



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

BRUNO AFONSO ALVES VARELA

**A bondade do matrimónio segundo Santo
Agostinho**

Leitura do tratado *De bono coniugali*

**Dissertação Final sob orientação de:
Prof. Doutor Isidro Pereira Lamelas**

**Lisboa
2017**

«Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae
bonae sunt: proles, fides, sacramentum»
(AGOSTINHO, *b. coniug.*, XXIV, 32).

RESUMO

Esta dissertação, redigida no âmbito do Mestrado Integrado em Teologia (MIT), pretende trazer à atualidade a doutrina de Santo Agostinho relativa ao matrimónio tal como esta se apresenta no tratado *De bono coniugali*, obra em que o hiponense apresenta uma síntese do seu pensamento sobre a questão. Na referida obra, Agostinho faz uma apologia dos valores do matrimónio, num contexto pessoal e sociocultural pouco favorável às núpcias. Resolvemos, por isso, encontrar neste Padre da Igreja diretrizes sólidas para repropor, também nós hoje, argumentos teológicos em defesa da bondade e excelência do matrimónio, num contexto em que este volta a ser altamente contestado. Neste sentido, depois de uma necessária contextualização do autor e da obra, centrámos o nosso olhar na análise do *De bono coniugali* tentando perceber as ideias-força da teologia matrimonial agostiniana que tanto impacto terão na posterior teologia e moral.

Palavras-chave: Agostinho, matrimónio, *De bono coniugali*, os bens do matrimónio, prole, fidelidade, sacramento.

ABSTRACT

The present dissertation, developed as part of the Integrated Masters degree in Theology (MIT), has the scope of bringing to nowadays the doctrine of Saint Augustin regarding matrimony, specifically in regards of his treatise *De bono coniugali* where the bishop of Hippo synthesizes his thought on the subject matter. In the referred work, Augustin gives us a defense of the values of matrimony in the midst of a personal and sociocultural environment not very welcoming to it. For this reason, we decided to find in this Church Father solid guidelines to propose anew for us today theological reasoning for the goodness and excellency of matrimony, which is again highly disregarded. In order to do so, after an essential contextual analysis of the author and his work, we focused in *De bono coniugali* trying to extract the fundamental ideas of Augustine's theology regarding matrimony, which had such a great impact in the subsequent doctrines in moral and theology.

Keywords: Augustine, marriage, De bono coniugali, the goods of marriage, offspring, fidelity, sacrament.

INTRODUÇÃO

Sabemos que, nos dias que correm, a instituição matrimonial está em debate, devido aos vários desafios que sobre ela hoje recaem. A Igreja e a teologia pastoral têm, por isso, voltado de novo a sua atenção para o matrimónio e a família. Um dos pontos altos desta preocupação coincide com o mais recente Sínodo dos Bispos sobre a família, em 2015, e a subsequente Exortação Apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia* do Papa Francisco.

Diante dos problemas que, aos nossos olhos, se colocam e que põem em causa as núpcias, é útil perceber que tais desafios e dificuldades não são exclusivamente hodiernos, mas antiquíssimos e que, simplesmente, foram ganhando novas expressões ao longo dos tempos, já que os próprios modelos de matrimónio/família também evoluíram. Querendo também nós aprofundar estas temáticas, propusemo-nos um exercício de “refontalização” do problema na “Tradição” da Igreja, revisitando um dos seus mais ilustres porta-vozes: Santo Agostinho, também ele acusado, algumas vezes, de ser responsável pela visão menos positiva do matrimónio cristão. Será mesmo assim?

Tentaremos responder a esta e outras questões, relendo o seu tratado sobre o matrimónio: *De bono coniugali*, onde o nosso autor apresenta uma síntese do seu pensamento sobre o assunto, em chave francamente positiva, defendendo a bondade das núpcias, contra todos os que as denegriam.

Escolhemos o Hiponense tendo em conta, não só os seus escritos acerca do tema em questão, mas sobretudo a sua experiência pessoal com o matrimónio que, de certo modo, influiu significativamente nos seus escritos e, sobremaneira, no tratado a cujo estudo nos dedicamos. Este, tendo surgido num tempo em que o matrimónio era sobrexaltado por uns e desprezado por outros, apresenta-se como um texto de equilíbrio que foi, no século V, a voz da Igreja no

que tange ao matrimónio. Agostinho pretendeu com esse escrito, não só dar resposta aos maniqueus que desprezavam o matrimónio sem ignorar o risco oposto de Joviniano e dos seus seguidores em sobrexaltá-lo, conferindo-lhe uma dignidade superior à castidade conjugal, mas também procurou ser uma correção ao opúsculo *Adversus Joviniuanum* de Jerónimo que pôs em causa a dignidade do matrimónio.

Sabemos que Agostinho aborda o problema em muitos outros escritos, como veremos sumariamente. A nossa predileção pelo *De bono coniugali* justifica-se com o facto de o mesmo se apresentar como uma grande expressão de equilíbrio do pensamento do Hiponense sobre a instituição matrimonial, na medida em que se demarca das tendências fundamentalistas que abundavam ao tempo de sua elaboração. Aparece-nos, portanto, como um texto harmonioso que valoriza as núpcias sem as absolutizar. Também interessamos por esse tratado devido à sua parca divulgação, não obstante o seu valor que auguramos, com este trabalho, fazê-lo mais conhecido.

Tendo em conta a nossa pretensão de apresentar a bondade do matrimónio a partir do referido tratado agostiniano, consideramos ser necessária uma contextualização do mesmo texto no âmbito da vida e obra de Santo Agostinho e, por esse motivo, não ignoramos outras obras do Génio de Tagaste em que a nossa temática nos pareceu central. Neste sentido, tivemos em conta as *Confessiones* para entendermos a sua vida e relação com o mundo do matrimónio assim como os escritos de alguns dos seus biógrafos e seus estudiosos; bem como outros escritos que nos pareceram imprescindíveis para a compreensão do *De bono coniugali*.

O percurso que optámos por fazer, esquematizado em três capítulos, procura abordar a questão da bondade do matrimónio, começando na vida e obra do autor em geral, centrando-nos no *De bono coniugali* para, de seguida, perscrutar a teologia dos bens do matrimónio que no mesmo tratado se apresenta como a espinha dorsal para defender a bondade da instituição matrimonial.

O primeiro capítulo, de cariz essencialmente biográfico, constituir-se-á de dois momentos. O primeiro debruçar-se-á sobre relação pessoal de Agostinho de Hipona com o matrimónio tendo em conta a sua experiência familiar, a sua vivência pessoal em diferentes etapas da vida até ao concubinato, sem ignorar a sua passagem pelo maniqueísmo, cuja doutrina matrimonial será igualmente explanada, e mesmo a sua curta estadia entre os académicos. Ainda neste capítulo, teremos em conta, os seus escritos sobre o matrimónio, não só os polémicos, compostos em resposta às heresias maniqueísta e pelagiana sobretudo, mas também os exegéticos que se apresentam como textos defensores da dignidade do matrimónio, fundamentados nas Sagradas Escrituras.

No segundo capítulo dedicar-nos-emos ao tratado *De bono coniugali*. Este apresenta o matrimónio como um bem aprovado por Deus incomparável com o mal do adultério e da fornicação, é menos excelente, porém, do que a santidade da continência consagrada. No entanto, importa ter presente a conjuntura circundante à sua elaboração e os motivos que levaram o nosso autor a escrevê-lo. Por esta razão, o segundo capítulo terá em conta os elementos contextuais à volta do nosso tratado, bem como os conteúdos que lhe constituem, sem nos esquecer que, embora se tratando de um escrito que procura demonstrar a bondade do matrimónio, não deixa de exaltar a castidade consagrada, apresentando-a como um bem excelente superior ao matrimónio.

No terceiro capítulo adentraremos de um modo mais concreto na teologia dos “bens” do matrimónio. Procuraremos apresentar os bens do matrimónio inseridos no âmbito da atual reflexão teológica, tendo em conta os demais aspetos constitutivos da teologia do matrimónio: os fins e as propriedades essenciais do matrimónio. Exploraremos igualmente os significados de cada um dos três bens (*tria bona*) agostinianos: prole (*proles*), fidelidade (*fides*) e sacramento (*sacramentum*). Finalmente, exporemos os limites e os méritos desta mesma temática para a reflexão teológica seguidos de um balanço geral, tendo em conta a atualidade e a pertinência do tema dos bens do matrimónio.

Reconhecemos simultaneamente que o nosso trabalho não esconde os limites impostos, tanto pelas nossas próprias limitações (o insuficiente conhecimento da ampla obra agostiniana, o não domínio do latim, a impossibilidade de ler a vasta literatura sobre o assunto), como pelos limites do tempo com que trabalhámos. Mesmo assim, confessamos que valeu bem a pena este exercício de reler S. Agostinho com um olhar sobre os problemas que hoje se colocam à família, Igreja e sociedade. Pudemos, assim, confirmar uma clara linha de continuidade entre a visão fundamentada e positiva, sobre o matrimónio da antiga tradição da Igreja (Agostinho) e as atuais orientações teológico-pastorais do magistério, propostas, nomeadamente na recente Exortação Apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia*¹.

¹ Cf. FRANCISCO PP., *Amoris Laetitia*, AAS (2016) 108/4, 311-446, n° 36.

CAPÍTULO I

O MATRIMÓNIO NA VIDA E OBRA

DE SANTO AGOSTINHO

A presente dissertação principia com uma sucinta abordagem à temática do matrimónio na vida e na obra de Santo Agostinho. Para tal apresentaremos uma síntese histórica da relação do nosso autor com o matrimónio desde o seio familiar até à sua própria experiência de vida em concubinato. Do mesmo modo, teremos em conta as correntes do pensamento com as quais o Hiponense de alguma forma contactou no seu atribulado percurso até à conversão e batismo na fé católica. Por fim, exporemos uma panorâmica sistemática de algumas das suas obras, onde a temática do matrimónio é central.

1. A experiência de Agostinho

Neste ponto queremos dar a conhecer a relação e experiência pessoal de Santo Agostinho com o Matrimónio. Para isso, centrar-nos-emos sobretudo na sua experiência biográfica, tal como o próprio no-la dá a conhecer em seus escritos, especialmente nas *Confissões*.

Embora cientes de que não devemos ler as *Confissões* como um “diário da vida” ou a autobiografia de Agostinho em sentido estrito, não podemos falar da experiência de Agostinho ignorando o que o próprio nos diz nesta obra, que tem pelo menos algum pendor autobiográfico no sentido existencial, espiritual e teológico.

Vamos, pois, em traços largos, recordar os momentos principais de um percurso onde a experiência do matrimónio se manifesta como fundamental, começando por abordar a relação de Santo Agostinho com o matrimónio no seio do qual foi dado à luz, isto é, a partir da vivência nupcial dos seus pais Mónica e Patrício.

1.1. Agostinho e o matrimónio de Mónica com Patrício

Aurélio Agostinho nasceu a 13 de Novembro de 354 na cidade de Tagaste (atualmente Souk Ahras, Argélia), província da Numídia, no Norte de África, sob o domínio do Império Romano, no seio de uma família de condição económica remediada².

A sua mãe Mónica era uma fervorosa cristã que sempre lutou para que o seu filho fosse educado segundo a fé da Igreja. Já Patrício, seu pai, fazia parte do Conselho Municipal e manteve-se pagão até ao leito de morte³. Apesar disso, sabemos que, quando Agostinho tinha dezasseis anos, Patrício era já um catecúmeno⁴. Para além dos pais, fazia ainda parte da sua família o irmão Navígio⁵ e uma irmã cujo nome desconhecemos, mas quem a tradição atribuiu o nome de Perpétua e que, depois de se enviuvar, viria a tornar-se líder de uma comunidade religiosa⁶. Não conhecemos, porém, a ordem de nascimento dos filhos de Patrício e Mónica.

É neste contexto familiar que Agostinho cresce. Embora detentor de poucos recursos financeiros, Patrício não poupou esforços para dar uma educação de qualidade ao seu filho Aurélio⁷. Como o próprio filho reconhece, o facto de Patrício não ser cristão em nada obstaculizou que Mónica pudesse dar ao filho, que, desde a tenra idade, manifestava extraordinárias faculdades, uma sólida educação de base cristã. Como nos conta o Hiponense,

² Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 2000 (2ª Ed.), 7.

³ Cf. POSSÍDIO, *Vita Sancti Augustini*, I.

⁴ Cf. AGOSTINHO, *Conf.* II, 3, 6.

⁵ Cf. AGOSTINHO, *Beata u.* 6.

⁶ Cf. G. BONNER, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, The Canterbury Press Norwich, Beccles/London, 1986, 40-41.

⁷ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, IX, 9, 19.

no final da sua vida o grande desejo de Mónica fora sempre poder ver um dia o seu filho como membro da Igreja católica⁸.

Por outro lado, a esposa de Patrício não descurava os cuidados e a dedicação ao seu marido, pagão e dotado de temperamento difícil⁹, também porque reconhecia que, ao cuidar dele, estaria a servir a Deus¹⁰. Os poucos indícios fornecidos por Agostinho levam os biógrafos a acentuar o contraste entre uma mãe, Mónica, fiel, dedicada e piedosa e um Patrício pagão, ambicioso, colérico e infiel no que concerne ao leito nupcial. Não será, porém, aconselhável exagerar tais contrastes, sobretudo tendo em conta o quadro social e cultural de então em que o estatuto de cada um dos cônjuges estava longe da igualdade que hoje se reconhece. A posterior pregação de Agostinho faz eco desta realidade injusta que a parénese cristã ia tentando atenuar¹¹.

Assim, podemos falar de um matrimónio que, não obstante alguns motivos e momentos de tensão, não andaria longe do que era um casal comum, em que a mulher ocupava um lugar claramente subalterno no interior da *Domus*¹².

Deste modo, parece-nos possível afirmar que, do Matrimónio de Mónica e Patrício, Agostinho colheu sobretudo de sua mãe o bom exemplo do modelo de esposa, mas não terá tido a melhor das experiências quanto ao comportamento de seu pai, que também se revelou pouco amante da castidade conjugal, caindo repetidas vezes em infidelidade para com a sua esposa que o suportava amavelmente¹³. Isto deve-se em parte à atitude moderada e prudente de Mónica, que sempre acreditou na conversão do seu esposo. Este sonho viria a tornar-se realidade nas vésperas da morte de Patrício, no ano 372¹⁴. Ainda assim, a mãe de Agostinho não lamentaria,

⁸ Cf. AGOSTINHO, *Conf.* IX,33 11, 27.

⁹ Cf. AGOSTINHO, *Conf.* IX, 9, 19.

¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Conf.* I, 11, 17.

¹¹ Cf. L. BERTRAND, *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1913, 25.

¹² Cf. AGOSTINHO, *Conf.* IX, 9, 19.

¹³ Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin: Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Émile Noury, Paris, 1918, 11.

¹⁴ Cf. AGOSTINHO, *Conf.* III, 4, 7.

diante de seu marido, já convertido, todo o sofrimento que suportara antes da sua conversão¹⁵. Esta descrita amabilidade de Mónica não só tocou o coração do seu marido, como, numa maneira substancial, não seria indiferente ao próprio Agostinho que, em muitos dos seus escritos, se refere à sua amada mãe, atribuindo-lhe muitos e prestigiados títulos e elogios.

Pelo mesmo motivo, vemos que a figura de Mónica tem um papel importante e incontornável na vida de Agostinho como homem, como cristão e, podemos dizer, enquanto santo.

Concluimos assim que, conforme o testemunho do próprio filho de Mónica e Patrício, a sua experiência de juventude, no que toca ao matrimónio ficou marcada por uma dupla avaliação: muito positiva em relação à mãe, muito menos positiva da parte do pai. Essas diferenças entre Patrício e Mónica viriam a exercer um grande combate na alma de seu filho Agostinho¹⁶.

1.2. A descoberta do amor

Depois de termos conhecido o ambiente familiar no qual viveu o Hiponense, abordaremos as experiências amorosas de Agostinho na sua adolescência e juventude.

1.2.1. Adolescência

No segundo livro das *Confissões*, o autor relata-nos como na sua carne fervilhavam as naturais paixões da adolescência, fruto dum grande desejo de amar e de ser amado¹⁷. Ao descrever como era a sua vida enquanto adolescente, Agostinho, já bispo e muitos anos depois, recorda como, diante das relações de amizade, nem sempre distinguia a «serenidade da afeição

¹⁵ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, IX, 9, 21.

¹⁶ Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, 9.

¹⁷ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, II, 2, 3.

das trevas da luxúria»¹⁸. Com efeito, as relações de amizade não eram as de «alma para a alma» conforme os «limites luminosos da amizade», pois a concupiscência da carne era tão forte na puberdade que ofuscava o seu coração¹⁹.

Consequentemente, numa outra passagem, em espírito orante, questiona o seguinte:

«Quem poderia moderar a minha tribulação e tornar proveitosas as belezas fugazes das coisas inferiores, e fixar limites à sua suavidade, a fim de que os turbilhões da minha idade rebentassem junto do leito conjugal, se não podia neles a tranquilidade contida no objetivo de procriar filhos, segundo o que prescreve a tua Lei, Senhor, que asseguras também a propagação da nossa morte, e podes impor mão suave para amaciar a dureza dos espinhos excluídos do paraíso?»²⁰.

Com esta interrogação orante, o Hiponense demonstra como, na sua adolescência, o seu coração estava de tal modo marcado pelo desejo de saciar a sua concupiscência carnal, não com a finalidade de ter filhos, mas apenas para satisfazer as paixões. Depreende-se também dessa mesma citação que Agostinho considera a procriação como fim legal do ato sexual, assunto ao qual havemos de voltar durante este nosso percurso.

Por outro lado, lembramos que as *Confissões* são uma obra da maturidade de Agostinho e, por isso, nela percebemos que, àquele tempo, não havia a noção de que a conjugalidade continha em si uma semente de pecado que, como veremos na análise ao tratado *De bono coniugali*, é a concupiscência da carne – um mal que pode ser direcionado para um bem, a procriação²¹.

É importante dizer ainda que o texto citado anteriormente se enquadra numa época em que o autor das *Confissões* regressa à casa dos pais, em Tagaste, proveniente da cidade vizinha de Madaura, à qual se deslocara aos onze anos de idade a fim de frequentar os estudos

¹⁸ AGOSTINHO, *Conf.*, II, 2, 2.

¹⁹ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, II, 2, 2.

²⁰ AGOSTINHO, *Conf.* II, 2, 3: «Quis mihi modularetur aerumnam meam et nouissimarum rerum fugaces pulchritudines in usum uerteret earumque suauitatibus metas praefigeret, ut usque ad coniugale litus exaestuarent fluctus aetatis meae, si tranquillitas in eis non poterat esse fine procreandorum liberorum contenta, sicut praescribit lex tua, domine, qui formas etiam propaginem mortis nostrae, potens imponere lenem manum ad temperamentum spinarum a paradiso tuo secluserum?».

²¹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, III, 3.

primários²². Agostinho afirma que, enquanto adolescente, Deus terá assistido aos seus deleites no seguimento do próprio ímpeto corporal, que o faziam cair em fornicações, afastando-se, deste modo, de Deus²³.

O nosso autor descreve como tinha o coração inclinado para os prazeres da vida conjugal. Esse desejo, porém, provinha como resposta ao mandato criador de procriar segundo o que o próprio afirma nas *Confissões*²⁴. Confrontando-se com essa aspiração, reconhece que os seus pais não se preocuparam em aconselhá-lo a abraçar o Matrimônio, interessando-lhes apenas que aprofundasse a Retórica e a Gramática²⁵. Contudo, o próprio admite que essa cupidez, fora também incitada pelos companheiros, junto dos quais se sentia envergonhado por parecer o mais casto. A vergonha, na verdade, levava-o a fingir que era o mais indecente de todos, vangloriando-se igualmente dos seus atos mais vis, mesmo quando os não praticara²⁶.

O filho de Patrício identifica uma outra influência nem sempre positiva em seu pai que, não sendo cristão, se negava a envidar esforços no sentido de o seu filho ter uma vida dirigida para Deus. Assim, ao notar os sinais da puberdade do filho, regozijou-se pelo facto de poder vir a ter netos, o que não passou despercebido ao filho²⁷. No entanto, o jovem de Tagaste teve sempre na sua mãe Mónica uma conselheira que, fazendo eco à etimologia do nome, o advertia em relação aos perigos da fornicação e do adultério. Mas a isso o jovem Agostinho não deu ouvidos, apesar de a ter sempre respeitado, reconhecendo mais tarde a voz da sua mãe como a voz de Deus²⁸.

Vemos, assim, que, na sua adolescência, Agostinho teve sempre em mente o plano de se unir a uma mulher e de procriar, conforme os impulsos naturais e como era o mais normal para um bom cidadão romano. Contudo, como já referimos, a intenção do Jovem de Tagaste

²² Cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino: L'uomo, il pastore, il mistico*, Editrice Esperienze, Fossano, 1976, 25.

²³ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, II, 2, 4.

²⁴ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, II, 2, 3.

²⁵ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, II, 2, 4.

²⁶ Cf. AGOSTINHO, *Conf.* II, 3, 7.

²⁷ Cf. AGOSTINHO, *Conf.* II, 3, 6.

²⁸ Cf. AGOSTINHO, *Conf.* II, 3, 7.

não era movida pelos fins a favor dos quais Deus criou o matrimónio, antes provinha do desejo de satisfazer os apetites carnis. Via-o, nessa etapa da vida, como uma mera fonte de prazer e como mais um elemento para a sua própria vanglória diante dos companheiros pelos quais não queria ser considerado o menos indecente. Por tudo isto, denotamos que a relação de Agostinho com o matrimónio, na sua infância e juventude, é marcada, segundo o testemunho que ele mesmo nos deixou nas *Confissões*, por um certo grau de perversidade do qual ele se recorda como um tempo em que se deixava levar pelo pecado até ao fundo do abismo²⁹.

1.2.2. *Juventude na cidade de Cartago*

O encontro com a cidade de Cartago, capital da África Romana, constitui uma nova etapa na vida de Agostinho.

Tratava-se da capital da Província proconsular da Numídia, que englobava também Tagaste, sua terra natal³⁰. Cartago marcou o nosso autor, na medida em que ali chega aos dezasseis anos de idade, lá retorna como professor depois dos seus estudos e, mais tarde, enquanto Bispo de Hipona visita-a frequentemente para pregações ou para participar em Concílios³¹.

Cartago, então “a Roma de África” era uma cidade onde tudo se podia encontrar com facilidade. Pelas suas largas ruas, preenchidas por palácios, templos e casas que deixava transparecer a sua riqueza e a luxuosa vida que nela se levava, e por ser habitada por uma variegada e cosmopolita população, justifica o facto de ser classificada entre as maiores cidades de então (a par de Roma, Constantinopla, Antioquia e Alexandria) e encanta grandemente o jovem de Tagaste³².

