Agostinho considerava o amor (*amor*) especialmente aquilo que coincide com a vontade interna do homem. Este podia dirigir-se para cima, em direção a Deus e ao eterno (*ascendit*), ou para baixo (*descendit*) em direção ao que está sujeito à vontade – a criação, ao que é temporal. Aquele é *caritas*, este, *cupiditas*. O homem só pode atingir seu destino e chegar a conhecer a paz depois que seu amor foi totalmente dirigido a Deus. Em uma passagem Agostinho compara o amor (*amor*) a uma corrente de água que, ao invés de correr em direção à sarjeta, onde não pode fazer qualquer bem, deveria ser regada sobre o jardim para refrescar tudo o que nele existe. Tal como ele o entendia, o elemento de esforço é essencialmente o mesmo, tanto em *caritas* como em *cupiditas*. O amor que é prodigalizado em coisas do mundo deveria ser dirigido a Deus, pois ele é o bem supremo, o bem perene.

Poderia parecer, em vista disso, que o homem deveria romper sua relação com o mundo e dedicar-se exclusivamente ao que é eterno. Este, no entanto, não é o caso. Agostinho tinha em alta estima a vida de reclusão, e com alegria concebia a relação religiosa como comunhão íntima da alma com Deus – visão de Deus que é antecipação da bem-aventurança eterna. Mas Agostinho não desprezava a vida neste mundo. Apenas quando as coisas temporais ocupam o primeiro lugar no coração de um homem é que ele se torna objetável. A criação de Deus é boa, e o homem foi colocado nela para cuidar das dádivas que Deus colocou a nossa disposição. Mas, como então, se relaciona a posição do homem no mundo com sua comunhão com Deus? Agostinho respondeu esta pergunta fazendo distinção entre *uti* e *frui*, usar e deleitar-se em. Mesmo o que foi criado pode ser objeto de amor por si mesmo, mas o homem não deve aí encontrar seu alvo final. Estas coisas só deveriam ser usadas como meios a serviço da forma mais elevada de amor que repousa, incondicionalmente, no que é amado. Tal amor é absorção perpétua em Deus – *fruitio Dei*. A diferença entre *frui* e *uti* é a diferença entre amar por causa da coisa em si (*diligere propter se*) e amor por causa de outra coisa (*diligere propter aliud*).

A vida do homem pode ser comparada a uma jornada à terra natal. O alvo de suas peregrinações é apenas aquela terra que lhe proporciona verdadeira alegria. Em sua jornada precisa usar navios e carros para atingir seu alvo. Se procurasse alegria nos prazeres da viagem, aquilo que deveria ser meio teria assim se transformado em alvo. Da mesma forma, o mundo em que o cristão vive deve ser usado, mas não deve tornar-se o objeto da alegria. Aquele amor que usa as coisas do mundo, mas encontra sua verdadeira alegria apenas na pátria celestial, é *cari-tas*. Aquele amor que busca a satisfação no mundo, usando Deus como meio para alcançar prazer temporal, é *cupiditas*. “Os bons usam o modo para poderem encontrar seu prazer em Deus; os perversos, ao contrário, querem usar a Deus para que possam gozar o mundo” (A Cidade de Deus, XV, 7).

A distinção entre *uti* e *frui* constitui a base para um amplo sistema relativo à conduta do homem face a Deus e ao mundo. Considera-se ele ordenado segundo uma escala de valores em que tudo tem o lugar que merece, dependendo do próprio valor e de sua proximidade ou distância daquilo que é de valor absoluto. O amor deve-se ajustar a esta escala de valores, e assim torna-se *ordinata dilectio*. O amor bem ordenado é aquele que ama a Deus como ele merece, e ama o mundo apenas por causa de sua relação com o bem mais elevado, apenas porque é um meio de atingir o que tem valor supremo.

Agostinho, com isto, não nega, entretanto, que a criação também pode ser objeto de amor. Mas este amor deve ajustar-se segundo o valor da coisa em questão, que é determinado não pelo que faz por nós aqui mas pelo fato que aponta para cima para o bem supremo. Mesmo o amor próprio (*amor sui*) tem o seu lugar segundo Agostinho. Pois quando nos é dito: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”, isto sugere que o homem também deve amar a si mesmo. Agostinho introduziu esta idéia na doutrina da *dilectio ordinata*. Deve-se amar a própria vida de acordo com sua importância na escala de valores.

Mas o conceito de *amor sui* também significa outras coisas para Agostinho. Pode ser usado como sinônimo para amor em geral, uma vez que todo amor é basicamente *amor sui* – concentração sobre o próprio bem estar ou sobre o destino mais elevado. Foi neste sentido que Agostinho disse que amor próprio correto é amar a Deus e negar-se a si mesmo.

Mas *amor sui* também pode ser usado para designar uma espécie de falso amor próprio, em que o homem só busca o prazer próprio, e ama a si mesmo em lugar de a Deus. Tal amor é uma das facetas da *cupiditas* humana, e como tal se opõe à verdadeira forma do amor. Nos escritos de Agostinho, portanto, *amor sui* pode ser entendido de três maneiras diferentes: como amor próprio legítimo, “bem ordenado”; como concentração no destino mais elevado (neste sentido o termo é sinônimo de *amor Dei*); ou como falso amor próprio.

O contraste decisivo se encontra entre *caritas* e *cupiditas*. Como ser criado, o homem está obrigado a procurar seu bem fora de si mesmo. Em sua condição corrupta, busca-o no mundo, em coisas e prazeres temporais. Pecado é precisamente isto, que a concentração mais profunda da vontade humana se afasta de Deus em direção ao mundo, de modo que o homem ama a criação ao invés de ao Criador. A mudança que ocorre na conversão é que *cupiditas*, o amor impróprio ao mundo, é transformado em *caritas*. Tal homem está saturado com o amor de Deus.

O homem é incapaz de produzir essa transformação por si mesmo. Seus desejos por bens temporais o mantêm cativo. Se o amor a Deus deve ser despertado nele, isto deve vir de fora como dádiva. Deve ser “infundido” nele (*infusio caritas*), expressão que Agostinho derivou de Romanos 5.5: “O amor de Deus é derramado em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi outorgado”. O homem só pode dominar seu amor pelo mundo depois que o amor de Deus lhe foi dado.

Entendia Agostinho essa infusão de amor em sentido físico, como a concepção de um poder? Ele foi interpretado desta maneira, especialmente para escola liberal de teologia, que em geral procede com base na antítese físico-ética. Mas esta conclusão não está correta. A graça e o amor são derramados para dentro da vida do homem, mas isto é feito pelo Espírito Santo, não acontece de qualquer modo mágico. Realmente, pode-se dizer que a *caritas*, que é outorgada ao homem, e mediante sua presença o homem fica repleto daquele amor que o capacita a triunfar sobre os maus desejos.

Na teologia católica romana posterior esta graça infusa é concebida como poder interno, conferido por meio dos sacramentos. Como resultado, considera-se isto freqüentemente como ocorrência mágica, sobrenatural. Mas não se pode dizer que a maneira pessoal, ética de considerar as coisas está ausente nos escritos de Agostinho. A graça é considerada como verdadeiro poder transformador, e este poder é o próprio Deus, o Espírito que é dado mediante a fé em Cristo.

A encarnação foi necessária para a salvação. A cruz de Cristo nos diz que Deus humilhou-se até à morte por causa do homem. E é tão-somente isto que destrói o orgulho humano (*superbia*). O orgulho nos mantém cativos de nós mesmos, e esta é a causa de nossa miséria e infelicidade. Nada pode romper esses grilhões a não ser a humildade de Cristo, que nos dá o exemplo e o remédio para nossa *superbia*.

Agostinho reuniu duas linhas de pensamento numa síntese: a salvação resulta da ação divina, sua graça proveniente, e sua descida até nós na encarnação de Cristo; esta é uma de suas idéias fundamentais. A outra se caracteriza pela dialética *caritas-cupiditas*: a busca do bem supremo, que está oculto a todo homem. Esta busca é corrompida pelo amor impróprio ao mundo e ao próprio eu, e deve, como resultado, ser redirigida a seu alvo mais elevado e, desta maneira, encontrar satisfação no amor

cristão a Deus. Foi assim que Agostinho combinou um conceito basicamente neo-platônico (a doutrina do *eros*) com a doutrina cristã de salvação numa tentativa de trazer respostas às perguntas mais profundas do homem e, ao mesmo tempo, resumir o conteúdo do evangelho cristão.

Agostinho e o credo da trindade

No que tange à teologia oriental, os capadocianos chegaram a formular a doutrina da Trindade de modo mais ou menos definitivo. Desenvolvimento correspondente também ocorreu no Ocidente, em parte como resultado da influência da teologia oriental. Agostinho, mais que qualquer outro, deu forma definitiva à posição ocidental neste ponto, especialmente em seu livro *De Trinitate*. A teologia de Agostinho forneceu a base para a posição trinitária encontrada no Credo Atanasiano, o último dos três Credos Ecumênicos.

Os três capadocianos salientaram as três hipóteses em particular, e seu principal problema era, pois, referente à unidade da essência divina. Isto caracteriza o ponto de vista oriental, com seu conceito mais estático, abstrato de Deus. O problema, naturalmente era este: Como pode toda a essência divina encontrar-se em três existências distintas? Este problema fizera surgir a antiga teologia subordinacionista, e a contribuição dos capadocianos foi exatamente esta, que chegaram à posição de “uma substância” (como fizeram Atanásio e o Credo Niceno) e, ao mesmo tempo, enfaticamente proclamaram a distinção entre as três pessoas.

Agostinho, que representa o ponto de vista ocidental, desenvolveu sua posição trinária com base na única essência divina. O que tentou esclarecer foi que a unidade divina é constituída de tal modo que inclui as três pessoas, e que o caráter “trino” de Deus está implícito nesta unidade. Descreveu a triunidade como relação inteiramente necessária entre as três facetas da única essência divina. Isto, para Agostinho, era mistério inefável, que o homem nesta vida jamais pode compreender inteiramente, muito menos descrever em termos conceptuais.

Mas Agostinho empregou analogias tomadas de realidades humanas num esforço para demonstrar a relação correspondente de três com um, na mesma entidade. Certos fenômenos humanos, em especial a estrutura da alma humana, foram usados para simbolizar (embora muito imperfeitamente) a realidade intertrinária. Assim, Agostinho dizia, por exemplo, que o amor implica na relação daquele que ama com o objeto do amor. Isto sugere uma relação entre os três seguintes: aquele que ama (*amans*), o que é amado (*quod amatur*), e o próprio amor (amor). Relação correspondente encontra-se na divindade entre Pai, Filho e Espírito. O que é peculiar a esta relação é que tanto sujeito como objeto estão dentro da mesma essência indivisível. O Pai gera o Filho, o Pai

ama o Filho, etc. De acordo com Agostinho, há algo análogo a isto na vida espiritual do homem. A própria ação de observar envolve três elementos que estão necessariamente relacionados entre si: há o objeto observado (*res*), a própria visão (*visio*) e a intenção da vontade (*intentio voluntatis*). A mesma relação se diz existir entre pensamento, intelecto e vontade no ato de conhecer. O conteúdo do pensamento está presente, de alguma forma pela habilidade intelectual da pessoa, que se volta para o objeto pelo poder da vontade (*memoria – interna visio – voluntas*). A vida da alma também compreende uma “triade”: memória, inteligência e vontade. E aqui podemos ver a mesma unidade entre sujeito e objeto que Agostinho encontrou dentro das relações intertrinitárias. A alma está ciente de si, possui conhecimento de si, e ama a si; em outras palavras, o objeto de sua atividade se encontra, em parte, dentro de si. É, simultaneamente, sujeito e objeto em ações autoconscientes e de amor a si mesma.