²⁹ Cf. AGOSTINHO, *Conf.* II, 3, 7.

³⁰ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 8.

³¹ Cf. LANCELOT, S., “Carthago”, in C. MAYER, *Augustinus – Lexikon (Vol. I)*, Schwabe & Co, Basel, 1986-1994, Col.767.

³² Cf. L. BERTRAND, *Saint Augustin*, 92.

O encontro do jovem Agostinho com o ambiente citadino da capital foi de grande impacto. Eram tantos “elementos de distração” que, ao falar desta experiência, o Hiponense afirma: «Vim para Cartago e estrolejava à minha volta, de todos os lados, a *sartago* (frigideira) dos amores criminosos»³³. Agostinho, muitos anos mais tarde, consegue sugerir ao leitor das *Confissões* ainda o ambiente palpitante desta cidade cheia de ‘frigideiras’ dos amores perigosos que o circundavam. Essas frívolas características de Cartago, porém, não se resumiam às experiências amorosas, mas também a outros deleites, entre os quais o teatro, que passou a ser uma grande fonte de atração para o jovem estudante Agostinho, e o amor à sabedoria que ali começava a cultivar³⁴.

Ora, é para esse ambiente que Agostinho se muda a fim de continuar os seus estudos. Nas *Confissões*, apresenta-nos o estado do seu coração, que, para além de amar e ser amado, queria também tira gozo do corpo de quem o amasse. Tal situação, levou-o muitas vezes a manchar a sua amizade com os pecados da concupiscência³⁵. Diante desta confissão, podemos afirmar que o próprio, no início da sua vida em Cartago, apresenta uma certa continuidade ou semelhança em relação à vivência afetivo e sexual de Tagaste, na medida em que persiste o mesmo tipo de sentimento que ele tinha apresentado na sua adolescência, como já tínhamos apontado num dos pontos anteriores, não distinguindo as amizades das paixões, aproveitando-se das amizades para satisfazer a concupiscência da carne.

É também em Cartago que começa a leitura do diálogo *Hortensius* de Cícero, uma exortação ao amor à Filosofia³⁶. Da referida obra não nos restam senão fragmentos, mas sabemos que se enquadrava dentro do modelo protréptico, tanto na forma como no conteúdo, como no-lo confirma o efeito que produziu no jovem de Tagaste³⁷. Incentivado por esta leitura de *Hortensius*, começa a interrogar-se sobre a felicidade e o problema do mal, vendo que a fé

³³ AGOSTINHO, *Conf.* III, 1, 1: «Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum».

³⁴ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, III, 2, 2.

³⁵ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, III, 1, 1.

³⁶ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 29.

³⁷ Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999, 53.

de Mónica não lhe trazia respostas, como também não a *pietas* pagã de Patrício. Inquieto com estas questões, começa os seus primeiros contactos e algumas conversas com os Maniqueus. Contra a vontade de sua mãe, adere à seita maniqueia permanecendo sempre como um *auditor* (isto é, ouvinte)³⁸.

1.2.3. *Vida conjugal e nascimento do seu filho Adeodato*

Cerca de um ano após a sua chegada a Cartago, Agostinho conheceu uma mulher com a qual viveu e de quem teve um filho cujo nome sabemos que era Adeodato, dado por Deus³⁹. Significa isto que, já nessa altura, Agostinho via na prole um fruto abençoado por Deus ou pretenderia, desta forma “abençoar” de algum modo a sua relação “ilegal” com uma mulher com a qual nunca viria a contrair oficialmente matrimónio? Não sabemos responder, contudo, salientamos que o nome dado ao filho poderá ligar-se ao facto de na tradição bérber, que tinha uma forte presença no Norte de África, já haver o hábito de incluir o nome de Deus (*Baal* no caso da tradição púnica) no nome dos descendentes⁴⁰.

Adeodato nasceu num tempo de alguma complexidade para o jovem Agostinho, pois ainda era sustentado pelos pais e tinha acabado de concluir o primeiro ano de estudos. Em relação à mulher, de quem não nos é dito o nome⁴¹, o próprio confessa ter-lhe guardado fidelidade conjugal⁴².

A literatura tem tentado imaginar o perfil dessa mulher “ilegítima” de Agostinho e tem procurado encontrar um nome para a mãe de Adeodato. Neste sentido, recorde-se o romance *A vida é breve* [*Vita Brevis*] do norueguês Jostein Gaarder (n. 1952). Este escritor nórdico, baseando-se num pergaminho que diz ter encontrado numa feira de livros em Buenos Aires, traduz e reconstrói uma carta que Flória Emília – hipotético nome da mãe do Adeodato – teria

³⁸ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, III, 6, 10.

³⁹ Cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino*, 49.

⁴⁰ Cf. MADEC, G., “Adeodatus”, in C. MAYER, *Augustinus – Lexikon* (Vol. I), Col. 87.

⁴¹ Cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino*, 49.

⁴² Cf. AGOSTINHO, *Conf.* IV, 2, 2.

endereçado ao já Bispo de Hipona, Aurélio Agostinho⁴³. E o que esta misteriosa mulher nos apresenta é informação de que estava a par das *Confissões* do seu «pequeno e divertido Aurélio»⁴⁴. As *Confissões*, porém, em alguns casos confirmavam as histórias e noutros casos contavam-nas de outro modo. Como já referimos, trata-se duma obra de valor histórico questionável, pelo que apenas a usamos para demonstrar o interesse que a literatura hodierna mostra ter para com a enigmática figura da mãe do Adeodato.

Mas voltemos ao nosso assunto e a fontes mais seguras. Depois de terem vivido em Cartago, regressaram a Tagaste, onde Agostinho foi professor de Gramática durante um ano⁴⁵. Quando voltou à sua terra natal, não foi recebido pela mãe, por motivos que terão que ver com o facto de estar a viver conjugalmente com uma mulher de classe inferior e de ter com esta um filho ilegítimo; e sobretudo pelo facto de ter aderido ao Maniqueísmo. A piedosa Mónica não aceitava acolher um herético sob o seu teto, ainda que fosse seu filho. Deste modo, o jovem Agostinho, acompanhado de sua concubina e do seu pequeno Adeodato, teve que ir viver sob a guarda de Romaniano, seu grande amigo, que antes o apoiara nas despesas com os estudos, suplantando aquilo que Patrício e Mónica não puderam dar no que toca às tais despesas⁴⁶. No entanto, algum tempo depois, Agostinho é reintegrado na casa de seus pais, assim como a sua companheira e o seu filho, então com três anos de idade⁴⁷. No final desse ano, após a morte de um amigo em Tagaste e depois de se desiludir por não ter conseguido garantir uma vida condigna na sua terra natal, Agostinho retorna a Cartago, novamente acompanhado de sua concubina e de Adeodato, ainda sob o apoio material de Romaniano⁴⁸.

O filho de Mónica e Patrício continua assim a viver com a sua companheira sem a aprovação da mãe. Viveriam juntos cerca de quinze anos sem nunca, porém, se terem casado,

⁴³ Cf. J. GAARDER, *A vida é Breve: Carta de Flória Emília a Aurélio Agostinho*, Editorial Presença, Lisboa, (5ª Ed.), 2006, 1.

⁴⁴ Cf. J. GAARDER, *A vida é Breve*, 7.

⁴⁵ Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, 68.

⁴⁶ Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, 69.

⁴⁷ Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, 70.

⁴⁸ Cf. G. BONNER, *St. Augustine of Hippo*, 64.

devido precisamente à condição servil da mãe de Adeodato⁴⁹. No entanto, Agostinho era-lhe fiel e amava-a muito a ponto de lhe ter custado a separação, imposta por Mónica, ao fim desses quinze anos de vida conjugal, e depois da sua conversão e do seu batismo⁵⁰.

Este modo de viver em concubinato, tomado como opção de vida por Agostinho, era habitual no seu tempo e estava longe de ser social e moralmente condenado. O filho de Mónica e Patrício toma uma mulher por concubina, ainda que sem o desejo de se casar com ela, não porque não a amasse, mas porque de acordo com os parâmetros legais de então, os noivos deviam ser da mesma classe social⁵¹. Não podemos, pois, acusar Agostinho de desonestidade nem de infidelidade conjugal. Hoje, chamaríamos à sua relação conjugal uma “genuína história de amor”. Mas a realidade não era assim tão simples no mundo antigo, e Agostinho sabe disso, tanto mais que Mónica não cessa de lho recordar. De facto, poderiam viver juntos até que fosse encontrada uma noiva da mesma classe social, para oficializar o matrimónio. Isto acabaria por acontecer, depois que Mónica lhe encontrou uma jovem noiva herdeira de uma família com algumas posses, o Hiponense teve que deixar a mãe de Adeodato a fim de se preparar para o enlace matrimonial como poderemos ver mais à frente neste nosso estudo. Porém, a amante de Agostinho, mãe de Adeodato, terá feito votos de nunca mais se envolver com outro homem⁵².

Quer-nos parecer que a longa e intensa experiência de vida conjugal em concubinato deixou uma marca indelével em toda a vida de Agostinho, tanto mais que tal prática não era bem vista por parte dos pregadores cristãos que, como Santo Ambrósio, polemizam com alguns grandes proprietários de terras que insistiam em permanecer com o hábito de ter uma concubina de classe inferior e, depois de se casar com uma mulher do mesmo estatuto social, continuar a viver com a mesma⁵³. E o próprio Agostinho virá abordar esta questão e dar-lhe uma explicação

⁴⁹ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 27.

⁵⁰ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 15, 25.

⁵¹ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 51.

⁵² Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 15, 25.

⁵³ Cf. AMBRÓSIO, *De Abraham* I, 3, 19 e 4, 26 cit. por P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 80.

no seu tratado *De Bono Coniugali* que na presente dissertação abordaremos de modo mais aprofundado.

1.3. O Maniqueísmo

Como já referimos, em Cartago, Agostinho entrou em contacto com a obra literária *Hortensius* de Cícero e a sua leitura fá-lo-á interessar-se pela filosofia e pela questão da origem do mal. Sobretudo com a leitura dessa obra ciceroniana, o filho de Mónica passa a preterir a leitura bíblica, que o incomodava e, aparentemente, não respondia às suas questões.

«E, assim, caí nas mãos de uns homens orgulhosamente tresvariados⁵⁴, extremamente carnis»⁵⁵. É com estas palavras que o nosso autor recorda a sua adesão à seita de Mani. Durante os nove anos (dos dezanove aos vinte e oito anos de idade) em que foi simpatizante desta seita, o filho de Mónica foi membro não iniciado do maniqueísmo que ele qualifica de “extremamente carnal” e cujos “costumes carnis” denunciará na obra *De moribus Ecclesiae et de moribus manichaeorum*.

O nosso autor refere que era enganado e procurava também enganar e seduzir outros para a mesma falsidade⁵⁶. Embora consciente da diabolização da carne e dos seus apetites por parte da doutrina maniqueia, persiste a questão de como terá o jovem Agostinho continuado a conviver maritalmente com uma concubina, sendo adepto do maniqueísmo? Alguns autores como Peter Brown defendem que, tendo Agostinho optado por defender o maniqueísmo, a sua concubina terá permanecido ainda no catecumenato católico⁵⁷. Esta circunstância também poderia explicar a razão pela qual o Hiponense não seria um verdadeiro maniqueu, mas sim um

⁵⁴ O maniqueísmo é uma religião fundada por Mani, baseada na conceção dualista do gnosticismo no qual se inspira. Sob a diversidade de elementos que o constituem, o maniqueísmo permaneceu sempre fiel à doutrina metafísica de dois princípios ou substâncias coeternas e diametralmente opostas: o bem, que é Deus, espírito e luz; e o mal, que é o Diabo, a matéria, as trevas.

⁵⁵ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, III, 6, 10.

⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, IV, 1, 1.

⁵⁷ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 51-52.

simples ouvinte desta doutrina dualista⁵⁸. Brown indica ainda que por ter continuado a viver com a mãe de Adeodato, não havia razões para concluirmos que toda a atitude de Agostinho em relação à sexualidade tivesse um forte cunho maniqueísta⁵⁹.

De facto, a doutrina de Manes, que viveu entre os anos 216-274/277, parecia, à primeira vista, dar respostas às grandes inquietações do exigente jovem Agostinho⁶⁰. À questão basilar ‘porque existe o mal?’ os adeptos de Mani respondem com a doutrina dos dois princípios básicos na criação do mundo: O primeiro é completamente bom e possuidor da luz – é Deus, o Pai de Grandeza e de Luz; enquanto o segundo princípio é o Príncipe das Trevas, intrinsecamente negativo, ou a matéria⁶¹. Desta matéria provém a carne humana que, como tal, é de origem maléfica e formada a partir da procriação, que imita concepção demoníaca praticada por Adão e Eva⁶².

A partir deste ponto de vista, compreendemos por que é que os discípulos de Mani rejeitavam a união carnal, por ser o meio pelo qual o reino das trevas se espalha. Por isso, aos maniqueus era vetado que tivessem relações sexuais, embora, em alguns casos, pudessem admitir o matrimónio. Ou seja, os membros ‘ouvintes’ desta seita podiam casar-se, mas sendo aconselhados a não fazer o uso da relação sexual. Com efeito, segundo a sua doutrina, era necessário superar a falta grave do judaísmo em permitir obras da carne como o matrimónio. Por isso, insistem na pregação de uma continência carnal como condição indispensável para se alcançar a Salvação anunciada por Cristo⁶³.

Os membros de pleno título eram os ‘eleitos’, que são os ‘perfeitos’, e entre eles havia uma hierarquia cuja nomenclatura muito se aproxima do catolicismo, ou seja, tinham doze

⁵⁸ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 10, 18.

⁵⁹ Cf. P. BROWN, *The body and society: Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, Clays Ltd, London, 1991, 201.

⁶⁰ Cf. J. COYLE, “Mani – Manichei – Manicheísmo”, in A. DI BERARDINO [Dir.], *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane: F-O*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2007, col. 2991.

⁶¹ Cf. J. COYLE, “Mani – Manichei – Manicheísmo”, col. 2992.

⁶² Cf. J. COYLE, “Mani – Manichei – Manicheísmo”, col. 2995.

⁶³ Cf. P. ALFARIC, *Les écritures manichéennes II: Étude analytique*, E. Nourry, Paris, 1919, 148.

apóstolos ou mestres; setenta e dois Bispos e trezentos e sessenta presbíteros⁶⁴. O outro grupo eram os chamados ‘ouvintes’ ou ‘catecúmenos’ que, em termos de exigências de vida, tinham menos obrigações e podiam ter esposas desde que fossem fiéis às mesmas e que não procriassem. A esta classe da doutrina maniqueia pertenceu Agostinho, durante nove anos da sua vida, e por isso pôde continuar a viver com a sua concubina. Aliás, é o próprio Hiponense que, numa das suas cartas, declara não ter tido um verdadeiro conhecimento do maniqueísmo⁶⁵.

Agostinho aderiu como “ouvinte” a esta seita por três razões: em primeiro lugar, porque prometiam substituir a autoridade da fé pela força da razão; em segundo lugar porque se declaravam fiéis discípulos de Cristo; e, em terceiro lugar porque pareciam resolver a questão da origem do mal, que tanto inquietava ao jovem filho de Mónica⁶⁶.

Como refere, inicialmente achou que teria encontrado as respostas mais básicas ou mais simples às perguntas que o inquietavam, mas não as considerou totalmente satisfatórias. Esperou por um encontro com o então famoso bispo maniqueu, chamado Fausto, para que este viesse desfazer as suas dúvidas. Mas tal encontro revelou-se uma total decepção⁶⁷. Depois dessa conversa com Fausto, começou a desenrolar-se o processo de crescente afastamento do maniqueísmo, por parte de Agostinho⁶⁸.

Contudo, a experiência de ensino em Cartago acabou por se mostrar pouco motivante, nomeadamente devido ao abusivo comportamento dos seus adolescentes. Assim, insatisfeito com tal experiência, Agostinho aceita o conselho dos amigos de partir para Roma, coração do Império, onde para além de maiores vencimentos, eram-lhe prometidos alunos com melhor comportamento⁶⁹. Sua mãe, Mónica, não foi a favor de que o filho partisse para Roma; mesmo

⁶⁴ Cf. J. COYLE, “Mani – Manichei – Manicheismo”, 2995.

⁶⁵ Cf. F. DECRET, *Aspects du Manichéisme dans l’Afrique Romaine: Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1970, 28.

⁶⁶ Cf. A. TRAPÈ, “Agostino di Ippona (354-430)” in A. DI BERARDINO [Dir.], *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane: A-E*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2006, col. 146.

⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 3, 6.

⁶⁸ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 7, 13.

⁶⁹ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 8, 14.

assim acompanhou-o até ao porto de embarque⁷⁰. Agravam-se os desencontros entre os sonhos de Mónica e os projetos que seu filho tinha em mente.

Em Roma, depois de ter sido acolhido em casa de um amigo maniqueu⁷¹, Agostinho começou a aproximar-se mais da filosofia praticada pelos então chamados *Académicos*, uma corrente de pensamento que defendia um olhar céptico em relação a tudo pois, segundo a sua doutrina, o homem não pode apreender a verdade⁷². Entretanto principia o seu exercício de Magistério da arte retórica reunindo os alunos em sua casa. Isto tornou-o mais conhecido. Contudo, aparece então uma oportunidade de viajar até Milão, e o Hiponense aproveita-a, partindo no outono de 384, indo como professor de retórica contratado por Símaco, maniqueu, amigo de Agostinho e prefeito da cidade de Milão⁷³.

Ali encontra-se com o então Bispo Ambrósio por quem se sentiu bem acolhido e lhe granjeou grande admiração. O encontro e contacto com Ambrósio revelaram-se marcantes para a vida do então jovem maniqueu. Estimava-o como um grande orador, não tanto pelo conteúdo, mas sobretudo pela forma⁷⁴. No entanto, juntamente com a admiração pela maneira eloquente de pregar de Ambrósio, Agostinho foi também sentindo interpelado pelo conteúdo, principalmente pelos comentários que o Bispo de Milão fazia a algumas passagens do Antigo Testamento que, como maniqueu, não faziam sentido. Pois Ambrósio despertou-o para o sentido espiritual da Palavra, superando a sua leitura literal da mesma⁷⁵. Por conseguinte, o nosso autor, embora tendo encontrado um grande defensor da fé católica, não lhe pareceu que ela fosse sempre vencedora. Assim no ano 386 abandonou definitivamente o Maniqueísmo e inscreveu-se no grupo dos catecúmenos na Igreja Católica, ainda que sem certezas quanto aos passos seguintes a serem dados⁷⁶.

⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 8, 15.

⁷¹ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 10, 18.

⁷² Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 10, 19.

⁷³ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 13, 23.

⁷⁴ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 13, 23.

⁷⁵ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 14, 24.

⁷⁶ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, V, 14, 25.

Agostinho assume que não se converteu mais rapidamente pelas dificuldades morais que o retinham, sobretudo no que se referia à sua vida matrimonial e cuja resolução, proposta por Mónica, passaria pelo planeamento de um matrimónio⁷⁷. As suas dificuldades tinham que ver essencialmente com o facto de estar a viver maritalmente com uma mulher com quem não se podia casar, mas também por quem tinha uma grande afeição⁷⁸.

Contudo, prevaleceu um outro obstáculo a nível intelectual, pois concebia Deus como um ser imenso, de toda a parte, que penetrava toda a massa do mundo e fora dela, através dos espaços infinitos, em todas as direções pela imensidão sem fim, de tal modo que nem a terra, nem o céu, nem coisa alguma O podia conter, e tudo acabava n'Ele, sem que Ele acabasse em parte alguma⁷⁹. Ou seja, influenciado pelo pensamento maniqueu, não concebia um Deus com a forma humana⁸⁰. Assim, a obra *Enéadas* do filósofo Plotino (205-270 d.C.) – tradução latina de Marius Victorinus – seduziu-o, na medida em que se tratava de um escrito que ia de encontro às suas expectativas reflexivas. Deste modo, Agostinho aproximou-se da filosofia Neoplatónica que viria a marcar todo o seu pensamento teológico e que esteve na base da elaboração da sua primeira obra *De Pulchro et apto* (um tratado sobre a beleza), escrita provavelmente no ano 380, cujo texto desconhecemos⁸¹. É na aproximação aos filósofos neoplatónicos que Agostinho consegue uma resposta mais eficaz ao problema do mal. Descobre assim que no maniqueísmo se procurava responder à origem do mal, enquanto no pensamento neoplatónico, se acaba por conceber o mal como uma ausência de bem⁸². Portanto, a descoberta do mundo inteligível apregoado pela filosofia platónica, dissipou as suas dúvidas em relação ao materialismo. E ainda neste aspeto, a leitura do prólogo ao Evangelho de São João e a leitura do Epistolário Paulino ajudou-o a conciliar a filosofia e a teologia⁸³.

⁷⁷ Cf. G. BARDY, *Saint Augustin: L'home et l'oeuvre*, Desclée de Brouwier, Paris, 1940, 67.

⁷⁸ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 15, 25.

⁷⁹ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VII, 1, 2.

⁸⁰ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 3, 4.

⁸¹ Cf. H. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Boccard, Paris, 1958, 163.

⁸² Cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino*, 127.

⁸³ Cf. H. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Seuil, Paris, s/d, 31.

1.4. Conversão, celibato e ócio monástico

Mónica, entretanto viúva, que há muito viajara para Milão a fim de estar perto do filho e perseguir seu sonho de o ver convertido, acompanha de perto e “força” a aproximação de Agostinho a Ambrósio, bispo de Milão⁸⁴. Esta pretensão de Mónica fora reforçada por um sonho, no qual lhe foi revelado que o seu filho estaria sempre junto dela⁸⁵. Na aproximação a Ambrósio, Mónica vê a aproximação à fé e à Igreja da parte de seu filho, depois de ter recebido a primeira grande alegria ao saber que este tinha abandonado o maniqueísmo⁸⁶.

Mónica tentou dissuadir o seu filho a separar-se da concubina que lhe dera Adeodato e casar com uma outra a fim de que, já casado, pudesse ser lavado pela água salutar do batismo⁸⁷. Como vimos, Agostinho não poderia desposar a mãe do seu filho por não pertencerem à mesma classe social. Contudo, a esposa que Mónica escolhera para Agostinho não estava em idade para se casar, pelo que o nosso autor teria de esperar mais dois anos para poder concretizar o matrimónio que a mãe lhe preparara na medida em que a jovem teria cerca de dez anos de idade, dois a menos que a idade núbil da época⁸⁸. Em tal situação, Agostinho confessa a dor de estar afastado da mulher que ele amava, afirmando que o seu coração «ficava feito em pedaços e em ferida, e sagra»⁸⁹.