Agostinho não diz que estas analogias são perfeitas – que esclarecem todos os mistérios relacionados com o conceito trinitário. Em grande parte, sua apresentação foi desenvolvida na forma de especulações sobre a realidade intertrinária. Foi assim que surgiu nova etapa de desenvolvimento que ultrapassou a concepção “econômica” da Trindade que fora a forma original da doutrina dos “três em um”. Agostinho salienta, energicamente, a unidade do Ser Divino e tentou mostrar como a Trindade está implícita na unidade do Ser Divino e tentou mostrar como a Trindade está implícita na unidade e vice-versa. Esta convicção fundamental também se encontra no Credo Atanasiano que, na realidade, se baseia na teologia de Agostinho, embora, gradualmente, fosse revestido com a autoridade de Atanásio. Este credo é uma afirmação em forma de hino e, provavelmente, foi composto durante o quinto ou sexto século, de certo por algum discípulo de Agostinho. É bom sumário da doutrina da Trindade como foi formulada pela igreja antiga. O desenvolvimento do dogma cristão, como esboçado até esta altura, constitui a origem deste credo, que, em sentença breves e concisas, resume a posição da igreja alcançada durante as controvérsias trinitárias e cristológicas.

Este *Symbolum quicumque* (como é denominado, devido a suas palavras iniciais) apresenta, em sua primeira parte, uma interpretação da doutrina da Trindade: “E a fé católica é esta, que adoremos um único Deus na Trindade e a Trindade na Unidade; sem confundir as pessoas, nem dividir a substância”. A distinção entre as pessoas é ressaltada: “Pois uma é a pessoa do Pai, outra a do Filho e outra a do Espírito Santo”. Igualmente o é a unidade da essência divina: “Mas a divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo é uma só: a glória é igual, a majestade coeterna”. Todas as três pessoas participam da essência divina e suas qualidades “incriado” – “incomensurável” – “eterno”. E ainda assim não são três seres incriados, incomensuráveis e eternos; não há três Deuses; mas há um único Deus. Cada pessoa deve ser reconhecida como Deus e Senhor, mas isto não significa que há três Deuses ou três Senhores.

A fórmula seguinte descreve as relações existentes entre as pessoas “O Pai por ninguém foi feito, nem criado e nem gerado; O Filho provém apenas do Pai e não foi feito, nem criado, mas gerado; o Espírito Santo... procede do Pai e do Filho”.

A segunda parte do credo trata da cristologia.

A doutrina da igreja segundo Agostinho

Com respeito à doutrina da igreja, Agostinho continuou a desenvolver a tradição ocidental que se originara, acima de tudo, com Cipriano. Tem sido possível interpretar a posição de Agostinho de várias maneiras. Ilustra isto o fato que tanto o conceito hierárquico como as tendências anti-papais da Idade Média encontraram apoio na eclesiologia de Agostinho.

O que levou Agostinho a desenvolver seu conceito de igreja mais cuidadosamente foi a controvérsia donatista, que provocara divisões na igreja do Norte da África desde o final do terceiro século. Pode-se dizer que o donatismo foi o primeiro movimento de “igreja livre” de destaque. Algumas de suas idéias lembram Cipriano e Novaciano, bem como as tendências separatistas anteriores.

Este cisma, cujo nome vem de Donato, o Grande, bispo de Cartago (m. 332), principiou durante a perseguição de Diocleciano. Certas questões práticas relacionadas com a perseguição formaram a base das dificuldades. Por exemplo: cópias da Escritura poderiam ser entregues aos pagãos? O partido rigorista dizia não, que as Escrituras não deveriam ser entregues. Outros tinham pontos de vista mais brandos e diziam que tal procedimento não podia ser denominado traição. Mas quando esta última opinião foi introduzida numa eleição episcopal em Cartago, o grupo oposto arregimentou suas forças e elegeu seu próprio bispo. O cisma continuou a existir desde então, dividindo toda a igreja do Norte da África. A certa altura, mais da metade dos bispos dessa região pertencia ao partido donatista. Donato foi um dos bispos de Cartago que mantinha o ponto de vista mais rigoroso.

Originalmente esta controvérsia também incluía uma questão pessoal: certo bispo de Cartago fora consagrado por alguém que entregara Escrituras às autoridades romanas para serem destruídas durante um período de perseguição. O partido rigorista era de opinião que tal ato não era válido. Posteriormente a controvérsia ampliou-se, incluindo a questão do batismo válido, da santidade da igreja, etc. Os donatistas formaram seu próprio corpo eclesiástico, que diziam ser a única igreja verdadeira. Este grupo cresceu notavelmente na África do Norte, mas tão somente lá. Até mesmo Agostinho viu-se envolvido nesta controvérsia. Em vários escritos refutou as idéias donatistas, chegando ao ponto de dizer que o poder secular devia auxiliar na tarefa de forçar os donatistas

a voltarem à igreja. Houve debates com os donatistas em Cartago em 411, e desse momento em diante o movimento começou a diminuir em número e influência. Finalmente desapareceu por completo. Mas, atitude fundamentalmente idêntica à dos donatistas reaparece de tempos em tempos na história da igreja. Opiniões sectárias ou de igreja livre são geralmente baseadas em eclesiologia donatista. Por este motivo o conflito entre Agostinho e os donatistas se reveste de grande significado também do ponto de vista dos princípios envolvidos.

Os donatistas perpetuaram a antiga tradição pneumática: os únicos ocupantes legítimos de cargos são os que possuem os dons do Espírito. Assim como Cipriano, associam o cargo ao Espírito, e concluem que o cargo de bispo possui os dons do Espírito. Reconhecem como bispos verdadeiros apenas aqueles que demonstram, por suas vidas inatacáveis e seus dons, que são os portadores do Espírito. Esta posição, em si, não resulta, necessariamente, em cisma. Mas, posteriormente também se conclui que a atividade pastoral de um bispo indigno não é válida. Como resultado, os que foram ordenados por tal homem, não podiam ser verdadeiros bispos. Os que foram batizados por ocupante indigno de cargo eclesiástico, um herege, por exemplo, não foram batizados realmente, uma vez que tais pastores não possuem os dons do Espírito. O donatismo, portanto, representa uma posição que se convencionou chamar *theologia regentorum*: a influência espiritual (por exemplo) dos sacramentos julgava-se depender da santidade do clero oficiante (o oposto: *theologia irrogenitorum*).

A posição dos donatistas como manifesta nas questões práticas acima mencionadas relacionava-se com seu conceito de igreja. Concebiam a igreja como comunhão dos santos. E, uma vez que a igreja existente tolerava hipócritas e os que uma vez tinham apostatado, ou adotavam posição mais branda quanto à penitência, era necessário romper as ligações com esta igreja. Os donatistas insistiam que os que deixavam a igreja existente para filiar-se a sua própria organização tinham de ser rebatizados. Apenas a ordenação dada por bispos aprovados era considerada válida. Assim como Cipriano, os donatistas ressaltavam a importância do episcopado dotado do Espírito, mas visto também concordarem com Novácio, ao pensarem que a igreja é a comunhão dos santos puros, tornaram-se separatistas.

Um dos predecessores de Agostinho na luta contra o donatismo foi Optato de Mileve, a quem dedicou um de seus escritos polêmicos. Em vários escritos produzidos por volta do ano 400 (por exemplo: *De baptismo*). Agostinho apresentou suas idéias principais sobre a questão da igreja e dos sacramentos em oposição às doutrinas donatistas.

O problema principal dessa controvérsia relacionava-se com a validade do batismo e da ordenação. Como se viu acima, os donatistas insistiam em rebatizar os que se filiavam a sua igreja. Argumentavam, nesta conexão, que apenas aquele que era santo podia officiar um batismo válido

e eficaz; somente assim podiam os batizados ser santificados. Em oposição a isto, Agostinho sustentava que a igreja tinha de reconhecer como válido mesmo o batismo oficiado por um cismático. Pois o batismo é, em si mesmo, uma ação sagrada, e não depende da santidade daquele que o ministra. “Há grande diferença entre um apóstolo e um beberrão; mas não há diferença nenhuma entre um batismo cristão realizado por um apóstolo e um batismo cristão realizado por um beberrão... Não há diferença entre um batismo cristão realizado por um apóstolo e o que é realizado por um herege” (Epístola 93, 48). “A água empregada num batismo herético não é adulterada; pois a criação de Deus não é em si mesmo má, e a Palavra do evangelho não deve ser considerada falha por qualquer mestre” (*De baptismo*, IV, 24).

Através do batismo o homem é marcado como pertencente a Cristo; recebe um *character dominicus*, assim como escravos e gado são marcados para demonstrar que são propriedade de certo indivíduo. No mesmo sentido, o batismo implica no fato que um homem pertence a Cristo. Esta marca é – no termo medieval – indelével (*character indelebilis*). O mesmo se dá com a ordenação de pastores e a consagração de bispos. Portanto, segundo este ponto de vista, nunca é necessário o rebatismo, e nem a reordenação. Agostinho, portanto, era representante da *theologia irrogenitorum*.

Nesta questão, Agostinho estava em desacordo com Cipriano. Este mantinha que apenas um batismo realizado dentro da igreja, onde se encontra o Espírito, podia ser eficaz para a salvação. Portanto, um batismo herético não seria válido, e os que chegassem à igreja vindos de qualquer seita herética deveriam ser rebatizados.

Será então verdade, que Agostinho não fazia distinção entre batismo cismático e batismo realizado dentro da igreja? Absolutamente! Acreditava que ambos os batismos eram igualmente válidos, mas, como Cipriano, também julgava que apenas o batismo da igreja tinha influência redentora. O batismo confere o perdão dos pecados e a regeneração apenas quando os homens aderem à única igreja. Pois é somente dentro da igreja que o Espírito Santo é derramado, e com ele o Dom do amor (*caritas*). Agostinho resolveu o problema de unir estes dois pensamentos distinguindo entre o sacramento em si e a eficácia do sacramento (o que Cipriano não fazia). “O sacramento é uma coisa; a eficácia do sacramento é outra”. O efeito do sacramento, que só se pode encontrar onde a unidade da igreja é preservada, é o amor. “Ninguém que não ama a unidade da igreja tem amor a Deus, e por causa disto é correto dizer que só se recebe o Espírito Santo dentro da Igreja Católica” (*De baptismo*, III, 21). Mas o sacramento em si existe mesmo estando ausente a eficácia: “A pessoa batizada não perde o sacramento do batismo quando se separa da unidade da igreja. Da mesma forma, um homem ordenado não perde o sacramento de administrar o batismo ao se separar da unidade da igreja” (*De baptismo*, I, 2). Heréticos batizados recebem o batismo da mesma maneira que os justos, mas não têm amor.