A mãe de Adeodato regressou a África com o voto de não se envolver com mais nenhum homem⁹⁰. O adolescente Adeodato ficou com o pai e com a avó. Para afagar a dolorosa saudade do seu antigo amor, Agostinho arranjou uma outra mulher, não com intuito de a tomar como esposa, mas para ter com quem pudesse ir sarando a ferida deixada com a separação da sua

⁸⁴ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 1,1.

⁸⁵ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, III, 11, 19.

⁸⁶ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 1, 1.

⁸⁷ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 13, 23.

⁸⁸ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 13, 23.

⁸⁹ AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 15, 25: «Cor (...) consciuum et uulneratum mihi erat et trahebat sanguinem.»

⁹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 15, 25.

primeira mulher, enquanto esperava a chegada à núbil idade daquela que lhe fora prometida como esposa⁹¹.

Agostinho dá a entender que, mais do que um casamento ou um vínculo institucional, a sua experiência relacional “conjugal” era motivada sobretudo pela necessidade de ter alguém com quem pudesse partilhar as necessidades carnis ou, diríamos nós, afetivo e sexuais. Como o próprio afirma, não morria de amor pelo casamento, mas «era escravo da luxúria»⁹². Contudo, esse matrimónio acabaria por não se concretizar na medida em que Santo Agostinho viria a optar por deixar o propósito de se casar. Tal mudança de vida muito alegrou sua mãe Mónica que, aliás, sabia, novamente por um sonho, que esse facto poderia vir a acontecer⁹³.

Antes de sua mãe, tinham-se juntado a Agostinho, em Milão, os seus amigos Nebrídio – natural de uma terra próxima de Cartago, mas que passava a maior parte do seu tempo na Cidade Capital Africana do Império Romano e que deixara tudo para ir viver com seu grande amigo e Mestre Aurélio Agostinho na cidade de Milão⁹⁴ – e Alípio – seu antigo discípulo de e natural de Tagaste – de cuja diocese viria a ser Bispo –, que o acompanharam desde Roma⁹⁵. Para lá tinha ido o então retor Aurélio Agostinho, aspirando às honras, aos lucros e ao casamento⁹⁶. Entre os três amigos, não faltou, porém, lugar para uma séria e profunda conversa sobre questões de variadas ordens e temas⁹⁷, entre os quais, o matrimónio e o celibato. Agostinho pensava ser impossível para ele viver a continência, pois julgava que esta era fruto da força do homem que podia viver o celibato plenamente, parecendo deste modo ignorar que a continência é concedida por Deus⁹⁸. «Cuidava que havia de ser extremamente infeliz, se se privasse dos braços de uma mulher, e não pensava no remédio da Misericórdia de Deus para

⁹¹ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 15, 25.

⁹² AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 15, 25.

⁹³ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VIII, 12, 30.

⁹⁴ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 10, 17.

⁹⁵ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 7, 11.

⁹⁶ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 6, 9.

⁹⁷ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 10, 17.

⁹⁸ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 11, 20.

curar a mesma enfermidade(...)»⁹⁹. Por meio destas palavras notamos que o Hiponense receava estar longe duma presença feminina capaz de o ajudar a satisfazer os seus desejos carnis.

O que é interessante nesse diálogo é que, para além de começar a desenvolver a temática da continência, Agostinho também apresenta nele uma perspetiva bondosa relativamente ao matrimónio, tendo como base a vida daqueles que, apesar de estarem unidos a uma mulher, foram sábios e abençoados por Deus¹⁰⁰. Alípio, um acérrimo defensor da continência e que o incentivava a seguir o seu exemplo, depois de ter experimentado o prazer carnal na sua adolescência, decidiu abraçar o celibato e, como o próprio Hiponense afirma, defendia que se este tomasse uma mulher por esposa, não poderia viver tranquilamente na procura da sabedoria, conforme era seu desejo¹⁰¹.

Podemos adiantar que, no seu tratado *De Bono Coniugali* – obra sobre a qual incide este nosso trabalho –, um dos exemplos apresentados é o dos Patriarcas do Antigo Testamento, que foram homens casados e que, ao mesmo tempo, procuraram viver de acordo com a vontade de Deus¹⁰². Contudo, como podemos observar pela leitura das *Confissões*, ao pensar no matrimónio, nem Agostinho nem Alípio tinham em conta a sua dignidade. O filho de Mónica, ao tratar deste tema no diálogo, reconhece que nele esteve sempre presente o seu «hábito de saciar a insaciável concupiscência»¹⁰³. Quanto a Alípio, depois de ter sido convencido pelas ardilosas palavras de Agostinho, manifestou também o desejo de abraçar o matrimónio a fim de perceber a razão que levava o seu estimado amigo Agostinho a declarar-se incapaz de viver o celibato. Assim também ele quis experimentar o matrimónio, talvez apenas por curiosidade. Como dissemos, os dois amigos, durante o referido diálogo, ignoraram, segundo o jovem de

⁹⁹ AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 12, 21: «Putabam enim me miserum fore nimis, si feminae priuarer amplexibus, et medicinam misericordiae tuae ad eandem infirmitatem sanandam non cogitabam»

¹⁰⁰ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 12, 21.

¹⁰¹ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 12, 21.

¹⁰² Cf. AGOSTINHO, *b. Coniug.*, XIX, 22.

¹⁰³ AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 12, 22.

Tagaste, a dignidade do matrimónio, que consiste «na obrigação de orientar a vida do casal e de aceitar os filhos»¹⁰⁴.

Envolvidos nesse pensamento, Agostinho e Alípio receberam a visita do amigo Ponticiano, cidadão africano como eles, que era cristão e que tinha um lugar de relevo no palácio (nessa época, o Imperador vivia em Milão)¹⁰⁵. Ponticiano contou-lhes como dois funcionários reais mudaram de vida quando entraram em contacto com a *Vita Antonii* escrita por Santo Atanásio onde se conta a vida de Santo Antão, monge nos desertos do Egipto. Esses mesmos funcionários, já com noivas, decidiram deixar tudo e viver na cabana como os monges, na posse de quem encontraram, em Tréveros, o códice em que estava escrita a vida de Antão. E o mesmo fizeram as suas noivas, consagrando a suas virgindades a Deus¹⁰⁶. Tendo escutado essa história, Agostinho retirou-se pesaroso, meditando quão era ele apegado à carne e incapaz de se soltar das suas amarras, e de se libertar das paixões do mundo, adiando «de dia para dia»¹⁰⁷ a sua própria conversão. Reconhece que na sua juventude, depois de ter lido o *Hortênsius*, havia pedido castidade, «mas não já»¹⁰⁸. Assim, meditando e chorando solitariamente sobre as suas torpezas com as quais se confrontou, o autor das *Confissões* ouviu a voz de uma criança que cantava e repetia por muitas vezes «toma, lê, toma, lê (...)» e, depois de nela reconhecer uma ordem para abrir o códice que continha os Escritos de São Paulo, tomou o mesmo e abriu-o para ler o primeiro capítulo que aparecesse como fez Santo Antão com os Evangelhos¹⁰⁹. A primeira passagem na qual os seus olhos caíram foi Rm 13, 13-14:

«Como quem vive em pleno dia, comportemo-nos honestamente: nada de comezainas e bebedeiras, nada de devassidão e libertinagens, nada de discórdias e invejas. Pelo contrário, revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não vos entregueis às coisas da carne, satisfazendo os seus desejos».

¹⁰⁴ AGOSTINHO, *Conf.*, VI, 12, 22.

¹⁰⁵ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VIII, 6, 14.

¹⁰⁶ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VIII, 6, 15.

¹⁰⁷ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VIII, 7, 18.

¹⁰⁸ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VIII, 7, 17.

¹⁰⁹ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VIII, 12, 29.

Marcou essa passagem e apresentou-a a Alípio que, depois de a ler até ao versículo seguinte (Rm 14, 1¹¹⁰) juntou-se ao seu companheiro Agostinho no propósito firme de mudarem de vida¹¹¹. Assim, o Hiponense decidiu abandonar a profissão de Mestre da Retórica de uma forma não abrupta, mas «suavemente»¹¹². Ou seja, continuou a lecionar até às férias de verão, no final das quais anuncia aos milaneses que deixaria o seu cargo de retor e que, por essa razão, deviam encontrar outro mestre para os seus estudantes, uma vez que tinha decidido consagrar-se inteiramente ao Senhor. E retirou-se para uma quinta cedida pelo seu amigo Verecundo, em Cassiciaco¹¹³. Acompanharam-no a sua mãe Mónica, o seu irmão Navígio, os seus parentes Lartidiano e Rústico, os alunos Licênsio e Trigésio e o seu amigo Alípio. Ali Agostinho escreveu alguns diálogos de teor filosófico: o *De Beata uita*, *Contra Academicos*, *Soliloquia*, e o *De ordine*, que nos deixam ver como Agostinho, na hora da sua conversão, já dispõe de todos os recursos para aprofundar os grandes temas filosóficos, teológicos e éticos pondo em diálogo a filosofia e o Cristianismo¹¹⁴.

Em seguida, Agostinho faz a preparação para o Batismo que veio a receber pelas mãos do Bispo de Milão, Ambrósio, na Vigília Pascal do ano 387, juntamente com Adeodato e Alípio¹¹⁵. Depois de batizado, Agostinho decide regressar a África acompanhado de sua mãe, seu filho e dos seus amigos. De passagem por Óstia, porém, não resistindo a uma forte febre, falece a sua mãe Mónica¹¹⁶. E, assim, o regresso à terra natal apenas depois de algum tempo se viria a realizar.

¹¹⁰ «Àquele que é fraco na fé, acolhei-o(...)».

¹¹¹ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VIII, 12, 30.

¹¹² AGOSTINHO, *Conf.*, IX, 2, 2.

¹¹³ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, IX, 3, 5.

¹¹⁴ Cf. G. BONNER, “Augustinus (vita)”, in *Augustinus – Lexikon (Vol. I)*, col. 533.

¹¹⁵ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 117.

¹¹⁶ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, IX, 11, 27.

1.5. Agostinho, presbítero e bispo de Hipona

Depois de uma forçada paragem em Roma, devido à invasão dessa cidade pelo “usurpador” Magno Máximo, Agostinho segue para África juntamente com Alípio e Adeodato, em 388¹¹⁷. Tendo feito o propósito de viver uma vida mais isolada, dedicada ao ócio monástico, criou, em Cartago, com os seus amigos, uma comunidade religiosa à imagem dos “*Servi Dei*”, uma forma de vida já conhecida na Igreja¹¹⁸. Mais tarde, esse pequeno número estabelece-se numa propriedade de Agostinho em Tagaste onde, durante três anos, dedica-se à oração, ao estudo e à escrita¹¹⁹. Provêm desse tempo algumas obras, de entre as quais destacamos o *De magistro* (um diálogo entre Agostinho e Adeodato¹²⁰), o tratado *De vera religione*, assim como algumas obras contra os Maniqueus, tal como o *De Genesi contra Manichaeos*¹²¹.

Um facto também relevante desse período foi a morte do seu jovem filho Adeodato. O desaparecimento físico daquele que, aos olhos do já monge Agostinho, tinha uma grande sabedoria em estado de latência¹²², provocou um enorme sofrimento na alma de seu pai que, porém, conseguiu superar essa perda na certeza de que o jovem estaria vivo entre os bem-aventurados, visto ter guardado imaculado o seu coração desde o dia do seu batismo¹²³.

Depois de ter superado a angústia pela morte do seu filho, Agostinho começa a sua atividade de pregação, sendo muitas vezes solicitada a sua presença. Apesar de estar convencido da inabilidade da arte de bem dizer, na qual se tornara especialista, tinha consciência de que não podia prescindir totalmente dela, antes a devia pôr ao serviço dos outros¹²⁴. Contudo, devido às muitas solicitações que recebia, o nosso autor procura uma outra solução para o seu mosteiro pois, em Tagaste, não estava a conseguir viver o mais pacificamente possível e escolhe,

¹¹⁷ Cf. G. BONNER, “Augustinus (vita)”, col. 533.

¹¹⁸ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 125.

¹¹⁹ Cf. POSSÍDIO, *Vita Sancti Augustini*, III, 2.

¹²⁰ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, IX, 6, 14.

¹²¹ Cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino*, 159-160.

¹²² Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, IX, 6, 14.

¹²³ Cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, Pastor de Almas Vida y obra de un padre de la Iglesia*, Herder, Barcelona, Vol. 65, 1965, 26.

¹²⁴ Cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, Pastor de Almas*, 25.

juntamente com os demais membros do seu Mosteiro, uma cidade marítima mais distante da sua cidade natal: Hipona¹²⁵. Assim, dois anos depois, viaja até lá, levando dois objetivos concretos: persuadir o seu amigo Nebrídio a abraçar a vida monástica e encontrar um sítio para edificar o mosteiro¹²⁶.

É neste contexto que, estando o então prelado de Hipona, Valério, em idade avançada e tendo necessidade de sacerdotes, o povo foi unânime em apontar o filho de Mónica e Patrício como presbítero para a sua Igreja¹²⁷. Assim, depois de superada alguma resistência de sua parte, Agostinho aceita essa função, tendo sido ordenado sacerdote em Hipona¹²⁸. Enquanto presbítero, Agostinho continuava a ser muito solicitado por toda a Igreja, de tal modo que, por onde passasse era convidado a dirigir uma pregação. Em parte, fruto desse seu grande empenho na pregação e das correspondências que trocava com as pessoas que a ele recorriam, chegou-nos a sua biblioteca de proporções gigantescas, que hoje conhecemos constituída por escritos agostinianos que muito têm contribuído para o enriquecimento da filosofia e da teologia¹²⁹.

Em 396, na sequência da morte de Valério, Agostinho foi ordenado bispo e passou a dedicar-se à elucidação dos seus fiéis quanto aos mistérios salvíficos pela pregação oral e escrita¹³⁰. Encontra uma diocese onde o catolicismo é uma minoria pois estava invadida por algumas comunidades heréticas. De entre elas, podemos destacar os donatistas, muito numerosos, encabeçados pelo bispo Faustino, e os maniqueus, tendo na liderança o presbítero Fortunato que fora “confrade” de Agostinho na seita maniqueia¹³¹. Por isso, o nosso autor empreende todo o seu empenho em combater essas correntes religiosas que queriam ofuscar a verdadeira mensagem evangélica. É enquanto Bispo de Hipona que escreve o tratado *De bono*

¹²⁵ Cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino*, 161.

¹²⁶ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 128.

¹²⁷ Cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino*, 166.

¹²⁸ Cf. AGOSTINHO, *S.*, 355, 2.

¹²⁹ Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, 217.

¹³⁰ Cf. F. VAN DER MEER, *San Agustín, Pastor de Almas*, 32.

¹³¹ Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, 216.

coniugali, manifestando o seu zelo para com o rebanho a ele confiado, a quem quis defender dos ataques das heresias, mas também para lhes dar um maior conhecimento e aprofundamento da temática do matrimónio.

Toda a vida de Agostinho, até à sua morte em 430, foi, portanto, sempre pautada pela busca da felicidade, em que a doutrina devia concordar com a experiência e a existência. Podemos mesmo afirmar que toda a sua obra e pensamento são uma reflexão sobre a vida como experiência vivenciada, onde todos os seus aspetos (nascimento, amor, relações, sofrimento, pecado, beleza, bem, fé e esperança) constituem capítulos obrigatórios, mesmo que não possam formar um sistema filosófico ou teológico. Após a conversão e o batismo, envereda decididamente por um caminho novo que implicou a rutura com a opção matrimonial, para realizar o sonho de se dedicar ao “ócio da sabedoria”, optando pela continência como requisito não imposto pela Igreja, mas por si e a si próprio. Tal opção não significará, contudo, uma negação da sua experiência passada e menos ainda uma condenação do matrimónio como opção de vida abençoado por Deus e pela Igreja desde as origens.

2. O Matrimónio nos escritos agostinianos

Tendo visto como se relacionou o Hiponense com o matrimónio, desde a tenra idade até à sua morte, tentaremos desde agora fazer uma aproximação aos seus escritos em que o tema do matrimónio ocorre. Na impossibilidade de uma leitura completa e aprofundada de toda a obra de Agostinho, faremos uma retrospectiva sumária dos escritos que nos interessam no que se refere à temática do matrimónio. Como tal, teremos em conta principalmente os textos que surgiram diante das heresias que Santo Agostinho procurou combater.

Para melhor levarmos a cabo este intuito, servir-nos-emos da divisão proposta por François-Joseph Thonnard (1896-1974) num artigo publicado em 1969 na *Revue des Etudes*

Augustinienne. Segundo o referido especialista, a doutrina agostiniana sobre o matrimônio está exposta em três tipos de escritos: os da exegese, os polêmicos (anti maniqueus e os anti pelagianos)¹³². Temos ainda a considerar outros escritos que, embora não se inserido nesta tipologia, também são consideráveis para o entendimento da doutrina agostiniana sobre o matrimônio, como certos Sermões sobre os Salmos e algumas Cartas. De acordo com Émile Schmitt, nesses Sermões o nosso autor defende a visão de Cristo como Esposo místico da Igreja a partir da qual desenvolve toda a exigência moral e espiritual para os esposos seguirem¹³³.

Nestas obras agostinianas podemos notar uma significativa evolução no tratamento do tema do matrimônio. As polêmicas e as heresias a que foi respondendo tiveram nesta evolução um papel importante, na medida em que motivaram e proporcionaram ocasiões para novos desenvolvimentos da doutrina sobre o matrimônio cristão.

Os primeiros escritos do nosso autor, após a sua conversão são os chamados diálogos de Cassiciaco. Fazem parte desse grupo, como já referimos, o *De beata vita*, os *Soliloquia* e o diálogo *De Ordine*. No entanto, antes desses, Agostinho teria escrito um tratado sobre a beleza, cujo texto não sobreviveu ao passar dos tempos. A temática do matrimônio aparece nos referidos diálogos mas apenas superficialmente. Vemos isso nos *Soliloquia*, quando o Hiponense afirma que pessoalmente optara por viver sem mulher depois de ter experimentado os prazeres do corpo¹³⁴.

O nosso estudo centrar-se-á nas obras em que a temática do matrimônio teve um realce mais significativo começando pelos escritos de teor exegético.

¹³² Cf. F. J. THONNARD, “La morale conjugale selon saint Augustin”, *Revue des Etudes Augustiniennes* XV (1969), 114-115.

¹³³ Cf. E. SCHMITT, *Le Mariage chrétien dans l’oeuvre de Saint Augustin*, 75.

¹³⁴ Cf. AGOSTINHO, *Soll.*, I, 10, 17.

2.1. Escritos exegéticos

Neste ponto, teremos presentes as obras sobre a temática do matrimónio que o nosso autor escreve tendo por base as Sagradas Escrituras, a partir das quais, depois de lidas e meditadas, Agostinho procura tirar frutos que possam alimentar o rebanho a ele confiado, ou aqueles que o solicitam, ao mesmo tempo que se propõe como um remédio contra os males das heresias.

2.1.1. “*De Genesi contra Manichaeos*”

O matrimónio aparece no seu primeiro trabalho escriturístico sobre o livro do Génesis – *De Genesi contra Manichaeos* – elaborado entre os anos 388 e 389, onde procura responder essencialmente à doutrina maniqueia a que antes aderira¹³⁵. Nesta obra autor procura outorgar algumas respostas às inquietações maniqueias que ele pôde experimentar, mas também às que lhe pareciam controversas, refutando as objeções que os referidos heréticos demonstravam em relação à “Antiga Lei” fixada em escrito no livro do Génesis¹³⁶.

Datado entre os anos 388 e 389¹³⁷, o tratado *De Genesi contra Manichaeos* é constituído por dois livros, tendo o primeiro, vinte e cinco capítulos e o segundo, vinte e nove. A finalidade do primeiro livro era, segundo Agostinho, responder às objeções maniqueias que se baseavam numa leitura estritamente literal do livro do Génesis para o desprezar e blasfemar contra o mesmo¹³⁸. Para tal, o então monge Agostinho propôs-se apresentar o sentido de algumas passagens do primeiro livro das Sagradas Escrituras que os discípulos de Manes desprezavam, como aliás, o faziam face a todo o Antigo Testamento, caracterizado como obra do Deus mau – o “Demiurgo”. O autor das *Confissões* adverte igualmente que uma leitura estritamente literal

¹³⁵ Cf. DATTRINO, L., *Il matrimonio secondo Agostino: Contratto, sacramento & casi umani*, Edizioni Ares, Milano, 1995, 9.

¹³⁶ Cf. AGOSTINHO, *Retr.*, I, 10, 1.

¹³⁷ Cf. L. DATTRINO, *Il matrimonio secondo Agostino*, 9.

¹³⁸ Cf. AGOSTINHO, *Gn. litt.*, VIII, 2, 5.

tende a obnubilar o verdadeiro sentido do que aí está escrito e que, por isso, se deva ler em sentido alegórico essas mesmas passagens¹³⁹.

Assim, além de um comentário sistemático sobre os primeiros versículos do livro do Génesis, Agostinho, no segundo livro do referido tratado, defende, comentando a criação do homem e da mulher, que esta foi criada para ser companheira do homem, a fim de que da sua união espiritual nascessem frutos de vida eterna, ou seja, as boas obras em louvores a Deus, mediante uma comunhão da qual o homem é a cabeça¹⁴⁰. Do mesmo modo, o Génio de Tagaste deduz que o homem, contemplando a criação da mulher a partir da sua costela, ao exclamar «esta é realmente osso dos meus ossos e carne da minha carne» (Gn 2, 23), demonstra que o matrimónio contem a virtude da fortaleza, simbolizada no “osso dos meus ossos”; e a virtude da temperança, alegoricamente presente na “carne da minha carne”¹⁴¹. E ainda o estado de nudez inicial é percebido pelo nosso autor como símbolo da simplicidade e da castidade que caracterizavam o matrimónio dos nossos primeiros pais¹⁴². Por outro lado, compreendendo que do livro do Génesis podemos retirar tanto o sentido histórico das coisas como o profético, o autor em estudo, defende uma leitura profética da união de Adão e Eva, vendo no Varão a prefiguração de Cristo que também deixou o Pai e a sua mãe (representada pela Antiga Lei judaica) e veio a este mundo onde desposou a Igreja, a nova Eva¹⁴³.

Portanto, o tratado *De Genesi contra Manichaeos*, embora não tendo sido escrito com o objetivo de elaborar uma teologia do matrimónio em sentido lato do termo, enuncia já alguns pontos que virão a ser desenvolvidos posteriormente na sua doutrina do Matrimónio que chegou até ao nosso tempo. Entre esses pontos destacamos a noção sacramental que tem o seu fundamento nas núpcias de Cristo com a Sua Esposa, a Igreja, e a dádiva da mulher como

¹³⁹ Cf. AGOSTINHO, *Gn. adu. Man.*, II, 2, 3.

¹⁴⁰ AGOSTINHO, *Gn. adu. Man.*, II, 11, 15: «(...) facta dicitur in adiutorium viri, ut copulatione spirituali spiritualis fetus ederet, id est bona opera divina laudis; du mille regit, haec obtemperat; ille a sapientia regitur, haec a viro».

¹⁴¹ Cf. AGOSTINHO, *Gn. adu. Man.*, II, 13, 18.

¹⁴² Cf. AGOSTINHO, *Gn. adu. Man.*, II, 13, 19.

¹⁴³ Cf. AGOSTINHO, *Gn. adu. Man.*, II, 24, 37.

companheira do homem, aspetos que ganhariam força em resultado de uma maturação teológica e afetiva do filho de Mónica e Patrício.

2.1.2. “*De Genesi ad litteram*”

Esta obra é um comentário exegético ao livro do Génesis. Nela o Hiponense continua o intuito de procurar uma explicação do sentido literal para o livro do Génesis. Em 393, Agostinho iniciou a elaboração de uma obra com o mesmo objetivo e, todavia, devido ao seu ainda fraco conhecimento bíblico, desistiu do projeto (o qual viria depois a ser concretizado, ficando a obra conhecida sob o título *De Genesi ad litteram incompletus*)¹⁴⁴. Só a partir do ano 401, na senda da conclusão do tratado *De bono coniugali*, é que Santo Agostinho retoma o seu plano de elaborar um comentário literal sobre o Livro do Génesis e conclui-o em 415. Nesse tempo, os problemas já não se resumiam ao combate contra os maniqueus, mas alargavam-se aos dilemas de vivência da conjugalidade da parte dos esposos (sobretudo a convivência a dois), a alguns problemas suscitados pela lei civil e a outros que o Bispo de Hipona procurou acudir por meio desse texto¹⁴⁵. Deste modo, compreendemos que este texto já não tinha só uma dimensão polémica (de combate às heresias), sendo também fruto do seu empenho pastoral como bispo.

Entre os vários pontos que o nosso autor desenvolve nos doze livros que compõem a referida obra, começamos por destacar, no respeitante ao matrimónio, que o autor, partindo do mandato de Deus de povoar a terra (cf. Gn 1,26-29), afirma que o matrimónio fora e é plano querido por Deus antes mesmo da queda do homem¹⁴⁶. Consequentemente, o matrimónio é entendido não como uma obra humana, mas sim como vontade do Criador¹⁴⁷. É também nesse tratado que o Doutor de Hipona defende, com base nos relatos da criação do livro do Génesis,

¹⁴⁴ Cf. AGOSTINHO, *Retr.*, I, 18.

¹⁴⁵ Cf. L. DATTRINO, *Il matrimonio secondo Agostino*, 13.

¹⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, *Gn. Litt.*, VI, 8, 13.

¹⁴⁷ Cf. C. GONÇALVES, “Os tria bona do matrimónio em Santo Agostinho”, *Revista Española de Derecho Canónico*, LXXII (2015), 556.

que a mulher foi dada ao homem como ajudante para a propagação da espécie humana, pois, no estado de inocência em que o homem foi criado, e a mulher extraída do seu lado, não havia outro tipo de trabalho a fazer¹⁴⁸. A reprodução humana por meio da união sexual não teria tido lugar se o homem não tivesse pecado, pois a procriação é impulsionada pela concupiscência da carne que move os dois sexos a se unirem e a procriarem¹⁴⁹. Um outro ponto dessa obra escriturística agostiniana é a noção do matrimônio como um bem que se divide em três partes: a prole, a fidelidade e o Sacramento, tese sobre a qual se ocupará o nosso trabalho e cujo desenvolvimento apresentaremos nos próximos capítulos, como já referimos¹⁵⁰.

Deste modo, vemos que, nesta obra, são assegurados três aspetos que nos parecem essenciais na abordagem ao matrimônio. Em primeiro lugar, que o matrimônio foi querido por Deus e, por esse motivo, não o podíamos interpretar como um erro. O segundo aspeto é que a mulher foi dada ao homem como uma companheira e que, depois da queda, se explicitou da melhor forma que a sua companhia se traduzia também na procriação, ou seja, que a mulher foi dada ao homem para o ajudar na geração dos filhos. Por fim, o terceiro ponto prende-se com a enunciação dos *tria bona* que o Hiponense havia já apresentado cerca de dez anos antes no tratado *De bono coniugali: proles, fides e sacramentum*.

2.1.3. “*In Iohannis Euangelium tractatus*”

Trata-se de um conjunto de 124 homilias que Agostinho redigiu para apresentar uma interpretação ao Evangelho segundo São João. Foram escritas ou pronunciadas entre os anos 413 e 418. Dessa centena de textos, interessam-nos especialmente os tratados VIII e IX, por neles ser abordada a temática do matrimônio.

¹⁴⁸ AGOSTINHO, *Gn. Litt.*, IX, 5, 9: «Aut si ad hoc adiutorium gignendi filios, non est facta mulier viro, ad quod ergo adiutorium facta est? Si quae simul operaretur terram; nondum erat labor ut adiumento indigeret, et si opus esset, si solitudinis fortasse taedebat».

¹⁴⁹ Cf. AGOSTINHO, *Gn. Litt.*, IX, 11, 20.

¹⁵⁰ Cf. AGOSTINHO, *Gn. Litt.*, IX, 7, 12.

No tratado VIII, referindo-se ao episódio das bodas de Caná, o nosso autor justifica que a presença de Jesus, acompanhada pelo sinal da transformação da água em vinho, também tem, ainda que ocultas, a dimensão de mistério e de sacramento: Jesus transformou-nos de água em vinho, ou seja, tornou-nos sábios¹⁵¹. Cristo toma parte nas bodas de Caná porque também Ele tem esposa segundo os ensinamentos do Apóstolo São Paulo (cf. 2Cor 2, 2-3) que apresenta a Igreja como a “Esposa Virgem” de Cristo¹⁵².

No tratado IX, Agostinho apresenta-nos Cristo como fundador do matrimónio. Com efeito, para o Hiponense, a presença de Cristo nessas bodas, também como lugar da Sua Revelação, é prova de que Ele se assume como autor do matrimónio¹⁵³. Por outro lado, o Génio de Tagaste acrescenta ainda que a cláusula mateana de não se romper o casamento, exceto mediante o adultério (cf. Mt 19, 6-9), ajuda a demonstrar a origem do matrimónio em Deus e, deste modo, não o poderíamos considerar como algo diabólico, como propala a doutrina maniqueia¹⁵⁴.

Verifica-se, assim, que, no pensamento do Bispo de Hipona, o matrimónio é bem-querido e tem origem em Deus, conforme o confirma o próprio Cristo, mediante a sua presença e revelação nas Bodas de Caná.

Deste modo, poderíamos resumir que os escritos de exegese bíblica agostinianos defendem que o matrimónio foi querido por Deus para o homem, antes mesmo da queda, o que faz com que possamos considerar o matrimónio como um bem. A seguir à queda, a mulher passou a ser a auxiliar do homem no trabalho da procriação para povoarem a terra.

¹⁵¹ AGOSTINHO, *Io. Eu. tr.*, VIII, 3: «Puto quia non sine causa venit [Iesus] ad nuptias. Excepto miraculo, aliquid in ipso facto mysterii et sacramenti latet. (...) quia et nos aqua eramus, et vinum nos fecit, sapientes nos fecit (...)».

¹⁵² Cf. AGOSTINHO, *Io. Eu. tr.*, VIII, 4.

¹⁵³ Cf. AGOSTINHO, *Io. Eu. tr.*, IX, 2.

¹⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, *Io. Eu. tr.*, IX, 2.

2.2. Controvérsia com o maniqueísmo

Entre os escritos anti maniqueus do Hiponense, inclui-se o *De Genesi ad litteram* ou o *De Genesi contra Manichaeos*, contudo, por termos já feito uma referência a essas obras no ponto anterior, analisaremos apenas escritos de tal grupo, nos quais Agostinho procura evidenciar os erros da doutrina maniqueia e apontar para a verdade da doutrina católica sobre a temática do matrimónio.

A doutrina maniqueia já foi apresentada no primeiro capítulo do presente trabalho. Ainda assim, podemos voltar a afirmar que essa seita, detinha um pensamento nitidamente dualista, olhando para o matrimónio como algo de deplorável, por ser uma obra da carne, isto é, do mal. Por isso os seus membros de pleno direito, chamados “eleitos”, não podiam casar-se. Por outro lado, toleravam que alguns dos seus membros fossem casados, mas seriam só ouvintes e não detentores de todos os direitos que tinham os eleitos¹⁵⁵.

Agostinho, como já vimos, conhece bem esta doutrina, à qual pertencera como um ouvinte e, por isso, em muitas das suas obras, tem-na presente, combatendo-a. No que se refere à temática do matrimónio, abundam escritos, nomeadamente cartas e livros, que o Hiponense escreveu para os confrontar. Todavia, cingir-nos-emos à análise de alguns desses escritos que nos poderão ajudar a olhar de melhor maneira para a realidade do matrimónio sob o prisma da crítica agostiniana à doutrina maniqueia da temática nupcial.

2.2.1. “*De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*”

Um dos textos mais importantes na análise agostiniana à doutrina maniqueia é o *De moribus Ecclesiae Catholicae* que se trata de uma das primeiras obras de Agostinho contra os ensinamentos maniqueus. Os dois livros que o compõem versam sobre a moral ou os costumes da

¹⁵⁵ Cf. F. DECRET, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine*, 28.

Igreja Católica e sobre doutrina moral maniqueia, respetivamente, demonstrando que são contrapostas¹⁵⁶.

A temática do matrimónio só aparece no final do primeiro livro, quando Agostinho salienta que a negação, por parte dos maniqueus, do direito ao matrimónio e à procriação não tem fundamento, na medida em que o próprio Apóstolo Paulo, na Primeira Carta aos Coríntios, ao manifestar o desejo que todos fossem como ele, não nega, àqueles que se casam, a possibilidade de alcançarem a santidade (1Cor 7, 7), mas afirma que pelo matrimónio também conseguem evitar que caiam na fornicação¹⁵⁷. Deste modo, evidencia-se a dimensão curativa que Agostinho atribui ao Matrimónio. No segundo livro o nosso autor manifesta a sua repulsa pela ética sexual proposta pelo maniqueísmo, por meio da unção dos seios¹⁵⁸. Segundo o Hiponense, a interdição ao matrimónio por parte dos maniqueus não tem qualquer fundamento, pois eles não proíbem o concubinato, mas sim o matrimónio, que confere honestidade ao próprio concubinato¹⁵⁹. Contudo, Agostinho não deixa de sublinhar que, embora louve o facto de os maniqueus apelarem a uma castidade perfeita, não poderia deixar de discordar veementemente com sua proibição do matrimónio, ainda que este seja permitido aos ouvintes. Ainda a este respeito, o nosso autor critica essa mesma doutrina, também pelo facto de permitirem que os ouvintes se casem, mas que não procriem pois, segundo o maniqueísmo, a procriação é um pecado maior do que o concubinato na medida em que se contribui para prender mais almas à carne. Deste modo, recomendam que o casal se abstenha do ato conjugal durante o período em que a mulher estiver fértil. Por esse motivo, Agostinho critica-os por apoiarem que um homem tome uma mulher não para a procriação mas para saciar a libido, e fazendo da mulher não uma esposa mas uma meretriz¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *Retr.*, I, 7, 1.

¹⁵⁷ Cf. AGOSTINHO, *mor.*, I, 35, 79.

¹⁵⁸ Uma das três unções que o maniqueu eleito recebia. As outras duas são na boca e nas mãos. (Cf. AGOSTINHO, *mor.*, II, X, 19).

¹⁵⁹ Cf. AGOSTINHO, *mor.*, II, 18, 65.

¹⁶⁰ Cf. AGOSTINHO, *mor.*, II, 18, 65: «Ex quo illud sequitur, ut non liberorum procreandorum causa, sed satiendae libidinis habere coniugem censeatis».

Em suma, desta obra podemos retirar que, para o nosso autor, o matrimónio torna honesto o ato sexual e que, ao mesmo tempo, a prole deve ser uma das mais importantes finalidades do matrimónio; na realidade, o ato sexual deve ter sempre em conta a prole.

2.2.2. “*Contra Faustum*”

O *Contra Faustum* é uma réplica de Agostinho a uma carta de Fausto, líder maniqueu, que, entre várias objeções, acusava os Patriarcas de serem uns imorais polígamos, assim como, menosprezando o ato geracional, afirma que os pais, ao gerarem filhos, estariam a aprisionar na carne uma parcela do reino da Luz¹⁶¹. A este último argumento, o nosso autor responde com base no Decálogo – cujo quarto mandamento propõe que honremos os nossos pais (cf. Ex 20, 12), afirmando que se ali se pede que respeitemos os nossos pais, a tese maniqueia anti concepção resulta sem fundamento e, neste sentido, acusa Fausto de ter aprendido na “escola do demónio” a odiar os seus pais por o terem atado à carne mediante a união conjugal na qual ele fora concebido¹⁶². Contudo, para uma compreensão dessa resposta de Agostinho, requer-se que entendamos a correspondência contra Fausto no âmbito da defesa do Antigo Testamento, desprezada pelos discípulos de Manes.

Quanto à poligamia dos Antigos Patriarcas, o Hiponense responde arguindo que os Patriarcas optaram por terem várias mulheres com o intuito de aumentar o número de habitantes da Cidade de Deus e que, ainda assim, no caso de Abraão, é notório que tenha havido uma vontade divina expressa, quando Sara concede a sua própria serva para que dela Abraão tivesse descendência. Além disso, o nosso autor acrescenta que tal atitude de Abraão e Sara explicita o sentido da união conjugal que não se limita a saciar a libido, sim procura ativamente a prole¹⁶³.

¹⁶¹ Cf. F. THONNARD, “La morale conjugale selon saint Augustin”, 118.

¹⁶² Cf. AGOSTINHO, c. *Faust.*, XV, 7.

¹⁶³ Cf. AGOSTINHO, c. *Faust.*, XXII, 27-32.

Por conseguinte, segundo Thonnard, o Bispo de Hipona resume a sua moral do Matrimónio na submissão do apetite carnal ao espírito¹⁶⁴.

Na parte final desta obra, o Hiponense explicita que o apelo à castidade feito pela Igreja aos jovens, não implica necessariamente uma rejeição do Matrimónio, à imagem da doutrina maniqueia¹⁶⁵. Essa tese mais bem explicitada na obra *De continentia* – escrita em 395/6 (antes da controvérsia contra Fausto) – onde Agostinho apresenta o sentido correto e verdadeiro da continência, tendo em conta que a sua exaltação por parte dos maniqueus deformara o seu sentido original¹⁶⁶.

Consequentemente, nesta obra, que se insere nas controvérsias contra Fausto, Agostinho apresenta a procriação como um dos grandes fins do matrimónio, conforme nos mostrou o Patriarca Abraão ao aceitar ter um filho de Agar, escrava de sua esposa; e, no mesmo sentido, o Bispo de Hipona adverte que também se demonstrou que a lei natural se deve submeter à Lei eterna.

2.3. Controvérsia pelagiana

A controvérsia pelagiana atinge o seu auge cerca de uma década a seguir à elaboração do tratado *De bono coniugali*. Como protagonistas deste debate que tanto envolveu Agostinho, podemos apontar três nomes principais: Pelágio, Celéstio e Juliano de Eclana. Com este último, a polémica assumiu contornos muito mais agressivos, chegando Juliano a acusar Agostinho de heresia¹⁶⁷.

Pelágio, asceta Britânico, defendia que a transgressão de Adão, apesar de ter influenciado a sua descendência, não afetou os filhos e, por este motivo, a teoria do pecado original, tradicionalmente apresentada, ficava sem fundamento. Por essa razão, também não há

¹⁶⁴ Cf. F. THONNARD, “La morale conjugale selon saint Augustin”, 118.

¹⁶⁵ Cf. AGOSTINHO, *c. Faust.*, XXX, 6.

¹⁶⁶ Cf. E. SCHMITT, *Le Mariage chrétien dans l’oeuvre de Saint Augustin*, 40.

¹⁶⁷ Cf. I. LAMELAS, “A ‘invenção’ do pecado original segundo Agostinho” *Didaskalia* XLII (2012), 59.

a necessidade de batizar as crianças, pois estas não têm pecado devido à sua inocência. Depois de ter apresentado as suas ideias acerca do pecado original e da graça, fora condenado, juntamente com um dos seus discípulos, Celéstio, em 417 pelo Papa Zósimo, a pedido de alguns concílios regionais. O pronunciamento papal veio a ser expresso na *Epistola tractoria*, a que não foi subscrita por dezoito bispos, entre os quais, Juliano de Eclana, por não estarem de acordo com a decisão do então Sumo Pontífice¹⁶⁸. Podemos definir o pelagianismo como a corrente mais distante do maniqueísmo, ao qual associavam o pensamento católico acerca das origens e da queda dos nossos pais, bem como a visão católica sobre o matrimónio, que tinha no então Bispo de Hipona, Aurélio Agostinho, um magnífico expoente.

O pensamento pelagiano defendia a inexistência do pecado original. Este só teria afetado os nossos primeiros pais e não se podia transmitir aos descendentes e menos ainda por meio da relação sexual. Segundo a mesma doutrina, Adão teria sido criado com natureza mortal e, portanto, a morte não seria fruto do pecado; e todos nós, ao tempo do nosso nascimento, estamos como Adão na condição *pre-lapsária*, ou seja, sem pecado¹⁶⁹. Para eles, diante do seu característico otimismo em relação à condição pecadora do homem, o instinto sexual e a concupiscência carnal eram bons, na medida em que partem de Deus e a Ele conduzem. Esse mesmo instinto tem a sua base no mandato de Deus aos nossos primeiros pais, segundo o relato de Génesis de «crescer, multiplicar e dominar a terra» (cf. Gn 2, 29) conforme as refutações do Hiponense¹⁷⁰. Juliano de Eclana chega mesmo a acusar Agostinho de maniqueísmo, por defender a existência do pecado original. Tal posição parecia ao Bispo de Eclana que o seu homólogo de Hipona estaria a qualificar o matrimónio como obra do diabo, pois defendia que o pecado original se transmitia pela geração, fruto do matrimónio que, deste modo, não pode

¹⁶⁸ Cf. E. TESELLE, “Pelagius, Pelagianism”, in A. FITZGERALD (Ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, Cambridge, 1999, 637.

¹⁶⁹ Cf. B. SESBOÜË (Dir.), *História dos Dogmas (tomo 2): O Homem e sua Salvação (séculos V – XVII)*, Edições Loyola, São Paulo, 2003, 140.

¹⁷⁰ Cf. D. TETTAMANZI, *Il Matrimonio Cristiano: studio storico teológico*, Seminario di Milano, Venegono, 1979, 108.

ter a sua origem senão no diabo ou no Deus mau, tal como defendia o maniqueísmo¹⁷¹. Por isso, Juliano de Eclana, o seu homólogo de Hipona só podia ser maniqueu.

A defesa de Agostinho baseou-se na necessidade da graça sanante para o homem caído no pecado, pois esta era rejeitada pelo otimismo exagerado dos pelagianos¹⁷². Para o nosso autor, a queda de Adão ‘prejudicou’ toda a humanidade que dele nasceu, pois nasceram já no seio da realidade do pecado. E, assim, todos nós, ao nascermos, trazemos a marca do pecado herdado dos nossos primeiros pais. Para o Hiponense, visto que todo o homem precisa de Salvação, logo a própria instituição matrimonial carece da graça salvífica para dirimir o mal da concupiscência que, ao contrário do que doutrinava o pelagianismo, não provinha de Deus, mas sim do mundo e do pecado dos homens¹⁷³.

É neste âmbito que compreendemos as obras que de seguida apresentaremos, escritas a partir da segunda década do século V, que marca o início da controvérsia pelagiana.

2.3.1. “*De Gratia Christi et de peccato originali*”

Este texto, escrito em 318, visou responder a alguns amigos de Agostinho que o tinham confrontado com determinadas objeções suscitadas por Pelágio. Estas concentravam-se sobretudo no âmbito da graça e do pecado original. Às mesmas, respondeu o nosso autor com um escrito que se divide em duas partes: uma sobre a Graça de Cristo (*De Gratia Christi*) e outra sobre o pecado original (*De peccato originali*)¹⁷⁴. Nesta última, embora esteja essencialmente assente na condenação de certos escritos de Pelágio e na sua elucidação quanto ao real sentido da Graça de Cristo, o Hiponense acaba por deixar alguns pontos de consideração sobre o matrimónio¹⁷⁵. Adverte, com efeito, que o Matrimónio é um grande bem, sobretudo por três razões: pela procriação, pela fidelidade conjugal e pela graça sacramental – os três bens do

¹⁷¹ Cf. F. THONNARD, “La morale conjugale selon saint Augustin”, 119.

¹⁷² Cf. J. LARRABE, *El matrimonio cristiano y la familia*, BAC, Madrid, 1986, 115.

¹⁷³ Cf. J. LARRABE, *El matrimonio cristiano y la familia*, 116.

¹⁷⁴ Cf. AGOSTINHO, *Retr.*, II, 50, 77.

¹⁷⁵ L. DATTRINO, *Il Matrimonio secondo Agostino*, 42-43.

matrimónio¹⁷⁶. E ainda que haja o mal da concupiscência, este pode ser vivida retamente, mediante o uso da razão¹⁷⁷.

Deste modo, perante a acusação de maniqueísmo que Agostinho recebe da parte de Pelágio, temos a resposta que sublinha novamente aquilo que o nosso autor dissera cerca de dezoito anos antes, aquando da elaboração do tratado *De bono coniugali*, a saber: que o enlace nupcial é um bem, não obstante a existência da concupiscência carnal que, usada racionalmente, contribui para a procriação, por sua vez a maior finalidade da união sexual.

2.3.2. “*De nuptiis et concupiscentia*”

A par da obra que nesta dissertação estudamos, o *De nuptiis et concupiscentia* constitui uma fonte fundamental para conhecermos a doutrina agostiniana sobre o matrimónio cristão. A obra nasce de uma resposta ao pedido que tinha solicitado um dos amigos do Hiponense, Valério, alto funcionário imperial, com vista a responder de uma forma mais direta à doutrina pelagiana preconizada nomeadamente por Juliano de Eclana em finais da segunda década do século V da nossa era. A obra divide-se em duas partes compostas em períodos diferentes: a primeira visava defender o matrimónio e a sua bondade, apesar do mal da concupiscência; enquanto a segunda era dedicada a Juliano, por causa da sua reação à primeira¹⁷⁸. As acusações de Juliano eram as mesmas já elencadas por Pelágio, centrando-se no facto de que a doutrina do pecado original defendida por Agostinho declarava como mau o matrimónio¹⁷⁹. Por isso, nesta obra, Agostinho propõe-se, uma vez mais, a demonstrar a bondade intrínseca das núpcias como, aliás, já havia feito em alguns escritos.