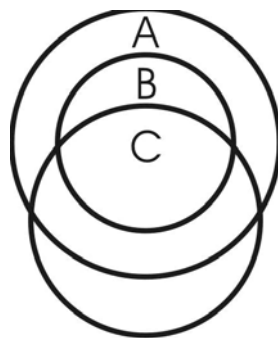
Agostinho usava o termo “sacramento” de modo mais amplo do que nós o fazemos. Concordava, todavia, que o batismo e a ceia do Senhor são os principais sacramentos. Foram transmitidos a nós por Cristo, e com a Palavra constituem a base da igreja (cf. Jo 19.34). Agostinho traçava linha demarcatória nítida entre os sinais externos ou elementos, usados nos sacramentos, e seu significado espiritual. Da mesma maneira, também distinguia entre a Palavra externa e o Espírito que transmite a Palavra. Os sinais externos são símbolos que apontam às realidades espirituais. Agostinho concebia a eficácia espiritual como paralela à realidade externa. Pertencem juntas como resultado da ordem de Deus, mas ao mesmo tempo são distintas. Esta concepção “simbólica” no pensamento de Agostinho derivava-se de sua origem neo-platônica. Coisas externas estavam nitidamente separadas das espirituais, mas, apesar disso, podiam servir de símbolos que apontam ao divino, sendo os meios pelos quais o divino se aproxima de nós. Os sacramentos são sinais externos que possuem conteúdo espiritual. Mas não estão necessariamente ligados a estes sinais.

A oposição ao donatismo também incluía o conceito de igreja em geral. Como já foi mencionado, os donatistas julgavam compor-se a igreja de santos perfeitos, descrição que apenas abrangia seu grupo. Agostinho objetava dizendo que desta maneira restringiam a igreja à África. Em sua opinião, a igreja de Cristo se encontra no mundo inteiro. Esta é a igreja que se baseia na palavra de Cristo, e na qual seus sacramentos são administrados. Os ímpios e os hipocrisias não podem ser lançados fora deste grupo por outros homens. Os que pertencem a esta igreja em sentido externo devem ser considerados parte dela, ainda que o Espírito ou o amor estejam ausentes em alguns. Estes não pertencem à comunhão dos santos, à igreja no sentido verdadeiro do termo. Conforme Agostinho, a igreja verdadeira compõe-se dos piedosos, daqueles em quem o Espírito de Deus opera e em quem ele acendeu a chama do amor, *caritas*. Estão unidos por comunhão interna, invisível, “a unidade do Espírito no vínculo da paz”.

Em virtude de seus interesses comuns, manifestam o amor derramado através do Espírito de Cristo, e como resultado, formam uma unidade espiritual em Cristo. São o corpo de Cristo. Esta igreja interna conservada unida pelos liames invisíveis do amor, não é equivalente à organização eclesiástica externa – a cristandade na terra. Esta, também, forma uma comunidade, a comunidade de todos os que confessam o nome de Cristo e participam dos sacramentos. Esta comunidade eclesial externa é constituída pelos sacramentos e é santificada mediante Palavra e sacramento. Sua santidade não consiste na santidade de seus membros ou nos dons carismáticos do clero. Nesta igreja, cristãos verdadeiros e hipócritas encontram-se lado a lado, e vivem juntos, tal como trigo e o joio crescem juntos até a época da colheita.

A igreja, portanto, significava duas coisas para Agostinho: a organização externa e a comunhão dos santos (ou comunidade dos verdadeiros crentes). Estas não são idênticas, pois muitos dos que pertencem à igreja no sentido externo não estão numerados entre os verdadeiros crentes. Mas, apesar disso, estão relacionados, uma vez que a comunhão dos santos está sempre presente dentro da organização externa. A verdadeira fé só pode ser encontrada onde as pessoas vivem em união eclesial. Fora desta comunhão não há salvação, pois o Espírito de Cristo não se encontra fora dela, e nem tampouco o amor.

Em certas ocasiões, Agostinho também se refere a uma terceira definição de igreja, quando fala dela como o *numerus praedestinatorum*. Este grupo de crentes não coincide nem com a organização externa nem com a comunhão dos santos. Também não é idêntica à cristandade, pois é imaginável o fato que Deus pode eleger mesmo os que estão fora da igreja (Jó, que não era israelita, é mencionado aqui, como exemplo) ou pessoas que não receberam os sacramentos (como o ladrão arrependido). Nem tampouco são os eleitos precisamente aqueles que agora pertencem à comunidade dos crentes. Pois é possível que alguns destes apostatem no futuro, caso não possuam o dom da perseverança. Os eleitos são os que participaram da graça e permaneceram fiéis até ao fim. Que nenhum homem é capaz de ver ou julgar quem realmente pertence ao grupo dos predestinados se explica pela própria natureza da questão. Pode-se ilustrar o conceito triplo da igreja de Agostinho da seguinte maneira:



A. A instituição externa da salvação, a cristandade.

B. A comunhão dos santos, a noiva de Cristo, a comunhão invisível do amor.

C. Os predestinados.

A doutrina da igreja de Agostinho foi importante, não apenas para a controvérsia donatista, mas também para sua descrição do reino de Deus e do reino do mundo apresentada em seu escrito *A Cidade de Deus*. Os 22 livros desta obra, completados durante os anos 413 e 426, foram escritos especialmente como apologia dirigida contra os pagãos que culpavam os cristãos pelos infortúnios sofridos pela sociedade. É também descrição da história do mundo concebida por Agostinho como conflito entre os dois estados ou comunidades representados pelos pagãos e pela cristandade. “A cidade de Deus” e “a cidade do Mundo” não são aí apresentadas como duas unidades administrativas, cujo poder

deve ser regulamentado um vis-à-vis à outra, mas antes como duas sociedades, que estão em conflito uma com a outra desde o início dos tempos. Esse conflito determinou o curso da história e formou sua continuidade interna. Ambas as sociedades são mantidas juntas pelos liames do amor: num caso há pessoas que amam a Deus até o ponto de se desprezarem a si mesmas, e no outro, pessoas que se amam a si mesmas a ponto de desprezarem a Deus. Esta diferença foi encontrada até mesmo no mundo dos anjos (havia anjos bons e anjos maus), e esta mesma diferença tomou forma no mundo dos homens principiando com Caim e Abel. Ouvimos aí que Caim construiu uma cidade, enquanto Abel viveu como estrangeiro sobre a terra. Através de Cristo a sociedade piedosa tomou forma concreta na igreja, a comunhão dos crentes, tal como a sociedade terrena apareceu na forma do Império Romano e em outros estados pagãos.