¹⁷⁶ Cf. AGOSTINHO, *gr. et pecc. or.*, II, 34, 39.

¹⁷⁷ AGOSTINHO, *gr. et pecc. or.*, II, 34, 39: «In quantum enim nuptiae bonae sunt, in tantum faciunt plurimum boni etiam de libidinis malo; quoniam libidine non bene utitur libido, sed ratio».

¹⁷⁸ Cf. G. BONNER, “Nuptiis et concupiscentia, De”, in A. FITZGERALD (Ed.), *Augustine Through the Ages*, 592.

¹⁷⁹ Cf. AGOSTINHO, *Retr.*, II, 53, 80.

A sua defesa, porém, começa com uma ilustração dos bens do matrimônio – prole, fidelidade e Sacramento – para demonstrar que o matrimônio é, em sim mesmo, bom. Retomando a doutrina do *De bono coniugali*, lançada alguns decênios antes, adverte que o bem da prole o é, não só porque se nasce, mas também porque se renasce, pois após nascimento no pecado, é preciso renascer para a vida, mediante a graça de Cristo sinalizada pelo Baptismo¹⁸⁰. Por outro lado, Agostinho afirma que a fidelidade não pode ser apenas aquela que também acontece entre os casais infiéis (ou seja, que são fiéis na infidelidade mútua), mas uma fidelidade que é igualmente carnal e que deve ser conservada mesmo em situações de esterilidade, pois o bem do Sacramento blindo o Matrimônio com a indissolubilidade¹⁸¹. Ao mesmo tempo, ainda neste escrito, o Hiponense reafirma que a concupiscência não é um bem intrínseco da natureza do matrimônio, mas fruto do antigo pecado, de modo que, se for usada racionalmente, gerará filhos para o mundo e que precisam de ser regenerados pelo batismo como filhos de Deus¹⁸². Agostinho, então, volta a defender que a união carnal é suscitada pela concupiscência, que é um mal, mas, quando usada para a propagação da prole, o ato deixa de ser pecaminoso¹⁸³. Por outro lado, fazendo mais uma vez eco daquilo que propalava no *De bono coniugali*, o Bispo de Hipona recomenda uma conjugalidade casta¹⁸⁴.

Em suma, nesta obra em que a temática do matrimônio se manifesta como central, o Hiponense frisa, sobretudo quão bom é o matrimônio, ao mesmo tempo que sublinha que a concupiscência tem as suas raízes na desobediência dos nossos primeiros pais. Contudo, não deixa de apelar à castidade conjugal como forma de se libertar do mal da concupiscência.

¹⁸⁰ AGOSTINHO, *nupt. et conc.*, I, 17, 19: «Sed proles, non ut nascatur tantum verum etiam ut renascatur; nascitur manque ad poenam, nisi renascatur ad vitam».

¹⁸¹ Cf. AGOSTINHO, *nupt. et conc.*, I, 17, 19.

¹⁸² Cf. AGOSTINHO, *nupt. et conc.*, I, 18, 20.

¹⁸³ Cf. AGOSTINHO, *nupt. et conc.*, I, 12, 13.

¹⁸⁴ Cf. AGOSTINHO, *nupt. et conc.*, I, 13, 15.

2.3.3 “*Contra duas epistolas Pelagianorum*”

Também este texto, redigido em 420-421, se insere no âmbito da controvérsia anti pelagiana. O autor dedica a obra ao Papa Bonifácio I, que o recomendara com o intuito de responder às invetivas de Juliano e de outros dezassete bispos simpatizantes da tese pelagiana¹⁸⁵. O escrito é composto por quatro livros; destes, o primeiro responde a Juliano e os outros três são dirigidos aos outros bispos.

No primeiro livro, sublinha-se que o matrimónio fora instituído por Deus conforme se lê no Livro do Génesis - «Por esse motivo, o homem deixará o pai e a mãe, para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só carne» (Gn 2, 24) – e por isso o mesmo é santo¹⁸⁶. Um outro ponto que o nosso autor salienta, é, uma vez mais, a santidade dos Patriarcas do Antigo Testamento, na medida em que estes geravam a fim de fazer multiplicar o povo do qual nasceria o Salvador prometido¹⁸⁷. Nos outros livros, o Hiponense afirma que o catolicismo é diferente tanto do maniqueísmo como do pelagianismo, que são extremos opostos entre si. O catolicismo é, por assim dizer, o caminho intermédio e mais equilibrado e, por isso, não exalta em demasia o matrimónio, como os pelagianos, nem o despreza, como os maniqueus.

Os escritos de Santo Agostinho sobre o matrimónio no âmbito da controvérsia pelagiana podem, portanto, ser resumidos em dois pontos essenciais: o matrimónio é um bem; a concupiscência é um mal que o matrimónio pode remediar, desde que seja usada para a propagação da prole.

2.4. Outros escritos

Depois de uma sucinta passagem pelos principais textos agostinianos acerca do matrimónio, elaborados em contexto de controvérsias e na exegese, há ainda lugar para

¹⁸⁵ Cf. AGOSTINHO, *c. ep. Pel.*, I, 1, 3.

¹⁸⁶ Cf. AGOSTINHO, *c. ep. Pel.*, I, 5, 9.

¹⁸⁷ Cf. AGOSTINHO, *c. ep. Pel.*, I, 7, 12.

considerar outras fontes relevantes para o nosso tema. Neste contexto, os escritos de cariz menos polémico que os autores costumam qualificar como espirituais ou pastorais¹⁸⁸ revestem-se de particular importância, uma vez que nos dão a conhecer a posição amadurecida e serena do autor.

2.4.1. “*De Sancta Virginitate*”

Esta obra pode ser considerada como complementar ao *De bono coniugali*, pois foi elaborada nas mesmas circunstâncias e visou elogiar a virgindade consagrada, desvalorizada por Joviniano e hipervalorizada por Jerónimo, ao ponto de parecer desconsiderar completamente o matrimónio.

Segundo Emille Schmitt, os títulos que dão nome às duas obras evidenciam a intenção de Agostinho de mostrar os reais valores de cada um dos temas: O matrimónio é bom, mas é inferior à santidade da virgindade consagrada¹⁸⁹. Por ser um texto cujo objetivo é exaltar a virgindade consagrada, as referências ao matrimónio são parcas. Entretanto podemos elencar alguns pormenores que nos possam servir para compreendermos melhor a reflexão do nosso autor no respeitante ao tema central deste nosso percurso.

Em primeiro lugar, para Agostinho, a continência não pode ser considerada como uma simples renúncia ao matrimónio, mas como uma opção por algo maior; neste sentido, uma pessoa que consagra a sua virgindade não o deve fazer só para se livrar das dificuldades do matrimónio, mas deverá tomar essa decisão com o desejo de se consagrar ao Senhor tendo em vista a obtenção de uma coroa de maior honra¹⁹⁰.

Em segundo lugar, nesta obra reafirmam-se os três bens do Matrimónio apontados no tratado *De bono coniugali*, com o intuito de demonstrar que as núpcias constituem um bem e

¹⁸⁸ Cf. E. SCHMITT, *Le Mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, 63.

¹⁸⁹ Cf. E. SCHMITT, *Le Mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, 70.

¹⁹⁰ AGOSTINHO, *virg.*, XVIII, 18: «Immo vero hinc sibi potius maioris gloriae palmam praeparatam esse confidat, quae non damnari, si nuberet, timuit, sed honoratius coronari, quia non nuberet, concupiuit.»

não um mal, como se pode comprovar triplamente: pela procriação honesta da prole em ordem à salvação; pela fidelidade e convivência entre os esposos; e pela sua sacramentalidade que deve ser resguardada de qualquer profanação¹⁹¹

Por fim, apontamos o que nos parece ser um resumo de todo o seu pensamento, no que se refere a uma comparação entre o estado matrimonial e a continência consagrada. Agostinho afirma, baseando-se nos ensinamentos do Apóstolo (1Cor 7, 28-40), que a opção pelo celibato consagrado é excelente, mas isso não se pode traduzir num desprezo pelo matrimônio. Trata-se sim, de uma opção por um bem melhor sem desprezar o bem menor que, ainda assim, não deixa de ser um bem¹⁹².

Portanto, nesta obra, pese embora o objetivo de exaltar a continência consagrada, Agostinho não ignora a importância do matrimônio que aparece como um bem, ainda que em menor grau que a castidade consagrada.

2.4.2. “*De adulterinis coniugiis*”

Este tratado, composto por dois livros, foi escrito por volta do ano 420 ou 421, em resposta a algumas objeções apresentadas por um certo Pollencius¹⁹³ acerca da indissolubilidade absoluta do matrimônio¹⁹⁴. Nesta obra, Agostinho fala da impossibilidade de o divórcio acabar com o matrimônio e, ao mesmo tempo, aborda a questão dos divorciados que se voltaram a casar. Deste modo, o texto acaba por se mostrar como o complemento de um dos pontos essenciais que Agostinho apresentara cerca de vinte e cinco anos antes, no seu Comentário ao “Sermão da Montanha” (*De Sermone Domini in monte*), no qual enfatizara, com

¹⁹¹ Cf. AGOSTINHO, *virg.*, XII, 12.

¹⁹² AGOSTINHO, *virg.*, XVIII, 18: Vnde sectatores et sectatrices perpetuae continentiae et sacrae virginitatis admoneo, ut bonum suum ita praeferant nuptiis, ne malum iudicent nuptias, neque fallaciter, sed plane veraciter ab Apostolo dictum nouerint (...).»

¹⁹³ Pouco sabemos deste personagem. Cf. D. HUNTER, “Adulterinis coniugiis, De”, in A. FITZGERALD (Ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, 9.

¹⁹⁴ Cf. T. RICON-PÉREZ, *El Matrimonio Cristiano: Sacramento de la Creacion y de la Redencion: Claves de un debate teológico-canónico*, EUNSA, Pamplona, 1997, 99.

base nas Palavras de Nosso Senhor narradas no Evangelho segundo São Mateus (5, 32), a indissolubilidade do matrimónio, o dever da fidelidade e um pouco do chamado ‘privilégio Paulino’ no âmbito do tema das núpcias. Estes aspetos acabaram por ganhar uma forte centralidade no primeiro livro que constitui a obra *De adulterinis coniugiis*¹⁹⁵. Já o segundo livro centra-se no tratamento da indissolubilidade do matrimónio, no contexto das novas dificuldades que Pollencius apresentara depois de se ter confrontado com o primeiro¹⁹⁶.

Quanto à abordagem feita no primeiro capítulo ao tema da indissolubilidade, importa referir que Agostinho deixa entender que o fundamento bíblico desta doutrina está em 1Cor 7, 10-11 – «aos que já estão casados, ordeno, não eu, mas o Senhor, que a mulher não se separe do marido; se, porém, está separada, não se case de novo, ou, então, reconcilie-se com o marido; e o marido não repudie a sua mulher» – no qual se baseia para afirmar que, mesmo que a causa da separação tenha sido o adultério (como prevê Mt 5, 32), não é permitido ao cônjuge inocente voltar a casar-se com outra pessoa enquanto viver o cônjuge adúltero. Antes de mais, deve procurar reconciliar-se com este e, se tal não for possível, é convidado a viver a continência¹⁹⁷. Com efeito, a separação deve ser evitada, ainda que pelo mero desejo de viver a continência, pois, tal não é considerado razão para o divórcio, na medida em que o cônjuge que por isso optasse, tornaria o outro adúltero¹⁹⁸.

No que tange ao ‘privilégio Paulino’, antes de apresentarmos a posição do nosso autor, recordamos que se trata de uma doutrina que, baseando-se em 1Cor 7, 12-16¹⁹⁹, defende que em alguns casos, o matrimónio natural, por carecer do carácter sacramental, pode ser dissolvido

¹⁹⁵ Cf. E. SCHIMITT, *Le Mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, 65-66.

¹⁹⁶ Cf. PALMIERI, M., *I Connubi Adulterini: Introduzione e Note*, in TRAPÈ, A. (Dir.), *Opere di Sant'Agostino: Matrimonio e Verginità*, Volume VII/1, NBA-CNE, Roma, 1978, 224.

¹⁹⁷ Cf. AGOSTINHO, *adult. coniug.*, I, 1, 1.

¹⁹⁸ Cf. AGOSTINHO, *adult. coniug.*, I, 4, 4.

¹⁹⁹ «Aos outros, digo eu, não o Senhor: Se algum irmão tem uma esposa não crente e esta consente em habitar com ele, não a repudie. E, se alguma mulher tem um marido não crente e este consente em habitar com ela, não o repudie. Pois o marido não crente é santificado pela mulher, e a mulher não crente é santificada pelo marido; de outro modo, os vossos filhos seriam impuros, quando, na realidade, são santos. Mas se o não crente quiser separar-se, que se separe, porque, em tais circunstâncias, nem o irmão nem a irmã estão vinculados. Deus chamou-vos para viverdes em paz. Com efeito, ó mulher, sabes se podes salvar o teu marido? E tu, ó marido, sabes se podes salvar a tua mulher?»

em favor da fé²⁰⁰. Neste sentido, notamos que a discordância entre o Bispo de Hipona e Pollencius incidia fundamentalmente na consideração da obrigatoriedade (ou não) de o cônjuge crente repudiar o outro pagão. Para Pollencius, a passagem do escrito paulino em conta obriga à separação quando se está diante de tais casos, enquanto, para o nosso autor, a cisão é considerada lícita, mas não recomendável, pois, se é permitido ao homem separar-se de sua mulher por causa da fornicção carnal, ainda mais lhe é permitido pela “fornicação espiritual” que mancha a fé²⁰¹. Contudo esta não é sugerível a fim de evitar que os pagãos abandonados pelos cônjuges venham a odiar a doutrina da Salvação e permaneçam na falta de fé²⁰².

No segundo livro da mesma obra, a discussão entre o nosso autor e Pollencius centra-se essencialmente na questão da indissolubilidade. Para o nosso autor, nada pode justificar a separação dos cônjuges e, se tal vier a acontecer, só restam dois caminhos: a reconciliação ou a continência²⁰³. No entanto, confrontado com as dificuldades apontadas por Pollencius em levar por diante o voto da continência pelos cônjuges, o Bispo de Hipona responde, sem ignorar que o mesmo estado traz algumas dificuldades, nesses casos, a Nova Lei e a Graça de Deus auxiliarão o cônjuge na sua fidelidade a tal voto²⁰⁴.

Deste modo, compreendemos o quão importante é para o pensamento agostiniano acerca do matrimónio a questão da sua indissolubilidade. O matrimónio só pode ser dissolvido, como um último recurso, em favor da fé (“privilégio Paulino”). Importa referir que ao ser dissolvido o vínculo matrimonial em tal caso, os cônjuges podem casar com outros. No entanto, quando, depois de procurados demais meios, os esposos, se separam, os únicos caminhos que restam são a reconciliação ou a continência. Neste caso, o vínculo permanece e os cônjuges não poderão voltar a casar-se enquanto estiver viva a outra parte.

²⁰⁰ Cf. F. GIL, *El Nuevo Derecho Matrimonial Canónico*, [2ª Ed.], UPS, Salamanca, 1985, 486.

²⁰¹ Cf. AGOSTINHO, *adult. coniug.*, I, 17, 19.

²⁰² Cf. AGOSTINHO, *adult. coniug.*, I, 18, 19.

²⁰³ Cf. AGOSTINHO, *adult. coniug.*, II, 6, 5.

²⁰⁴ Cf. AGOSTINHO, *adult. coniug.*, II, 10, 9.

2.4.3. “*De bono viduitatis*”

Esta obra é uma carta que Agostinho escreve a uma viúva chamada Juliana em 414, que lhe colocara algumas questões acerca da vivência do estado vidual, depois de se confrontar com o pelagianismo, a que o Hiponense responde sem deixar de fazer referência ao estado matrimonial²⁰⁵. A viuvez é tratada como um estado de vida, mais do que uma simples consequência da morte do cônjuge²⁰⁶. Enquanto tal, é considerada maior do que o matrimônio, mas, tal como a virgindade consagrada, não diminui a dignidade do matrimônio²⁰⁷.

O que merece realce nesta obra é que Agostinho elogia o estado viual ao mesmo tempo que reconhece, mais uma vez, o valor do matrimônio. Portanto, quando o nosso autor procura convencer as viúvas a permanecerem como estão, com base no que São Paulo nos deixou (cf. 1Cor 7, 39-40), não podemos ver como implícita à sua proposta uma condenação do segundo matrimônio. Aliás, tal vinha contra a real intenção do Hiponense, que era exaltar o estado de viuvez sem desprezar as segundas núpcias. De outro modo, conforme o próprio afirma, o Matrimônio é bom ainda que seja a quinta vez, pois nem Nosso Senhor proferiu uma única palavra de condenação em relação à mulher que se casou sete vezes, de acordo com a história contada pelos saduceus (Mt 22, 23-30)²⁰⁸. Contudo, para o nosso autor, quem, depois de fazer o voto de viver uma viuvez casta, voltar a casar-se, comete um mal pior do que o adultério, na medida em que se torna infiel ao Senhor a quem prometera a sua continência. Do mesmo modo, não se aceita que uma mulher depois de casada queira viver em castidade, enquanto estiver vivo o marido ou vice-versa²⁰⁹.

Exaltando a viuvez, Agostinho defende também a bondade do matrimônio. Para o nosso autor, estas comparações entre o matrimônio e a virgindade consagrada, ou entre o matrimônio

²⁰⁵ Cf. V. TARULLI, “La Dignità dello Stato Vedovile: Introduzione e note”, in A. TRAPÈ (Dir.), *Opere di Sant’Agostino: Matrimonio e Verginità*, Volume VII/1, NBA-CNE, Roma, 1978, 164.

²⁰⁶ Cf. E. SCHIMITT, *Le Mariage chrétien dans l’oeuvre de Saint Augustin*, 78.

²⁰⁷ Cf. AGOSTINHO, *b. vid.*, II, 3-III, 5.

²⁰⁸ Cf. AGOSTINHO, *b. vid.*, XII, 15.

²⁰⁹ Cf. AGOSTINHO, *b. vid.*, X, 13-XI,14

e a viuvez, não procuram tirar qualquer dignidade ao estado matrimonial, antes o valorizam embora explicitem que mais excelente é o estado vidual e a virgindade consagrada.

Em síntese, este capítulo não visou apresentar exaustivamente todos os escritos de Santo Agostinho sobre o matrimónio, mas apenas alguns que diversos autores e estudiosos sublinham como as mais proeminentes. Com efeito, alguns livros, tais como a *De civitate Dei*, as *Confessiones* ou outras correspondências e sermões de Agostinho não apareceram nesta nossa análise, apesar de apresentarem alguns aspetos característicos da reflexão agostiniana sobre a conjugalidade.

Portanto, mediante as obras acima apresentadas, podemos concluir que os textos de Agostinho sobre o matrimónio caracterizam-se sobretudo a partir de três traços essenciais. O primeiro é que as suas obras nascem no seio de controvérsias, algumas que supervalorizam a instituição matrimonial, enquanto outras a desprezam. O segundo traço que caracteriza o conjunto das obras agostinianas sobre o matrimónio é sua fundamentação bíblica na exposição dos seus argumentos e verificamos que a sua principal fonte são os escritos paulinos e, por esta razão, podemos observar que os seus escritos sobre o matrimónio são fortemente influenciados pelos ensinamentos do “Apóstolo dos Gentios”. Por fim, o terceiro traço é o elogio ao matrimónio que caracteriza os seus escritos e, ao mesmo tempo, subjaz uma exaltação da continência consagrada como um bem de mérito ainda superior às núpcias.

É, por conseguinte, neste âmbito que poderemos também ler o tratado *De bono coniugali*, o que faremos ver no capítulo que se segue.

CAPÍTULO II

O TRATADO *DE BONO CONIUGALI*

Depois de, no primeiro capítulo, nos termos concentrado na temática do matrimónio como experiência na vida e obra do Hiponense, passando por isso, pela sua história e por algumas das suas obras onde o assunto é abordado, este segundo capítulo centrar-se-á no tratado *De bono coniugali*.

Faremos, primeiro, uma exposição sintética do contexto histórico em que esta obra se insere, apresentando algumas características próprias da época, sem as quais não poderíamos compreender o seu significado. Posteriormente, exporemos um breve resumo dos conteúdos da obra em análise, destacando alguns tópicos com vista a uma melhor explanação dos mesmos. Por fim, desenvolveremos as principais linhas de força que norteiam o tratado *De bono coniugali*.

1. Texto e contexto

Nesta parte olharemos mais de perto o tratado, apresentando uma breve contextualização do mesmo, tendo em conta os principais aspetos que marcaram a sua redação. Para tal, será também importante percebermos quem são os principais destinatários do texto.

1.1. Contexto e significado do tratado *De bono coniugali*

O *De bono coniugali* foi escrito no ano 401 da nossa era. Por essa ocasião, já muita reflexão e discussão tinham decorrido, à volta de temas fundamentais da ética e moral cristãs, principalmente sob provocação de algumas correntes heterodoxas que desafiaram as autoridades eclesiásticas desse tempo. Entre essas correntes sobressaem os maniqueus, os donatistas, os encratitas, os montanistas ou catafrígios, novacianos, os pelagianos (sendo que Santo Agostinho combate este último grupo após a elaboração do tratado *De bono coniugali*) e algumas pessoas cujas doutrinas, embora não muito diversas de qualquer uma das referidas correntes, tiveram, solitariamente, um impacto significativo no ambiente eclesiástico de então²¹⁰.

Dessas individualidades destacamos um monge romano chamado Joviniano, que no início da década de noventa do século IV defendeu a igualdade de mérito entre o matrimónio e a virgindade consagrada, vendo na exaltação desta por parte da Igreja, um indício de apoio ao maniqueísmo²¹¹. A iniciativa de Joviniano foi combatida pelas autoridades eclesiásticas de então por meio de Cartas Pastorais redigidas por algumas sonantes figuras da Igreja dos séculos IV e V, tais como o então Bispo de Milão, Ambrósio e o próprio Papa Sirício, bem como por um Sínodo de Bispos. Também há quem defenda que Joviniano terá sido exilado sob ordens das autoridades civis²¹². Deste modo, pelas razões acima apontadas, vemos que a sua tese foi logo abafada e, talvez por isso, a sua obra não tenha chegado até aos nossos dias. Pelo que só conhecemos o seu pensamento através do que os seus opositores, tais como Agostinho e Jerónimo, escreveram com o intuito de condenar a sua teoria²¹³.

²¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Haer.*, 26.

²¹¹ Cf. AGOSTINHO, *Retr.*, II, 22, 1.

²¹² Cf. Y. DUVAL, “Iovinianus”, in *Augustinus – Lexikon (Vol. III)*, Schwabe & Co, Basel, 1986-1994, col. 738.

²¹³ Cf. Y. DUVAL, “Iovinianus”, col. 739.

Joviniano defendia, alegando fundamento nas Sagradas Escrituras e nas ciências profanas, que para Cristo, as viúvas, as casadas e as virgens têm o mesmo lugar e igual mérito em ordem à Salvação. Declarava ainda que as virgens não podiam ser mais santas do que as honradas esposas do Antigo Testamento tais como Sara, Ana ou Susana²¹⁴. Aliás, foi com esta tese que o mesmo asceta romano conseguiu convencer muitos celibatários a abraçarem o Matrimónio e ele próprio rompera o seu voto de castidade que fizera enquanto monge²¹⁵. Tal consideração contradizia a excelência da virgindade consagrada que a Igreja doutrinava e que muitos Padres como Agostinho de Hipona tomavam como um ensino genuíno de fundamentação bíblica²¹⁶. Para além da resposta que teve por parte da autoridade eclesiástica, Joviniano mereceu também uma impetuosa resposta de Jerónimo que, na sua obra *Adversus Iovinianum*, procura refutar as teses do monge romano. Contudo, a resposta foi de tal modo rompante, que alguns julgavam-no defensor da tese maniqueísta ao sublinhar tanto a virgindade consagrada, parecendo estar a desprezar o Matrimónio²¹⁷. Efetivamente numa parte do seu escrito, São Jerónimo comparava o enlace matrimonial e a virgindade consagrada afirmando que a primeira corresponderia a não pecar enquanto uma opção pela segunda seria fazer o bem²¹⁸. Assim, depreende-se que o matrimónio, na perspetiva de Jerónimo, não tinha resquícios de bondade em si, mas apenas um *não mal*.

Cabe-nos realçar que mediante os factos acima apresentados, há quem questione se não teria Agostinho redigido o *De bono coniugali* ainda no ano 397, a meio dos debates contra os donatistas, pois segundo os defensores desta possível datação, estaria mais próxima da elaboração do *Adversus Iovinianum*, lançado por São Jerónimo no início do ano 393²¹⁹. Outros, porém, apontam para o final do ano 399 e início do ano 400 como a data da elaboração do

²¹⁴ Cf. AGOSTINHO, *Retr.*, II, 22, 1.

²¹⁵ Cf. AGOSTINHO, *Retr.*, II, 22, 1.

²¹⁶ Cf. JERÓNIMO, *Adv. Iovin.*, I, 3.

²¹⁷ Cf. “Bono coniugali, De”, in FITZGERALD A.(Dir.), *Augustine through the Ages*, 110.

²¹⁸ JERÓNIMO, *Adv. Iovin.*, I, 13: «Tantun est inter nuptias et virginitatem, quantum inter non peccare, et bene facere; imo, ut levius dicam, quantum inter bonum et melius».

²¹⁹ Cf. M. BERROUARD, “Bono coniugali (De –)” in *Augustinus – Lexikon (Vol. I)*, col. 659.

tratado *De bono coniugali*²²⁰. Contudo o que vigora é o ano 401 como o próprio autor nos apresenta nas *Retractationes*, livro onde o Santo Bispo de Hipona nos dá a conhecer uma síntese das suas obras²²¹.

Recorde-se que Agostinho escreve o nosso tratado ao mesmo tempo que inicia a elaboração do seu escrito escriturístico *De Genesi ad literam*²²². Nessa sua obra em que pretende apresentar uma exegese do Livro do Génesis, afirma que os seus ensinamentos sobre a castidade estão desenvolvidos no tratado sobre o qual assenta o nosso estudo²²³. Por esta razão, também podemos afirmar que o referido tratado é em si um expoente de equilíbrio, pois tem em conta não só a bondade do Matrimónio, mas exalta a excelência da continência carnal.

Em suma, o tratado *De bono coniugali* enquadra-se entre as tendências em desprezar a virgindade consagrada levada a cabo sobretudo por Joviniano e as ideias depreciativas do matrimónio que tinham como principais figuras a seita maniqueia, mas também o texto *Adversus Iovinianum* de Jerónimo. O seu significado prende-se ao equilíbrio reflexivo de que é expoente na medida em que o autor toma uma posição mais inclusiva, superando as duas tendências (gnóstica-maniqueia e Joviniana), no tratamento da temática do matrimónio.

1.2. Destinatários

Tendo em conta as vicissitudes encontradas e apresentadas anteriormente, o Hiponense optou por escrever dois tratados cujos títulos indicam o objetivo preciso de cada um: *De bono coniugali* – demonstrando o bem do matrimónio por si – e *De sancta virginitate* – onde exalta virgindade consagrada²²⁴. Com este propósito responde às acusações de Joviniano através das duas obras, especialmente com o elogio à Virgindade consagrada e corrige, ainda que de modo

²²⁰ Cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, 593.

²²¹ Cf. AGOSTINHO, *Retr.* II, 22, 1.

²²² Cf. E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, 68.

²²³ Cf. AGOSTINHO, *Gn. litt.*, 9, 7.

²²⁴ Cf. M. BERROUARD, “Bono coniugali (De –)”, col. 659.

indireto, a Jerónimo que terá desprezado o matrimónio no seu panfleto que escreveu em resposta a Joviniano e seus discípulos²²⁵.

O *De bono coniugali*, primeiro escrito agostiniano que procurou dar uma apresentação sistemática do matrimónio como o próprio autor reconhece nas *Retractationes*²²⁶, teve como alocutário, obviamente, o já referido monge romano Joviniano, cujos pensamentos conhecia desde a sua juventude, e mormente, os seus seguidores. Pois por causa da sua tese, Joviniano convencera muitos religiosos que se tinham consagrado a Deus a deixarem o seu voto de castidade e a abraçarem o matrimónio²²⁷. Mas esse texto agostiniano destinou-se igualmente aos maniqueus, aos quais pertencera o próprio Agostinho (ainda que como ouvinte) e sobre os quais fizemos uma concisa referência no primeiro capítulo desse nosso trabalho; e, evidentemente o próprio Jerónimo (e seus seguidores) em cujo “panfleto” *Adversus Iovinianum*, teria dado indícios de algum desprezo em relação ao matrimónio, o que poderia levar os cristãos mais incautos a se aproximarem do Maniqueísmo²²⁸. Contudo, não podemos perder de vista, que por altura da elaboração desse tratado Agostinho já era Bispo de Hipona e que por isso, ao escrevê-lo teria em conta os seus diocesanos. Estes tinham que ser “conservados” pelo seu Pastor de qualquer sombra de heresia que aparecesse e, numa época em que as mesmas estavam a florescer, o próprio Bispo de Hipona estaria mesmo num pleno confronto com os Donatistas²²⁹. Do mesmo modo, parece-nos pertinente ainda afirmar que o referido tratado procurou ser a voz da Igreja de então, já que Agostinho havia obtido uma grande credibilidade no seio da Igreja, não só a presente no Norte de África, onde exerceu o seu ministério pastoral e monacal enquanto presbítero e bispo, como também entre vários bispos europeus²³⁰. Por isso ele foi visto como uma ‘luz’ não só da Igreja em África, mas de toda a Igreja²³¹.

²²⁵ Cf. E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, 68.

²²⁶ Cf. AGOSTINHO, *Retr.* II, 22, 1.

²²⁷ Cf. AGOSTINHO, *Retr.* II, 22, 1.

²²⁸ Cf. AGOSTINHO, *Retr.* II, 22, 1.

²²⁹ Cf. G. BONNER, “Augustinus (uita)”, col. 538.

²³⁰ Cf. M. BERROUARD, “Bono coniugali (De –)”, col. 659.

²³¹ Cf. M. BERROUARD, “Bono coniugali (De –)”, col. 659.

1.3. Estrutura do tratado

Centremos agora a nossa atenção na orgânica e estrutura do *De bono coniugali*. Na exposição do tema central, o autor faz um percurso que parte duma compreensão mais generalizada do Matrimónio, em que nos expõe essa doutrina com base nas Sagradas Escrituras, ao ponto culminante de defesa em relação aos ataques perpetrados pelas já referidas heresias, outorgando uma consideração mais benéfica em relação às núpcias.

Mediante as leituras que dele fizemos, optámos por fazer uma divisão quadripartida do tratado, com base na proposta que o dominicano Marie-François Berrouard (1918-2004) faz no seu artigo sobre o mesmo tratado, apresentado pela enciclopédia ‘Augustinus–Lexikon’²³². Tal divisão procura duma maneira concisa agrupar os diferentes temas do escrito que Santo Agostinho nos legou em trinta e cinco pontos distribuídos por vinte e seis capítulos. Por conseguinte, o tratado tem, como já vimos, dois traços essenciais: por um lado, expor a doutrina da Igreja sobre o matrimónio e, por outro lado, condenar as heresias que viam a instituição matrimonial de um modo heterodoxo. Ou seja, tem em conta a doutrina ortodoxa defendida pela Igreja e as heresias que a põem em causa²³³.

A primeira parte, constituída pelos dois primeiros números, trata-se de uma breve nota introdutória na qual o Bispo de Hipona quer chamar atenção para a origem do matrimónio em Deus e para a sua dimensão social, destacando-o, aliás, como a primeira sociedade constituída.

A segunda parte contempla os seis números imediatamente posteriores, nos quais o filho de Mónica, ainda que sem se referir explicitamente a qualquer heresia, critica-a implicitamente. Aponta para origem divina do matrimónio socorrendo-se de algumas passagens das Sagradas Escrituras nas quais se evidenciam a sua bondade. Esta é, por sua vez, apresentada posteriormente em dois aspetos essenciais: a fidelidade e a indissolubilidade.

²³² Cf. M. BERROUARD, “Bono coniugali (De –)”, col. 659-661.

²³³ Cf. M. BERROUARD, “Bono coniugali (De –)”, col. 660.

Já no terceiro tópico do seu primeiro escrito sistemático sobre o matrimónio (números 9 a 31), o Doutor de Hipona rebate frontalmente os argumentos de Joviniano sem ter fora do horizonte a resposta de Jerónimo. Ou seja, Agostinho defende a doutrina cristã das acusações de maniqueísmo que sobre ela recaíam no respeitante ao matrimónio e, simultaneamente, procura valorizá-lo como um bem em si, e não só em comparação com o mal da fornicção²³⁴. Nos números finais, o Hiponense resume toda a sua doutrina acerca dos bens do matrimónio afirmando os *tria bona: Proles, Fides e Sacramentum*.

2. Conteúdo do tratado: doutrina do matrimónio

Neste passo do nosso percurso queremos apresentar, as ideias fundamentais expostas na obra em análise, no que concerne ao tema do matrimónio. Tendo presente a estrutura apresentada no ponto anterior, vamos neste tópico expor de um modo mais concreto os conteúdos de cada uma das partes do escrito, conforme a divisão anteriormente apresentada.

2.1. “Sociale quidam” – A dimensão social do matrimónio

No primeiro ponto do tratado, Agostinho parte da dimensão social para explicar o seu valor²³⁵. O homem e a mulher constituem a primeira sociedade que Deus criou, tirando a mulher do lado do varão conforme o testemunho do livro de Génesis (2, 21)²³⁶. Segundo o nosso autor, a criação da mulher a partir do lado do homem manifesta a unidade que deve haver entre os dois, assim como o comércio carnal que é próprio da instituição matrimonial. Os filhos, como fruto dessa mesma união conjugal entre o homem e a mulher, só vêm a estreitar mais esse

²³⁴ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VIII, 8.

²³⁵ AGOSTINHO, *b. coniug.*, I, 1: «Prima ita que naturalis humanae societatis copula vir et uxor est».

²³⁶ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, I, 1.

laço²³⁷. Ainda que não houvesse união carnal, prevaleceria a amizade entre os dois sexos que, aliás, como o Bispo de Hipona reconhece, faz parte da sociável condição da natureza humana da qual ela é um bem excelente e inato²³⁸.

No primeiro capítulo, o autor distingue o matrimónio do uso da relação sexual²³⁹. Para Agostinho os esposos podem fazer votos de continência entre os dois e, cumprindo-o, não esfriariam o laço matrimonial, mas aumentavam-no. Isto constitui um dos grandes pilares da teologia matrimonial do Pastor de Hipona, como se nota em muitos outros escritos, sobretudo em alguns sermões e cartas nos quais ele se debruça sobre a temática do matrimónio²⁴⁰. Para suportar essa tese, o nosso autor socorre-se a, título de exemplo, do virtuoso matrimónio entre a Virgem Maria e São José em que não houve comércio carnal e, ainda assim, os pais de Jesus viveram um verdadeiro enlace ao ponto de terem sido escolhidos para serem chamados pais de Cristo²⁴¹. Com efeito, o Hiponense reforça que a continência pode ser vivida no matrimónio que é antes de mais uma comunidade querida por Deus formada pelo varão e pela mulher. Como ele próprio afirma num outro capítulo do mesmo tratado, o matrimónio é um bem, em primeiro lugar, pela sociedade natural que se estabelece entre os dois sexos, e depois pelos filhos que dessa sociedade possam vir a nascer²⁴².

Refira-se ainda, que, no respeitante à ordem dada por Deus ao ser humano, conforme o testemunho de Gn 1, 28²⁴³, Agostinho entende-a não de maneira estritamente espiritual, pois também admite que o mesmo trecho possa ser interpretado de maneira literal. De facto, era comum considerar a ordem «crescei e multiplicai-vos (...)» num sentido exclusivamente espiritual, atribuindo-lhe um significado místico de que a referida sentença genesíaca não

²³⁷ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, I, 1.

²³⁸ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, I, 1.

²³⁹ AGOSTINHO, *b. coniug.*, I, 1: «Consequens est conexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est non coniunctionis maris et feminae, sed concubitus».

²⁴⁰ Cf. AGOSTINHO, *Serm.* 51, 13, 21; *Ep.*, 262, 4; *Ep.*, 127, 9

²⁴¹ Cf. A. TRAPÈ, *Sant'Agostino: La dignità del matrimonio*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990, 28.

²⁴² AGOSTINHO, *b. coniug.*, III, 3: «Quod Mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diversu sexu societatem».

²⁴³ «Abençoando-os, Deus disse-lhes: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se movem na terra”».

implicaria o comércio carnal entre os esposos²⁴⁴. Por outro lado, havia igualmente aqueles que, tão contrários à continência carnal, liam nessa passagem uma imposição do Criador para que todos os homens se reproduzissem²⁴⁵. Ou seja, os que defendem uma leitura puramente literal deste texto escriturístico, faziam crer que todos os homens são obrigados a procriar e, por isso, a continência seria pecado. Contudo, embora reconhecendo o comércio carnal como sinal de pecado, Agostinho considera-o necessário para a procriação. Deste modo, o Hiponense opta por uma posição de equilíbrio na medida em que tem em conta as duas referidas tendências e não acentua uma em detrimento da outra. Porém, observa que se o homem não tivesse pecado, não haveria comércio carnal, e desta maneira, a sentença de multiplicar-se poder-se-ia entender estritamente a nível espiritual. Em primeiro lugar, porque a Deus nada é impossível. Mas também porque, como se lê no Livro do Génesis, o primeiro casal surgiu sem que tivesse havido um comércio carnal. Outrossim, no Novo Testamento encontramos relatos evangélicos que nos testemunham o Nascimento do Verbo, segundo a carne, como um ato sobrenatural. Por fim, se tivermos em conta ainda os descrentes, podemos apresentar, como exemplo, a reprodução das abelhas que ocorrem sem que haja comércio carnal²⁴⁶. Deste modo, Agostinho afirma que o Homem também poderia reproduzir-se sem se recorrer ao comércio carnal se tal fosse a vontade de Deus.

Portanto a resposta definitiva a essa questão, não a apresenta o nosso autor no tratado em estudo, mas sim na obra que foi escrevendo ao mesmo tempo que o *De bono coniugali* e que só concluiu em 415 – *De Genesi ad litteram* – na qual responde dizendo que poderiam reproduzir-se de várias outras maneiras como por exemplo uma piedosa amizade de onde nasceriam filhos, sem a necessidade de uma união carnal²⁴⁷.

²⁴⁴ Cf. P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Estudio Teológico de S. Ildelfonso, Toledo, 1984, 19.

²⁴⁵ Cf. B. PEREIRA, *La Doctrine du mariage selon Saint Augustin*, Gabriel Beauchesne Éditeur, Paris, 1930, 22.

²⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, II, 2.

²⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, *Gn. litt.*, IX, 11, 19.

2.1.1. *O lugar do sexo feminino*

Um outro ponto que o nosso autor aborda neste capítulo é a relação entre os esposos, na qual adverte que na vida do casal, o homem é a cabeça da mulher²⁴⁸. Segundo alguns estudiosos como Pedro Langa, o facto de o Hiponense considerar o homem como a cabeça da mulher, não significa que esta deva ser desprezivelmente subordinada àquele. Esta compreensão da subordinação da esposa diante do esposo, apresentava duas razões que faziam com que as mulheres tivessem então um lugar de baixo relevo na sociedade: por a mulher ter sido criada depois do homem e a partir da sua costela; e porque foi a primeira a cair, depois de tentada pela serpente²⁴⁹. O nosso autor utiliza esses mesmos argumentos para justificar a bondade do sexo feminino. Segundo Agostinho, o facto de a mulher ter sido formada a partir da costela do homem, evidencia que também ela foi formada por Deus e logo, a sua condição não é desprezível²⁵⁰. Por outro lado, se assumirmos que a mulher é a tentadora e provocadora da queda do homem, a partir do relato bíblico das origens, devemos ter igualmente em conta que foi por ela que o Salvador veio ao mundo e que, por isso, tem o seu valor que lhe deve ser reconhecido²⁵¹. Deste modo, não se pode interpretar a primeira queda da mulher e a sua consequente influência sobre o marido, como argumento de que ela é a imagem da tentadora. Assim se conclui que a queda seja vista como abrangente a qualquer sexo e não algo exclusivo da mulher²⁵².

Quando o Hiponense afirma que na sociedade natural a mulher deve ser obediente e prestativa enquanto o homem tem como função ser o dirigente dessa mesma sociedade que os dois constituem, se refere a uma antecedência da parte do homem que é cronológica, pois o homem foi criado primeiro e depois a mulher, tirada do seu lado, lhe foi dada como

²⁴⁸ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, I, 1.

²⁴⁹ Cf. P. LANGA, *San Agustín y el Progreso de la Teología Matrimonial*, 110-111.

²⁵⁰ Cf. P. LANGA, *San Agustín y el Progreso de la Teología Matrimonial*, 110.

²⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *S.*, 232, 2.

²⁵² Cf. AGOSTINHO, *Gn. adu. Man.*, II, 14, 20.

companheira. Com efeito, não se trata de um desprezo pelo papel da mulher, mas de uma questão de ordem, na medida em que o homem foi criado antes da mulher. Evidentemente, mais tarde Agostinho lê o relato da criação com as chaves fornecidas pelo Novo Testamento, em que Cristo é o Esposo adormecido, que do Seu lado se extrai Sangue e Água simbolizando os Sacramentos com os quais se edifica a Igreja²⁵³.

Por conseguinte, na primeira parte do tratado *De bono coniugali*, o Bispo de Hipona valoriza o matrimônio como fruto da vontade de Deus para o bem da humanidade e por isso é tão cheio de dignidade e anterior à queda dos nossos primeiros pais²⁵⁴. O que confirma a sua bondade, pois evidencia que mesmo antes da queda, Deus quisera que o homem e a mulher se unissem e procriassem. Simultaneamente defende que a comunidade humana originada no enlace matrimonial é o primeiro grande fruto do matrimônio e que pode ser coroado com procriação. Ficou igualmente assente que, segundo Agostinho, é errônea a tese que identifica a mulher com o pecado, e por isso, a sua importância é tida em conta. Isto é, para o nosso autor, no matrimônio há uma igualdade de direitos entre o marido e a mulher.

2.2. O matrimônio como um Bem

A afirmação do matrimônio como um bem justificado por outros “bens” que o fundamentam constitui o motivo central desta obra, cuja tese é selada no próprio título do tratado. O autor dedica os capítulos 3 a 8 à exposição da bondade fundamental do matrimônio.

Como disséramos, nesta segunda parte teremos em conta os aspetos que o Doutor de Hipona elencava a fim de defender a bondade do matrimônio dos ataques de algumas heresias que a negavam. Assim o Génio de Tagaste procura basear-se nas Sagradas Escrituras para defender a bondade das núpcias, e, no mesmo sentido, enceta por elucidar sobre os bens que as constituem. Apresenta dois dos três bens do matrimônio que ainda hoje fazem parte da doutrina

²⁵³ Cf. AGOSTINHO, *Civ. Dei.*, XII, 17.

²⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, *Civ. Dei.*, XIV, 22.

da Igreja acerca do matrimónio a *fides* e o *sacramentum*²⁵⁵. Estando o tema relativo aos bens específicos do matrimónio exposto no próximo capítulo deste nosso percurso, apontaremos de seguida as linhas gerais que levam o Hiponense a afirmar a bondade do matrimónio, para além dos três bens concretos que o constituem.

2.2.1. O Matrimónio é um bem, como testemunham as Sagradas Escrituras

O terceiro capítulo do referido tratado começa com uma afirmação de que o matrimónio é um bem recomendado pelas Sagradas Escrituras ao ponto de ser vetado ao homem e à mulher casar-se pela segunda vez enquanto viver o primeiro cônjuge²⁵⁶. Com esta asserção, o nosso autor também tem em mente algumas teses heréticas que não reconheciam qualquer indício de bem no matrimónio, como o Maniqueísmo ou o Encratismo, e por isso explicita que as núpcias entre um homem e uma mulher constituem um autêntico bem instituído por Deus já na criação²⁵⁷.

Do mesmo modo, conforme Agostinho de Hipona, a consideração positiva acerca do matrimónio é confirmada por Cristo em primeiro lugar, ao condenar a prática judaica do repúdio da mulher através do ‘libelo de repúdio’, confirmando assim que o homem não pode deixar a mulher a não ser em razão do adultério (cf. Mt 19, 9). Em segundo lugar, porque o Próprio Filho de Deus quis tomar parte de uma cerimónia nupcial, por meio da qual também Se revelou, transformando a água em vinho como nos demonstra a perícopa joanina de Caná (cf. Jo 2, 2)²⁵⁸. Defende ainda um aspeto que já tinha explanado no primeiro capítulo do nosso tratado: mesmo que não haja filhos o matrimónio continua a ser um bem e por isso mesmo, aqueles que se casam com idade avançada, não o fazem em vão, pois, formam um grande bem para a sociedade

²⁵⁵ Cf. F. J. THONNARD, “La morale conjugale selon saint Augustin”, 113.

²⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, III, 3: «Aliquid boni esse coniugium masculi et feminae: cuius confoederationem ita divina Scriptura commendat, ut nec dimissae a viro nubere liceat alteri, quamdiu vir eius vivit; nec dimisso ab uxore liceat alteram ducere, nisi mortua fuerit quae recessit».

²⁵⁷ Cf. M. PALMIERI, “La Dignità del Matrimonio: Introduzione”, in A. TRAPÈ, (Dir.), *Opere di Sant’Agostino*, 7.

²⁵⁸ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, III, 3.

que é a amizade. E nesses casos mais facilmente se privam do ato conjugal, não porque são proibidos, mas por livre iniciativa deles, enquanto cônjuges, em viver a castidade²⁵⁹.

No seu tratado sobre o Evangelho segundo São João, como já referíamos no primeiro capítulo, Agostinho assevera que esta presença de Nosso Senhor nas referidas bodas de Caná carrega dois sentidos que demonstram a bondade do matrimônio. O primeiro simbolismo é que Jesus, tendo sido convidado para esta cerimônia de núpcias, quis nela tomar parte, também para demonstrar que Ele é o autor do matrimônio²⁶⁰. Este, segundo o nosso autor, é um significado místico que podemos retirar da presença de Cristo nas Bodas de Caná. Um outro elemento de crucial importância proveniente desta participação de Cristo nessas mesmas bodas é, segundo o Bispo de Hipona, a relação esponsal entre Cristo e a Igreja ali assumida. Pois, no seu entendimento, essa esponsalidade é o protótipo do matrimônio cristão. Isto quer dizer que as núpcias cristãs são sinais da relação entre Cristo e a Sua Esposa, Igreja como o próprio Apóstolo das Gentes também referenciara (cf. Ef 5, 31-33), uma vez que nessa mesma passagem joanina, segundo o Génio de Tagaste, o “vinho novo” conservado por Cristo-Esposo é o Evangelho que “agora” nos foi dado a provar.²⁶¹

2.2.2. O débito conjugal como um bem

Falando do ato conjugal, o Doutor de Hipona acrescenta, na linha de São Paulo, que esse é um remédio para a incontidência carnal. Vendo a libido como uma desordem moral, defende que ela deve ser ordenada no matrimônio vivido em fidelidade onde passa a ser um bem na medida em que se destina honestamente para a propagação da prole²⁶². Portanto, Agostinho tem em conta a dimensão sanativa das núpcias.

²⁵⁹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, III, 3.

²⁶⁰ Cf. AGOSTINHO, *Io. eu. tr.*, IX, 2.

²⁶¹ Cf. AGOSTINHO, *Io. eu. tr.*, IX, 2.

²⁶² AGOSTINHO, *b. coniug.*, III, 3: «Habent etiam id bonum coniugia, quod carnalis vel iuvenilis incontinentia, etiamsi vitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut ex malo libidinis aliquid boni faciat copulativo coniugalis».

Ao falar do dever do débito conjugal entre os esposos, afirma que se os mesmos se unirem carnalmente, ainda que sem intenção de procriarem, mas para a satisfação da concupiscência carnal, agiriam dentro do seu direito conjugal. E o marido, mesmo que não querendo, tem o dever de o conceder à esposa quando esta solicitar, e o mesmo tem a mulher se o marido lho pedir²⁶³. Esta dimensão unitiva para a sanção da concupiscência protege o matrimónio da fornicção e do adultério. O ato conjugal, assim vivido constitui como que uma tolerância concedida por causa do matrimónio e, deste modo, Agostinho classifica-o como pecado venial. Por este motivo, constatamos que o Génio de Tagaste não declara como casta conjugalidade, aquela na qual o ato sexual é procurado com o fim exclusivo de uma maior união entre os esposos, ignorando a descendência²⁶⁴. Ou seja, há, conseqüentemente, uma tolerância caritativa para quem usa do ato conjugal no matrimónio sem a intenção procriadora que a própria instituição nupcial concede²⁶⁵.

2.2.3. O Matrimónio é um bem porque implica a fidelidade

Depois de, no terceiro capítulo, ter justificado que o matrimónio é um bem comprovado pelas Sagradas Escrituras, o Bispo de Hipona detém-se, no capítulo seguinte, na explanação do que é a fidelidade (um dos bens do matrimónio) vivida na conjugalidade. A sua definição assenta em dois aspetos essenciais que aqui apresentaremos de um modo substancial.

O primeiro aspeto ressaltado pelo Hiponense, é de que a fidelidade deve ser guardada entre os esposos ainda que ambos se privem do débito conjugal. Aliás fundamenta-se nos ensinamentos do Apóstolo São Paulo expostos na primeira Carta aos Coríntios (7, 4²⁶⁶), que afirma, segundo Agostinho, dum modo sublime a fidelidade conjugal ao ponto de assegurar que o corpo

²⁶³ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VI, 6.

²⁶⁴ Cf. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito: Teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena, 2014, 132.

²⁶⁵ Cf. C. VACA, “La Sexualidad en San Agustín”, *Augustinus Magister II* (1954), 734.

²⁶⁶ «A esposa não pode dispor do próprio corpo, mas sim o marido; e, do mesmo modo, o marido não pode dispor do próprio corpo, mas sim a esposa».

da mulher não lhe pertence, mas sim ao marido e a mesma sentença serve para o marido, isto é, o débito conjugal. Nesta abordagem, tendo em conta a passagem bíblica, o Bispo de Hipona sublinha que o débito conjugal vale mesmo quando uma das partes pretender viver a castidade. Vivendo deste modo o débito conjugal, a cônjuge contribui para que o seu esposo não caia no pecado mortal da fornicação ou do adultério e o mesmo resultado se efetiva se o marido conceder o débito à sua esposa²⁶⁷. O adultério, sendo uma relação extraconjugal, constitui uma grave falta à fidelidade²⁶⁸.

O outro aspeto em que se assenta a definição agostiniana da fidelidade conjugal, é a sua precedência, mesmo em face da saúde corporal²⁶⁹. Neste argumento vemos implícita a afirmação de que, depois de estabelecido o pacto matrimonial, a fidelidade é preferível ao amor. Ou seja, ainda que se esfrie o ardor amoroso que os havia unido, os cônjuges devem guardar mútua fidelidade²⁷⁰. Do mesmo modo, o desejo da prole não justifica a opção por arranjar uma concubina pois seria igualmente adultério.

Também no respeitante à fidelidade, o Bispo de Hipona, tendo presente as diversas práticas do seu tempo, em relação ao matrimónio adverte que algumas experiências de concubinato, embora semelhantes ao matrimónio, não se consideram núpcias. Com efeito, Agostinho assevera que, pelo simples facto de um homem e de uma mulher se unirem carnalmente, sem a finalidade de gerar filhos, mas com o propósito de ele não ter relações conjugais com outra nem ela com outro, não é matrimónio. Se se comprometessem a guardar fidelidade mútua até ao final da vida de uma das partes e sem evitar a prole, a este pacto talvez não fosse absurdo dar-lhe o nome de núpcias²⁷¹. No pacto matrimonial não podem faltar essas duas dimensões: a fidelidade e a abertura à prole. Se faltarem ambos ou apenas um destes

²⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VI, 6.

²⁶⁸ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, IV, 4.

²⁶⁹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, IV, 4.

²⁷⁰ Cf. E. SCALCO, “«Sacramentum Connubii» et Institution Nuptiale: Une lecture du «De bono coniugali» et du «De sancta virginitate» de S. Augustin”, *Ephemerides theologicae Lovanienses* LXIX (1993), 36.

²⁷¹ AGOSTINHO, *b. coniug.*, V, 5: «Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari connubium, si usque ad mortem alterius eorum id inter eos placuerit, et prolis generationem, quamvis non ea causa coniuncti sint (...)».

elementos não estamos diante de um verdadeiro enlace matrimonial²⁷². Por conseguinte, conclui-se que, para o Hiponense, o matrimónio consiste num pacto estável entre um homem e uma mulher, conservando mútua fidelidade e abertura à vida que só se rompe com a morte de uma das partes.

Uma outra forma de concubinato que o nosso autor nega considerar matrimónio é aquela experimentada por ele mesmo na sua juventude com a mãe do seu filho Adeodato como já vimos no primeiro capítulo. Essa união de um homem com uma mulher de classe inferior, enquanto aquele aguarda por se casar com uma mulher de condição superior ou mais abastada (prática comum na sua época²⁷³) também não pode ser considerada matrimónio. O homem que assim agir é, por conseguinte, adúltero em seu coração para com a concubina. Esta por sua vez, se tendo o conhecimento desta intenção, ainda assim aceitar viver maritalmente com esse homem, contribui para que haja adultério²⁷⁴. Diante deste ensinamento, observamos que Agostinho condena a própria prática de concubinato que ele experimentou durante alguns anos ao lado da mãe do seu filho Adeodato, não admitindo que tal experiência tenha sido matrimónio²⁷⁵.

Tendo valorizado deste modo a fidelidade conjugal, o Hiponense, parece deixar implícito que a fidelidade é um dos pontos mais importantes para saber quais as relações maritais que podemos considerar matrimónio e quais não o são de facto²⁷⁶.

2.2.4. O Matrimónio é um bem porque é indissolúvel

O Doutor de Hipona afirma, no sétimo capítulo do *De bono coniugali*, que o matrimónio cristão adquire a força sacramental, tornando-se assim indissolúvel. Deste modo nem o

²⁷² Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, V, 5.

²⁷³ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 51.

²⁷⁴ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, V, 5.

²⁷⁵ Cf. A. TRAPÈ, *Sant'Agostino*, 98 (nota: 10).

²⁷⁶ Cf. A. TRAPÈ, *Sant'Agostino*, 97 (nota: 9)

divórcio, permitido pelas leis civis, pode acabar com o vínculo matrimonial²⁷⁷. E a indissolubilidade tendo origem no caráter sacramental do matrimônio tem tão grande vigor ao ponto de não poder ser dissolvido, ainda que seja com o intuito de gerar filhos. No final da obra, Agostinho faz uma comparação entre o matrimônio e o sacerdócio ministerial. Para ele, reconhecendo que o sacerdócio ministerial é conferido a homens para dirigir uma comunidade de fiéis, o mesmo não ficaria nulo caso não se formasse a comunidade de fiéis²⁷⁸. Por este motivo, a infertilidade não pode ser razão para a dissolução do vínculo. Se se separarem, os esposos continuam unidos e cometerão adultério caso se casem com outro depois da separação. Por isso, em caso de cisão, o nosso autor, baseando-se nos ensinamentos do Apóstolo São Paulo (1Cor 7, 10-11), recomenda que façam o voto de permanecerem castos²⁷⁹. Essa força vinculativa, suportada pela lei divina, reveste as núpcias de um caráter sobrenatural. Por este motivo, conforme o ensinamento de Santo Agostinho, o matrimônio não pode ser dissolvido²⁸⁰. No que se refere estritamente ao bem do Sacramento, aprofundaremos melhor no terceiro capítulo deste nosso trabalho, assim como os outros dois bens que terão uma exposição mais completa.

2.2.5. O Matrimônio é um bem incomparável com o mal da fornicção

No último capítulo que completa esta segunda parte do tratado, o pastor de Hipona reafirma que o matrimônio é um bem, não em confronto com o mal da fornicção, mas em si mesmo²⁸¹. Servindo-se de diversas comparações, sustenta que a continência consagrada é mais excelente que o matrimônio. Contudo não deixa de frisar que é melhor uma mulher casada fiel do que uma ímpia virgem consagrada²⁸². Neste sentido, é justificável que se louve a castidade

²⁷⁷ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VII, 7.

²⁷⁸ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XXIV, 32.

²⁷⁹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VII, 7.

²⁸⁰ Cf. F. HELLIN, “Los ‘bona matrimonii’ de San Agustin”, *Revista Agustiniana* 70-71 (1982) 129-185, 138.

²⁸¹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VIII, 8.

²⁸² Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VIII, 8.

conjugal de Suzana (cf. Dn 13, 22) mas que se alegre mais pela viuvez de Ana e mais excelentemente com Virgindade de Maria²⁸³. Vemos implícita nesta afirmação uma resposta à doutrina Joviniana que havia posto em causa a excelência da virgindade consagrada, usando o exemplo de Suzana e demais piedosas mulheres que aparecem na Bíblia. Questionava se as virgens consagradas do seu tempo eram mais santas do que tais mulheres, desvalorizando a virgindade e negando que ela tenha mesmo existido em Maria²⁸⁴.

Sublinhe-se também que, para o Hiponense, a prole prevalece como sendo um bem, ainda que seja proveniente de uma relação irregular pois o sêmen do homem foi também criado por Deus e, conforme o seu uso, os homens serão julgados, contudo os filhos que nascerem de uma relação pecaminosa devem ser vistos sempre como bons frutos²⁸⁵.

2.3. Uma resposta às heresias anti matrimoniais

Desde a aurora do cristianismo que emergiram, no seio do mesmo, correntes de teor encratita e gnóstico-maniqueu que insistiam na negatividade do matrimônio, como um mal a evitar. No tempo de Santo Agostinho estas correntes estão bem vivas na Igreja africana e para lá desta²⁸⁶. Ao escrever o “*De bono coniugali*”, Agostinho pôde responder também a essas interpretações heterodoxas, ainda que muitas vezes, de modo indireto.

Ao refletir, por exemplo, sobre as núpcias dos antigos Patriarcas, o Bispo de Hipona tem por base a acusação levada a cabo pela tese Joviniana de que aqueles que optam por uma vida de total continência, agem mal por se julgarem maiores ou melhores que os Patriarcas. Por isso o nosso autor afirma que eles se casaram para a propagação do Povo de Deus do qual nasceria o Salvador²⁸⁷. Logo, para o Hiponense, os nossos Antigos Patriarcas encararam o

²⁸³ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VIII, 8.

²⁸⁴ Cf. AGOSTINHO, *haer.*, 82.

²⁸⁵ AGOSTINHO, *b. coniug.*, XVI, 19: «Vndecumque autem nascantur homines, si parentum vitia non sectentur et deum recte colant, honesti et salui erunt. Semen enim hominis ex qualicumque homine dei creatura est, et eo male utentibus male erit, non ipso aliquando malum erit».

²⁸⁶ Recordamos o movimento montanista e, sobretudo, o maniqueísmo.

²⁸⁷ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, IX, 9.

matrimónio como uma exigência feita por Deus e a procriação como bênção conforme se observa em alguns textos do Antigo Testamento como por exemplo na perícopa de Abraão onde a numerosa descendência é tida como uma bênção (cf. Gn 17, 4-6²⁸⁸), ou então o Salmo 128 (127) em que os filhos são sinais de bênção e de felicidade para o homem que obedece e anda na Lei do Senhor. Assim, ao referir que as mulheres do Antigo Testamento reproduziram em ordem ao Reino de Deus, o nosso autor tem em mente a acusação levada a cabo por Joviniano de que aquelas que consagravam a sua virgindade deviam casar-se e seguir o exemplo dessas santas mulheres, como apontámos anteriormente.

A necessidade de resposta às heresias permitiu, todavia, que o Hiponense enriquecesse a sua reflexão dando um sentido virtuoso à “poligamia” dos Antigos Patriarcas. Pois, para ele, a preocupação desses grandes homens do Antigo Testamento tinha em vista gerar muitos filhos para aumentar o número de habitantes na Cidade de Deus, e não uma busca da satisfação da concupiscência carnal²⁸⁹. Agostinho vê no virtuoso matrimónio dos Antigos Patriarcas a imagem da Igreja, em que as várias mulheres representam a nossa Igreja que se encontra espalhada entre diversos povos, submetidos a um só Esposo e Cabeça, Cristo²⁹⁰.

Deste modo, respondia igualmente aos maniqueus que, rejeitando todo o Antigo Testamento por ser obra de um deus mau – o Demiurgo –, acusavam os Antigos Patriarcas de poligamia. Acresce-se que Agostinho responde às ideias maniqueias quando defende a bondade do matrimónio pela dimensão vicária que nele pode haver em benefício dos esposos, sublinhando mais ainda o carácter virtuoso do matrimónio, conforme os ensinamentos de São Paulo (cf. 1Cor 7, 14)²⁹¹. Certos maniqueus, para demonstrar a natureza malévola da vida sexual recordavam que a Lei exigia que os cônjuges se purificassem depois de consumado o ato sexual.

²⁸⁸ «A aliança que faço contigo é esta: serás pai de inúmeros povos. Já não te chamarás Abraão, mas sim Abraão, porque Eu farei de ti o pai de inúmeros povos. Tornar-te-ei extremamente fecundo, farei que de ti nasçam povos e terás reis por descendentes».

²⁸⁹ Cf. J. RATZINGER, *Permanecer en el Amor: Una visión teológica del matrimonio y la familia*, BAC, Madrid, 2015, 10.

²⁹⁰ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XVIII, 21.

²⁹¹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XI, 13.

A esses, Agostinho, bíblicamente fundamentado, respondia arguindo que o sêmen, depois de se desenvolver torna-se no corpo humano bruto e áspero, do qual o homem deve ser purificado²⁹². Evidenciava-se assim que a exigência da purificação decretada pela Lei não justifica uma conotação negativa do matrimônio, até porque o sepultamento dos mortos, por exemplo, implicava a purificação de acordo com a mesma Lei, mas tal ato corresponde a uma obra de Misericórdia²⁹³.

2.4. A excelência da continência

Embora tratando-se de um texto que procura chamar a nossa atenção para os benefícios do matrimônio, o nosso autor não se escusa em apontar para a continência e a elogiá-la. Esta, conforme o Hiponense, não se estringe a uma mera abstinência corporal ou física, isto é, não é uma simples privação do ato sexual, mas uma continência consagrada que é mais excelente do que o matrimônio como ele nos explicita no seu tratado de elogio à Virgindade – *De Sancta Virginitate*²⁹⁴. Tendo em conta os ensinamentos agostinianos, a continência não se resume a uma virtude do corpo, é sobretudo uma virtude do espírito. Por isso, o seu valor não se encontra exclusivamente na privação de atos sexuais²⁹⁵. Os Patriarcas do Antigo Testamento viveram a continência no espírito por a não terem podido viver na carne, pois a Lei declarava como maldito o homem que não tivesse deixado descendência (cf. Dt 25, 5-10) e, por esta razão, eles não tinham outra alternativa senão fazerem o uso do matrimônio para deixarem filhos²⁹⁶. Por esse motivo, a sua continência era espiritual ou interna, na medida em que não podia ser observada exteriormente. No tempo inaugurado por Jesus, porém, a continência pode ser vivida de modo externo como afirma São Paulo (1Cor 7, 25-32)²⁹⁷.

²⁹² Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XX, 23.

²⁹³ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XX, 23.

²⁹⁴ Cf. AGOSTINHO, *uirg.*, VIII, 8.

²⁹⁵ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XXI, 25.

²⁹⁶ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XXII, 27.

²⁹⁷ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XXII, 27.

O Hiponense, voltando-se para o matrimônio dos Antigos Patriarcas, defende ainda que entre eles houve uma intenção clara de opção pela continência carnal, contudo, pelo dever que assumiram em proliferar a prole com vista ao aumento do número de habitantes da Cidade de Deus, uniram-se até a mais do que a uma mulher, para esse mesmo efeito²⁹⁸. Isto é constatável no facto de Abraão ter estado disposto a sacrificar o seu único filho, sob as ordens de Deus. Por conseguinte, no Antigo Testamento, a prole constituía uma obrigação e um sinal de bênção para os progenitores, que, se tivessem a possibilidade que veio a haver depois da vinda de Cristo, optariam pela continência carnal. Os Antigos Patriarcas geraram filhos, portanto, em obediência, mas queriam viver a castidade que para o novo tempo iniciado por Cristo é um bem mais excelente e altamente recomendável (cf. 1Cor 7, 6-9)²⁹⁹.

Afirmada a intenção dos Patriarcas em viverem a continência, apesar da obrigatoriedade de se casarem, centremo-nos no valor da castidade em si. Para o Hiponense a sua excelência ilustra-se pela liberdade que proporciona aos castos a fim de melhor poderem servir a Cristo, o único verdadeiro Esposo da alma, conforme os já referidos ensinamentos paulinos³⁰⁰. Neste sentido, segundo o nosso autor, há uma outra virtude que sobressai que é a obediência. Esta levou a que os Patriarcas vivessem um matrimônio casto e fecundo assim como permite que as virgens consagradas vivam o seu estado de um modo pleno³⁰¹. A excelência da virgindade consagrada está ligada à obediência que é, segundo o pensamento agostiniano, a mãe de todas as virtudes³⁰².

Contudo, afirmando a excelência da continência consagrada, não implica desprezar o matrimônio, mas ilustrar que ambos são bons, sendo melhor a continência consagrada. Neste

²⁹⁸ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XV, 17.

²⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XXII, 27.

³⁰⁰ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XXIII, 31.

³⁰¹ Cf. P. LANGA, *San Agustín y el Progreso de la Teología Matrimonial*, 179.

³⁰² Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XXIII, 30.

sentido, nos últimos números do tratado *De bono coniugali*, Agostinho afirma que são três os bens que conferem a bondade do matrimônio: a prole, a fidelidade e o Sacramento³⁰³.

Em suma, o tratado *De bono coniugali*, tendo surgido em meio de polémicas contra Joviniano e o maniqueísmo, patenteia uma posição mais regular e intermediária, relevando, assim a atitude agostiniana que não era polemista mas pacifista. Neste âmbito, o referido tratado colhe vários aspetos que estas duas reflexões antagónicas expunham, procurando nelas pontos de esclarecimento. Por isso, notamos que o ponto transversal a este documento é a bondade do matrimônio, apesar de ser ultrapassado pela continência consagrada. Por outro lado, não menos presente, são as referências aos Antigos Patriarcas, apresentados como homens que, embora tendo deixado uma numerosa descendência, procuraram viver a castidade como um bem maior, ainda que de um modo espiritual, pois era o único modo possível de acordo com Lei em vigor durante a época em que viveram. Na época inaugurada por Cristo, porém, foi dada ao ser humano a possibilidade de viver uma vida em continência de uma maneira mais extrínseca, isto é, que possa ser visível a todos. Contudo, a superioridade da continência consagrada não fere a bondade do matrimônio, que persiste sintetizada nos três grandes bens que o compõem e que centrarão o próximo capítulo do nosso percurso.

³⁰³ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XXIV, 32. «Haec omnia bona sunt propter quae nuptiae bonum sunt: proles, fides, sacramentum».