Não seria, pois, apropriado, comparar “a cidade de Deus” e a “cidade terrena” de Agostinho com o contraste moderno entre igreja e estado. A concepção de Agostinho é mais ampla. Falou de duas linhas de desenvolvimento, de duas sociedades, que estão ativas nos eventos da história. Não se referia simplesmente a poderes ou comunidades externas.

“A cidade de Deus” não é a organização eclesial ou hierárquica externa, mas, acima de tudo, a comunhão dos santos, a igreja interna, que está oculta e, contudo, concretamente presente na organização externa. “Pois a pátria dos santos está no alto, embora forneça cidadãos aqui em baixo, que aqui habitarão como estrangeiros até o domínio da pátria celestial se manifestar” (A Cidade de Deus, XV, 1).

Da mesma forma, “a cidade terrena” não se identifica com o estado; designa, ao invés disso, a sociedade de pessoas más e ímpias, que constituiu a força motriz que impulsionara a formação do estado pagão.

Agostinho escreveu este livro principalmente para defender a comunhão dos santos do estado romano pagão. Esta antítese é de significado fundamental. A sociedade devota é a comunhão dos crentes piedosos. A sociedade terrena é a comunhão dos homens maus, todos os inimigos de Deus. Isto não quer dizer, contudo, que Agostinho se opunha frontalmente ao estado secular. Reconhecia, por exemplo, que mesmo um estado pagão e mau, que encerra em si a cidade terrena, tem seu valor, uma vez que apóia a ordem externa e assim proporciona certos benefícios. Também se refere ao estado cristão como ideal, pois não apenas fornece a estrutura externa, mas também serve, ao mesmo tempo, como meio pelo qual o reino de Deus pode crescer e avançar. O alvo de tal estado é o reino de Deus; em si mesmo, é apenas um meio de promoção do Reino. Está, pois, em princípio, subordinado ao reino de Deus e deve obedecer a suas leis.

Pode-se ver do que precedeu que a relação entre “a cidade de Deus” e “a cidade terrena” é a mesma que há entre *caritas* e *cupiditas*. *Cupiditas* é

algo mau, pois ama apenas o mundo e se esquece de Deus. Isto não significa, todavia, que todo amor às coisas temporais é repreensível. Mas este amor deve ser subordinado ao amor superior, deve usar as coisas temporais como meio para alcançar o nível mais elevado. No mesmo sentido, o estado terreno não é mau em si mesmo, ou se torna a única sociedade em que os homens estão envolvidos, ou se dirige-se apenas a vantagens temporais – então torna-se mau. Se, por outro lado, um estado é controlado por leis cristãs e se subordina à comunhão dos crentes como seu alvo mais elevado, servindo de meio para alcançá-lo – então preenche a função que lhe foi dada por Deus. Então o estado assume a posição que lhe foi destinada, e é bom e útil tanto aos propósitos seculares como para o crescimento e progresso do reino de Deus.

“A cidade de Deus”, portanto, não é o equivalente da igreja externa, nem ainda Agostinho concebeu estas duas entidades como antitéticas. Os que crêem em Cristo, que estão cheios de seu Espírito e que vivem no amor de Deus, participam de uma comunhão espiritual. É através desse grupo de fiéis que Cristo conduz seu reino à vitória. Como tal, esse grupo representa o domínio de Cristo na terra. E, embora essa comunidade interna seja invisível, é ao mesmo tempo uma associação concreta, a “vida dos santos em conjunto”. “A cidade de Deus” também pode identificar-se com o reino de Deus, na medida em que este se torna realidade aqui na terra. Mas esta “cidade” em algum tempo do futuro se integrará no reino eterno, que se encontra além das fronteiras do tempo e, no qual a comunhão dos santos será perfeita.

No que tange à relação entre o estado piedoso e o estado terreno, Agostinho sustentava que este devia submeter-se àquele. Isto se coaduna com os pressupostos gerais. O estado terreno só se destina a servir objetivos terrenos. Existe por causa da ordem externa. Além disso, o estado terreno deve também apoiar a comunidade que inclui os eleitos de Deus, os santos. O reino de Deus é o objetivo de toda a raça humana. E o estado terreno deve servir a esta finalidade também, nas profundezas de seu ser, se de fato quiser ser um estado cristão. Esta linha de pensamento, em si, não quer dizer que o estado deva submeter-se à igreja, (isto é, à estrutura eclesial externa), pois Agostinho está aqui falando das próprias comunidades e de seus objetivos internos. Durante a Idade Média, entretanto, o pensamento de Agostinho foi interpretado como significado que o estado está subordinado à igreja, e A Cidade de Deus realmente constituiu o fundamento da doutrina da supremacia papal sobre a autoridade secular. Imperadores e reis, dizia-se, tinham de receber seu poder do papa, e era privilégio do papa, em vista disso, de estabelecê-los em seus cargos. Agostinho não apoiava este conceito de governo eclesiástico, mas nada existia que pudesse impedir tal desenvolvimento. Agostinho, na realidade, achava que a comunhão dos crentes se manifesta no clero e na organização eclesiástica externa, e não traçou uma linha específica de demarcação entre “a cidade de Deus”, a comunhão espiritual interna, e a estrutura externa da igreja. Aquela pressupõe a existência desta. O conceito hierárquico, portanto, repre-

sentava uma reinterpretação do ponto de vista de Agostinho, mas é, ao mesmo tempo, uma extensão lógica de certas facetas de sua teologia.

A doutrina de pecado e graça de Agostinho

Há certa analogia interna entre as controvérsias trinitárias e cristológicas, que grassaram no Oriente durante os séculos IV e V, de um lado, e de outro, a controvérsia pelagiana no Ocidente no século V. Ambas giravam em torno da mesma questão: Que constitui a base para a salvação? Após o repúdio do arianismo e das heresias monarquianas, os argumentos seguintes se evidenciaram: Se Cristo não é verdadeiro Deus, não pode salvar os homens; se não é verdadeiro Deus e verdadeiro homem em uma pessoa, não pode libertar os homens do domínio do pecado e da morte. De maneira semelhante, Agostinho afirmou, em oposição a Pelágio, que a salvação é obra do próprio Deus; não é de origem humana. Numa controvérsia, o ponto principal se referia entre a graça de Deus e o livre arbítrio do homem. Tal como Atanásio ensinara que Cristo é verdadeiro Deus, de modo que a obra que realizou é a própria obra de Deus, assim também Agostinho ensinou que é tão-somente a graça de Deus que opera a salvação dos homens. Mas para Agostinho isto não era questão puramente teológica; tinha também reflexos antropológicos. Na teologia ocidental a doutrina de pecado e graça, bem como a doutrina da igreja, chegaram a ocupar o lugar central de interesse.

Pelágio, natural da Irlanda, apareceu em Roma pouco antes do ano 400 como pregador extremamente rigoroso de penitência. Mais tarde também trabalhou no Norte da África. Celéstio foi um de seus discípulos, e algum tempo depois Julião de Eclano tornou-se o expoente principal do pelagianismo. O pelagianismo foi aceito por muitos, mas também suscitou forte oposição, especialmente da parte de Agostinho, que contra ele escreveu várias obras. Os teólogos orientais também foram persuadidos a rejeitar Pelágio, e no Concílio de Éfeso em 431 (onde o nestorianismo foi condenado) a doutrina pelagiana foi repudiada como sendo herética.

Em suas pregações, Pelágio apelava ao livre arbítrio do homem. Supunha que o homem tem em si mesmo a capacidade de escolher entre o bem e o mal. Acreditava que se o homem não se julgava capaz de cumprir com os mandamentos de Deus, jamais seria capaz de fazê-lo, e como resultado, nunca mudaria para melhor. Seria inútil esperar que o homem fizesse o que lhe parecesse impossível.

Na teologia da igreja primitiva a idéia do livre arbítrio era pressuposto básico, tanto no Ocidente como também entre os gregos. A pregação da lei era feita tendo isto em mente; o mesmo acontecendo também com o processo de educação. Sem essa liberdade não se podia considerar o homem responsável por seus atos; igualmente, suas transgressões não poderiam torná-lo culpado.

Mas na controvérsia entre Agostinho e Pelágio toda a questão do livre arbítrio ingressou em nova etapa e se tornou uma das questões cruciais da própria salvação – o problema de pecado e graça. Na teologia de Pelágio, o livre arbítrio recebeu significado bem maior que na tradição anterior. Para ele, não era simplesmente a capacidade do homem de escolher e agir em liberdade (não simplesmente uma liberdade formal ou psicológica, para usar terminologia mais moderna). Também significava, no que se referia a Pelágio, que o homem é livre para escolher entre o bem e o mal; defrontando-se com várias alternativas, poderia escolher a maneira correta de agir, bem como a errada.

Em outras palavras, o homem tem a possibilidade e a liberdade de decidir em favor do bem. Pecado, segundo Pelágio, consiste apenas de atos isolados da vontade. Se o homem deseja o que é mau, ele peca. Mas nada há para impedi-lo de escolher o que é bom, evitando desta maneira o pecado. Pelágio rejeitou a idéia que se deve conceber o pecado em termos da natureza ou do caráter do homem. O pecado não é defeito da natureza, mas da vontade. Como resultado, também negou-se a aceitar a doutrina do pecado original. Pecado é apenas o que o homem faz, e por causa disto não pode ser transmitido por herança, não pode estar implícito na natureza. Pelágio também julgava poder afirmar a responsabilidade humana desta perspectiva. Crianças pequenas, que são incapazes de escolher conscientemente o que é mau, estão, portanto, livres de pecado, de acordo com Pelágio. Como resultado, o batismo não implica necessariamente em libertação do pecado.

Pelágio também afirmava, falando em geral, que o homem pode avançar até a perfeição, que pode evitar cada vez mais o mal e escolher o bem. Como então explicava ele a universalidade do pecado? Por que o homem livre escolhe tantas vezes o que é mau? Confrontando por tais perguntas, Pelágio fazia referência ao costume há muito enraizado de pecar (*longa consuetudo vitiorum*). Por causa de repetidas ações da vontade, a propensão do homem para pecar cresceu.

Mas, apesar disso, o homem é capaz de escolher o bem por ação da vontade. Não precisa ele então da graça de Deus? Não, nem mesmo Pelágio diria isso; ele, também, falou de graça, embora não da mesma maneira que Agostinho. Para este, a graça é algo que altera a vontade do homem, que o enche com o amor a Deus e desta maneira modifica toda a direção de sua vontade. Para Pelágio, a graça de Deus significa que o homem tem desde o início uma vontade livre para escolher o bem. A obra da graça é benefício da natureza (*bonum naturae*). Além disso, a graça de Deus facilita o processo de escolha e capacita o homem a alcançar aquilo que é bom. Esta assistência é fornecida mediante a pregação da lei e mediante o exemplo de Cristo, bem como pelo perdão dos pecados, que capacita o homem a continuar sua jornada sem ficar enredado em seu passado. É, pois, necessário, que a vontade do homem seja apoiada pela graça de Deus. Mas, ao mesmo tempo, o homem é capaz de escolher o bem por si mesmo e para si.

Agostinho opunha-se categoricamente a tais idéias. Seus conceitos de liberdade, de pecado e graça foram apresentados em vários escritos dirigidos contra o pelagianismo (cf. *De spiritu et littera*, 412; *De natura et gratia*, 415; e *Contra Julianum*, 421). A controvérsia dizia respeito, em sua maior parte, aos seguintes pontos: o livre arbítrio, o pecado original, a conquista da salvação, graça e predestinação.

Considerada de um ponto de vista, toda esta faceta da teologia de Agostinho constitui uma descrição do homem e de sua posição face a Deus. Ao mesmo tempo, no entanto, a antropologia teológica de Agostinho também foi inserida em sua doutrina do plano da salvação. Dá atenção especial à maneira como Deus trata com o homem e as várias condições do homem, nesta seqüência de eventos, que é descrita como o plano de salvação que Deus tem para o mundo. Afirmações relativas ao livre arbítrio e à obra da graça são condicionadas pelas várias etapas em que o homem se encontra em seu desenvolvimento, desde a criação até a perfeição. Agostinho distingue quatro dessas etapas, uma vez que fala do homem *ante legem*, *sub legem*, *sub gratia* e *in pace* (ou, em terminologia mais recente, “antes da queda”, “depois da queda”, “depois da conversão” e “na perfeição”).

No assim chamado estado original, isto é, quando o primeiro homem foi criado, ele possuía medida completa de liberdade. Tinha então livre arbítrio não somente no campo da ação; também era capaz de escolher entre o bem e o mal. Em outras palavras, o homem então possuía liberdade no sentido formal, bem como a capacidade de escolher o bem. Esta espécie de liberdade implicava, portanto, na capacidade de evitar o pecado (*posse non peccare*). Esta capacidade não pertencia ao homem por causa de seus dons naturais; pertencia-lhe somente por causa da ajuda da graça divina. Era apenas a *prima gratia* que dava ao homem a liberdade de escolher o bem.

Mas a liberdade também encerra a possibilidade de uma queda, e o primeiro pecado foi ocasionado pelo livre arbítrio. A queda significou que o homem, em espírito de arrogância, afastou-se de Deus e se colocou na direção do mal. A *caritas* foi substituída pela *cupiditas* na vida do homem. O homem perdeu assim a dádiva da graça, e com ela a liberdade que constituía a capacidade de escolher o bem. Pois quando a graça foi perdida, alterou-se a natureza humana. A razão e a vontade não mais controlam os poderes inferiores da alma; por outro lado, estes poderes assumiram posição dominante, e o homem, como resultado, viu-se enredado nas malhas do desejo e guiado pela concupiscência. Esta condição ele é incapaz de mudar. Em ocasiões isoladas a vontade pode dominar a concupiscência, mas a direção da vontade, apesar disso, permanece a mesma. O homem é incapaz de livrar-se da servidão à concupiscência, porque nesta situação o mundo é o objeto primordial de sua vontade, e não Deus.

A queda, portanto, significa que o homem perdeu a liberdade de escolher o bem. Como consequência, o homem agora sente-se impelido a pecar (*necessitas peccandi*). Seu *posse non peccare* transformou-se em *non posse non peccare*. Aqui Agostinho opõe-se a Pelágio. Agostinho negava que o homem, depois da queda, continuava a possuir livre arbítrio no verdadeiro sentido, a saber, a liberdade de escolher o bem. Em vez disso, está sob o impulso de pecar, o que quer dizer que age de tal maneira que a corrupção é inevitável. Boas obras isoladas podem ser realizadas, mas estas não modificam a intenção má de sua vontade. Ao mesmo tempo, entretanto, Agostinho não negava a liberdade em sentido formal. Seu conceito não é determinista. O homem age livremente. Mas devido à sua condição, o homem só está livre para pecar. Em outras palavras, escolher o mal determina o curso de sua conduta e o impede de fazer o bem. Realmente, o homem está livre no que concerne a ações individuais. Ao mesmo tempo, entretanto, sua atitude básica, moldada por sua vontade, é algo que não pode mudar – e, até esse ponto, não é livre.

As más tendências volitivas do homem se expressam como concupiscência, ou desejo. Mas, ao mesmo tempo, o primeiro pecado foi ofensa (culpa) com a qual o homem incorreu em culpa perante Deus. Por esta razão, o pecado original implica numa condição perpétua de culpa (*reatus*). É esta culpa que é a essência do pecado, ou que torna o pecado pecado (seu *formale*). A culpa herdada é removida pelo batismo, de modo que o pecado original não é mais contado como pecado. Apesar disso, a condição pecaminosa permanece, mesmo depois do batismo; a concupiscência atribuível à influência do pecado original, ainda está presente. A própria natureza humana é prejudicada pela corrupção implícita no pecado original; ele é, como resultado, uma “natureza viciada pelo pecado”. O pecado não é simplesmente uma série de ações voluntárias isoladas; é corrupção real da natureza, resultante do fato que a própria direção da vontade está deturpada. Lutero enfatizou isto dizendo que o pecado não só se restringe às ações externas; descrenças e inimizade contra Deus constituem sua essência. De modo semelhante, Agostinho descreveu o pecado como perversão da vontade. Nisto vemos o principal ponto de conflito entre ele e Pelágio.

Fonte: Adaptado de Bengt Hägglund, *História da Teologia* (Porto Alegre: Concórdia, 1995), pp. 72-74, 95-115.