CAPÍTULO III

OS BENS ESPECÍFICOS DO MATRIMÓNIO

Como já observáramos, três são os bens específicos do matrimónio: *Proles*, *Fides* e *Sacramentum*. Neste capítulo abordaremos mais de perto estes “bens” que constituem os pilares do pensamento agostiniano sobre o matrimónio. Assim, para uma mais concisa exposição do tema, optámos por principiar este terceiro capítulo por uma distinção de alguns termos constitutivos da teologia matrimonial, reconhecendo, porém, que nem todos foram sugeridos por Agostinho de Hipona. No segundo momento tencionamos realçar o significado de cada um dos *tria bona* agostinianos. Por fim, no último ponto deste capítulo procuraremos apresentar uma visão crítica da temática dos bens do matrimónio na obra de Agostinho, evidenciando as virtudes e os limites da sua proposta. Para este efeito, recorreremos, não só às obras do nosso autor, mas também aos estudos realizados no âmbito das investigações do direito canónico matrimonial, além dos demais trabalhos sobre a teologia do matrimónio que têm sido elaborados com vista a dar-nos a sua hodierna configuração.

1. Diferença: bens, fins e propriedades do Matrimónio

Na atual teologia do matrimónio deparamo-nos com vários termos que importam ser esclarecidos a fim de que possamos compreender melhor a sua inserção na reflexão teológica acerca das núpcias. Por esse motivo, procuraremos neste ponto do nosso trabalho, distinguir alguns termos que se referem à teologia do matrimónio, indagando deixar alguns contributos para o entendimento de cada um deles.

1.1. Bens do matrimónio

A doutrina dos bens do matrimónio é anterior a Santo Agostinho, mas a ele devemos a sua sistematização e fundamentação³⁰⁴. Ao falar dos bens do matrimónio, o Hiponense tem em mente os elementos presentes no enlace conjugal que justificam a sua bondade, não de uma forma extrínseca, mas como características próprias do matrimónio cristão. Isto é, a prole, a fidelidade e o sacramento constituem a própria ontologia das núpcias cristãs, segundo a doutrina de Agostinho. Para o nosso “Doutor do matrimónio cristão”³⁰⁵, os três bens clássicos supunham a defesa da atividade sexual vivida numa relação marital³⁰⁶. Posteriormente, já na Idade Média Central, urgiu sistematizar a teologia do matrimónio³⁰⁷. Para este efeito, recorreu-se aos ensinamentos do Hiponense e, com o intuito de se estabelecer as bases técnicas e científicas do matrimónio, os três bens passaram a ter uma nova configuração, em que o bem da prole passou a fazer parte da categoria dos “fins do matrimónio” enquanto os outros (fidelidade e sacramento) constituíram as propriedades essenciais do matrimónio, adaptando-se igualmente às categorias filosóficas da época escolástica³⁰⁸.

1.2. Fins do matrimónio

Os fins do matrimónio relacionam-se substancialmente com a essência do próprio sacramento nupcial. Segundo a definição clássica, esta noção entende-se como o bem para cuja consecução se destina algo³⁰⁹. Até ao Concílio Vaticano II a doutrina católica ensinava que os

³⁰⁴ Cf. F. HELLIN, “Los ‘Bona Matrimonii’ de San Agustín”, 130.

³⁰⁵ Cf. L. SABBARESE, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia: Comento al Codice di Diritto Canonico Libro IV, Parte I, Titolo VII*, Urbaniana University Press, Roma, 2010, 55.

³⁰⁶ Cf. F. GIL, *El nuevo derecho matrimonial canonico* [2ª Ed.], UPS, Salamanca, 1985, 110.

³⁰⁷ Cf. J. MARQUES, *Direito Sacramental II*, UC Editora, Lisboa, 2004, 45.

³⁰⁸ Cf. F. GIL, *El nuevo derecho matrimonial canonico*, 101.

³⁰⁹ Cf. F. GIL, *El nuevo derecho matrimonial canonico*, 99.

fins intrínsecos do matrimónio eram a procriação da prole (fim primário) e ajuda mútua e a moderação do apetite sexual – remédio para a concupiscência (fins secundários)³¹⁰.

A *Gaudium et Spes*, à luz da doutrina proclamada pelo Papa Pio XI na Encíclica *Casti Connubii*, ao tratar, na sua segunda parte, dos problemas que se colocam à humanidade, procura promover a dignidade do matrimónio. Por isso dedica os números 46-52 a esta temática do matrimónio e da família. Nestes números retoma a doutrina da *Casti Connubii* que, por seu lado, recolhe ensinamentos de Agostinho acerca do Matrimónio nos quais afirmava que esta mesma instituição continha bens postos pelo próprio Criador. Assim, depois de apresentar no número 47 os vários riscos por que passa a instituição matrimonial, o Concílio Vaticano II dá a conhecer no número seguinte a sua teologia do Matrimónio que retoma os ensinamentos dados pela tradição. No referido ponto a *Gaudium et Spes* afirma que a mesma instituição, querida por Deus que é o seu Autor, «possui bens e fins», como ensinou Santo Agostinho³¹¹, para a propagação do género humano e para o proveito pessoal dos cônjuges³¹². Tais fins advêm da própria fundação do matrimónio que tem como fundador o próprio Autor da Natureza³¹³, pois têm a ver com a finalidade com que Deus instituiu o amor conjugal³¹⁴ que se classificavam, até ao Concílio Vaticano II, segundo uma hierarquia que já vinha desde Santo Agostinho, que foi adoptada para o Código de Direito Canónico de 1917 e que Pio XI retomou na Encíclica *Casti Connubii*³¹⁵. Os fins primários – *Fines operis* (ou ainda fins objetivos) – são os fins do próprio Matrimónio que foram postos pelo próprio Legislador e consistem no bem dos cônjuges e na geração e educação da Prole³¹⁶. Quanto aos fins secundários, segundo o can. 1013, 1 de 1917, estes estão subordinados aos fins primários sem os quais, não podem cumprir a sua função e se

³¹⁰ Cf. M. FALCÃO, “A essência do Matrimónio: II. Fundamentação Teológica” *Forum Canonicum* 8/2 (2013), 84.

³¹¹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, III, 3.

³¹² CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo actual*, n. 48.

³¹³ Cf. *Gaudium et Spes*, 48.

³¹⁴ Cf. J. MARQUES, *Direito Sacramental II*, 28.

³¹⁵ Cf. PIO PP. XI, *Casti Connubii*, AAS 22 (1930), 543-544.

³¹⁶ Cf. J. MARQUES, *Direito Sacramental II*, 28.

apontam dois fins secundários em concreto: a mútua ajuda (*mutuum adiutorium*) entre os cônjuges e o Remédio da Concupiscência (*remedium concupiscentiae*)³¹⁷. Contudo, como aqui já foi referido o Magistério da Igreja abandonou, a partir do Concílio Vaticano II, o uso da expressão “fins primários” e “fins secundários” no matrimónio na medida em que tanto uns como os outros fins constituem uma unidade não deixando de haver, porém, uma hierarquização entre eles nem muito menos ainda a exclusão de alguns destes fins pois, se tal acontecer, o matrimónio seria considerado nulo³¹⁸. Neste sentido é muito importante que se perceba que a rejeição das denominações “fins primários” e “fins secundários” não significou que esses fins tenham sido retirados do matrimónio mas sim que os fins secundários, como antes existiam não por si, mas em função dos primários, se entendem no contexto dos fins primários até porque os Padres conciliares afirmam no quadragésimo oitavo número da *Gaudium et Spes* que o matrimónio possui bens e fins e, como não refere que tipo de fins especificamente, podemos dizer que os secundários, já antes existentes e apontados explicitamente, continuam a merecer um ponto de consideração no âmbito da doutrina católica sobre o sacramento do matrimónio³¹⁹. Portanto os bens do matrimónio, apesar de não estarem completamente desligados dos fins do mesmo, não podem ser confundidos na medida em que, se os fins coincidem com os bens, nem todos os bens são por si um fim, excetuando-se o *bonum prolis* que quer dizer o mesmo que o fim da procriação e educação da prole³²⁰.

Em suma, até ao Concílio Vaticano II, detínhamos a noção de que o Matrimónio possuía como fim primário a procriação e a educação da prole, enquanto que os fins secundários eram a mútua ajuda e o remédio para a concupiscência. Tal situação altera-se mais tarde, indo ao encontro das prerrogativas do Concílio³²¹.

³¹⁷ Cf. F. GIL, *El nuevo derecho matrimonial canonico*, 101.

³¹⁸ Cf. J. MARQUES, *Direito Sacramental II*, 27-32.

³¹⁹ Cf. J. LARRABE, *El Matrimonio cristiano y la Familia*, BAC, Madrid, 1973, 248-249.

³²⁰ Cf. P. ADNÈS, *Le Mariage*, 57.

³²¹ Cf. D. TETTAMANZI, *Il Matrimonio Cristiano: Studio storico teologico*, Seminario di Milano, Venegono, 1979, 263.

1.3. Propriedades essenciais do matrimónio

Segundo o Código de Direito Canónico vigente na Igreja, o sacramento do matrimónio tem duas propriedades essenciais: Unidade e a Indissolubilidade³²². Definem-se como elementos essenciais e constitutivos da própria instituição matrimonial. Se faltar um destes dois elementos o matrimónio perde a sua validade. Ambas as propriedades fazem parte do matrimónio natural, mas com a graça sacramental adquirem um vigor especial no matrimónio cristão³²³. Ou seja, todo o matrimónio faz dos contraentes uma só carne, comprometendo-se em mútua fidelidade que apenas se rompe pela morte.

Estas duas propriedades constituintes do matrimónio configuraram na doutrina do Mestre de Hipona sobre o matrimónio, definidos como bens do matrimónio que, de acordo como o que frisáramos anteriormente, tendo em conta o desenvolvimento filosófico, o bem da fidelidade passou a ser definido como uma propriedade essencial das núpcias com a denominação de unidade, para afirmar que os esposos devem manter fidelidade mútua; e o bem do sacramento obteve uma nova designação – a indissolubilidade –, sublinhando a inviolabilidade do vínculo matrimonial que só perde o seu vigor com a morte de uma das partes³²⁴.

Tendo visto a distinção entre estes três conceitos clássicos da teologia do matrimónio, fica assente que, do pensamento do Hiponense, recolheu-se os três bens que, num ulterior desenvolvimento filosófico e teológico, assim como no âmbito de uma visão canónica da instituição nupcial, adquiriram uma nova nomenclatura integrando as propriedades essenciais do matrimónio e os seus fins. Na teologia atual, a referência aos bens do matrimónio apontamos para essas duas designações que, contudo, têm na sua base os *tria bona* de Agostinho: *proles, fides e sacramentum*.

³²² Cf. CIC, can. 1056 - «As propriedades essenciais do matrimónio são a unidade e a indissolubilidade, as quais, em razão do sacramento adquirem particular firmeza no matrimónio cristão».

³²³ Cf. P. ADNÈS, *Le Mariage*, Desclée, Tournai, 1961, 123-124.

³²⁴ Cf. J. MARQUES, *Direito Sacramental II*, 45.

2. Os bens do matrimónio

Tendo exposto a distinção entre alguns termos que fazem parte da teologia do matrimónio, pretendemos neste tópico abordar, de um modo mais aprofundado, a teologia dos bens do Matrimónio, tendo presente sobretudo o seu sentido e a sua fundamentação a partir do pensamento do nosso autor e dos estudos que têm sido realizados nesse âmbito.

2.1. O bem da prole

O bem da prole, no qual se salienta a capacidade de geração por parte dos cônjuges é, segundo o nosso autor, de uma sublimidade profunda pois, por meio da sua fecundidade, os esposos continuam a obra criadora de Deus, ou seja, é o próprio Criador que prossegue na geração de novas vidas por meio da união e da fecundidade dos esposos³²⁵. O matrimónio como o lugar da geração da prole manifesta-se como um autêntico bem na medida em que testemunha a bondade das criaturas enquanto garante da bondade da carne gerada num ato de amor, permitindo assim que se possa entrever a Paternidade do Deus Criador³²⁶. Esta consideração sublinha o carácter vocacional do ato gerador, como uma disposição do casal em auxiliar Deus na criação de novos filhos, através da qual Ele Se mostra Bom em tudo o que criou, inclusive no corpo³²⁷.

No pensamento de Agostinho notamos, que a prole é refletida a partir das Sagradas Escrituras com duas acentuações que variam entre os dois Testamentos bíblicos. No Antigo Testamento a prole constitui a essência do matrimónio, não só como seu fim, mas igualmente como um valor salvífico conforme nos testemunham os relatos vetero-testamentários em que

³²⁵ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, IX, 9.

³²⁶ Cf. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito: Teologia del matrimonio*, 125.

³²⁷ Cf. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito*, 125.

os filhos são vistos como uma Bênção de Deus³²⁸. Já no Novo Testamento, depois de chegada a plenitude dos tempos, o homem deixou de ter a obrigação procriar para povoar a Cidade de Deus, e com isto os novos filhos que nascerem são vistos como uma prolongação do tempo até à vinda definitiva do Filho de Deus³²⁹.

Por outro lado, o nosso autor fundamenta o *bonum prolis* bíblicamente através de duas passagens dos dois Testamentos. A primeira é Gn 1, 28³³⁰ que, como referíamos anteriormente, Agostinho interpreta literalmente admitindo que a mulher foi criada como auxiliadora do homem na geração dos filhos³³¹. O outro fundamento encontra-se no Novo Testamento, mais concretamente em 1 Tim 5, 14 («quero, pois, que as viúvas mais jovens se casem, tenham filhos, governem a sua casa, para não darem ao adversário nenhuma ocasião de maledicência») onde, além do apelo à procriação, se depreende um apelo à educação da prole. Com isto se conclui que, ligado ao bem da procriação da prole está a educação da mesma para a qual se destina igualmente o auxílio da mulher enquanto mãe e educadora, segundo observa o nosso autor³³². Nesta interpretação encontramos o fundamento que leva a atual reflexão teológica e o próprio ensino do Magistério Eclesiástico sobre o matrimónio, emanado do Concílio Vaticano II, a definir como um dos fins do matrimónio a geração e a educação da prole³³³.

Conforme o pensamento do “Doutor do matrimónio cristão”, a geração da prole constitui a razão primeira e legítima do matrimónio³³⁴. Ou seja, o primeiro bem da vida conjugal é o contributo dos esposos na obra da Criação, gerando novos filhos. Segundo Bernard Alves Pereira, o Santo Doutor tem na base da sua reflexão sobre as origens, que Deus criou o homem e a mulher e deixou que propagassem a prole a fim de virem a constituir o Seu Povo e de

³²⁸ Cf. M. CRISPIERO, *Il Matrimonio Cristiano*, Marietti, Torino, 1976, 148.

³²⁹ Cf. M. CRISPIERO, *Il Matrimonio Cristiano*, 149.

³³⁰ «Abençoando-os, Deus disse-lhes: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se movem na terra”.»

³³¹ Cf. A. TRAPÈ, *Sant’Agostino*, 32.

³³² Cf. P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 202.

³³³ Cf. *Gaudium et Spes*, 50.

³³⁴ Cf. AGOSTINHO, *c. adult.*, XII, 12

atravessarem as fronteiras da vida terrestre para se juntarem aos anjos³³⁵. A criação humana alcança o seu objetivo apenas se apontar para a habitação da Cidade Celeste³³⁶. Com efeito, é legítimo concluir-se que há na base do seu pensamento acerca da proliferação da prole um horizonte escatológico.

Outros autores como Massimo da Crispiero observam que, no âmbito da reflexão teológica do nosso autor, pretende-se que o bem da prole seja igualmente visto sob o prisma da moral. Ou seja, para Agostinho, a prole confere consistência moral ao matrimónio enquanto dignifica o empenho dos cônjuges em deixar descendência e surge igualmente como bom fruto do ato sexual que tem na concupiscência carnal a sua origem³³⁷.

Se compreendermos os ensinamentos do nosso autor sobre a prole dentro do horizonte escatológico, torna-se-nos possível perceber o modo como também podemos interpretar a inovação que o pensamento agostiniano trouxe para a reflexão sobre a poligamia dos Patriarcas, que é considerada uma necessidade em ordem à construção da Cidade Celeste, na medida em que aqueles santos homens do Antigo Testamento tiveram que gerar muitos filhos com vista a aumentar o número dos habitantes da Cidade de Deus³³⁸. Para o Hiponense a proliferação da prole constitui um bem dentro do matrimónio. O ato sexual ganha o seu sentido dentro do enlace matrimonial quando é vivido numa abertura à vida³³⁹. Deste modo, Agostinho nega que a fornicção ou o adultério, ainda que com o intuito de gerar filhos, possam ser tidos como atos bondosos. Sublinha, porém, que os filhos, mesmo os nascidos de uma união ilícita, são merecedores de cuidado e de uma educação condigna³⁴⁰.

Entretanto, ao referir-se à geração da prole como o principal bem do matrimónio, o nosso autor não assume uma posição nitidamente estoica ou biologista, supera-a na medida em que admite que os esposos se possam unir sem uma clara intenção de procriarem, mas para

³³⁵ Cf. B. PEREIRA, *La Doctrine du mariage selon Saint Augustin*, 1.

³³⁶ Cf. B. PEREIRA, *La Doctrine du mariage selon Saint Augustin*, 5.

³³⁷ Cf. M. CRISPIERO, *Il Matrimonio Cristiano*, 141-142.

³³⁸ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, IX, 9.

³³⁹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VI, 6.

³⁴⁰ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XVI, 18.

aquietarem a concupiscência carnal e manifestar a unidade que lhes constitui numa só carne³⁴¹. Ou seja, apesar da prole constituir o principal bem do ato conjugal, os esposos podem unir-se sexualmente com outros fins que não o biológico, desde que estejam abertos à vida.

2.2. O bem da fidelidade

De acordo com a reflexão agostiniana, a *fides* conjugal exprime-se de dois modos diversos: positivo e negativo³⁴². A expressão positiva é a mútua fidelidade exigida entre os esposos depois de, para este efeito, se terem comprometido no matrimónio. Já o seu significado negativo evidencia que a mútua entrega proíbe os nubentes de se unirem a outras pessoas³⁴³. Portanto a unidade dos cônjuges funda-se no pacto matrimonial (ou consentimento) que ambos trocaram no dia do casamento³⁴⁴.

O nosso autor fundamenta este bem do matrimónio em 1Cor 7, 4³⁴⁵ onde São Paulo dá especial atenção ao débito conjugal, em que o marido não é o dono do próprio corpo, mas a esposa e esta não possui o próprio corpo que é daquele. Assim, observe-se que, inerente ao bem da fidelidade, está uma igualdade de direitos e obrigações conjugais que o nosso autor reconhece a ambos os cônjuges, pois os dois estão igualmente obrigados à fidelidade e têm direitos sobre o corpo do outro³⁴⁶.

A fidelidade conjugal é uma propriedade natural do matrimónio que, no cristianismo, porém, ganha um sentido teológico que dimana da presença de Cristo, o Esposo do Misterioso Matrimónio (sendo a Igreja a Sua Esposa) no enlace dos cristãos³⁴⁷. Isto significa que a fidelidade ganha um sentido superior no âmbito das núpcias cristãs, graças à presença de Cristo.

³⁴¹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VI, 6.

³⁴² Cf. F. HELLIN, “Los ‘Bona Matrimonii’ de San Agustín”, 133.

³⁴³ Cf. F. HELLIN, “Los ‘Bona Matrimonii’ de San Agustín”, 134.

³⁴⁴ Cf. P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 209.

³⁴⁵ «A esposa não pode dispor do próprio corpo, mas sim o marido; e, do mesmo modo, o marido não pode dispor do próprio corpo, mas sim a esposa».

³⁴⁶ AGOSTINHO, *b. coniug.*, VI, 6.

³⁴⁷ Cf. P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 208.

Contudo a fidelidade não perde o seu sentido no matrimónio natural, ou seja, mesmo os pagãos casados estão obrigados à mútua fidelidade. Efetivamente, sendo os esposos membros da Igreja³⁴⁸, se violarem este bem da fidelidade fariam com que a Igreja, Esposa de Cristo se prostituísse³⁴⁹. Em suma, vemos que a fidelidade entre os cônjuges é também expressão do Matrimónio Místico entre Cristo e a Igreja.

Por outro lado, encontramos implícita à consideração do bem da fidelidade ou da unidade conjugal (como também a atual teologia do matrimónio a chama e que constitui uma das suas propriedades essenciais) uma condenação ao mal do adultério, como uma das suas violações³⁵⁰. E, neste sentido, o adultério, ainda que consentido, constitui uma falta grave e pecado mortal para os cônjuges. Por isso, a fidelidade que forma bem do matrimónio não se confunde com a cumplicidade entre os cônjuges para cometerem adultério, ainda que com o fim de ter filhos, pois o matrimónio cristão, tendo a presença de Cristo, supera os próprios cônjuges³⁵¹.

2.3. O bem do sacramento

Tendo em conta a abrangência da noção de ‘sacramento’, faremos neste tópico uma abordagem concisa sobre a mesma sem entrar na sacramentologia agustiniana. Num segundo momento, apresentaremos a perspetiva sacramental do matrimónio procurando centrarmo-nos na doutrina explanada pelo nosso autor.

2.3.1. Noção geral do sacramento

Quando os Padres da Igreja falavam de sacramentos, sobretudo no que se refere ao âmbito matrimonial, não dispunham da noção hodierna de Sacramento que, por sua vez, é fruto

³⁴⁸ Cf. 1Cor 6, 19 «Não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, porque o recebestes de Deus, e que vós já não vos pertenceis?»

³⁴⁹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, XXIV, 32.

³⁵⁰ Cf. P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 210.

³⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, IV, 4.

da reflexão de São Tomás de Aquino, assumida no Concílio de Trento e que se tornou clássica. Esta afirma que os sacramentos são sinais sensíveis da Graça, instituídos por Cristo³⁵². Sendo os sacramentos como sinais, quer dizer que apontam para algo que está fora de si próprio, ou seja, são mediadores entre a coisa significada e a faculdade cognoscitiva à qual a coisa é manifestada, isto é, o ser humano³⁵³. Portanto, os Sacramentos são da ordem de sinais, e apontam para algo que significam por meio de ritos ou gestos pelos quais, tornam presentes uma determinada realidade que eles sinalizam. E. Schillebeeckx, sintetiza esse tema afirmando que os Sacramentos, celebrados enquanto rito, tornam visíveis os próprios gestos de Cristo que se efetivam num ato eclesial tornando-se visíveis³⁵⁴.

No início da era cristã (até séc. IV) a compreensão de sacramento (*sacramentum* como tradução latina do grego *mysterion*³⁵⁵) baseava-se na interpretação do Novo Testamento que o apresentava com dois elementos característicos: como um sinal de coisa sagrada e como algo que confere graça³⁵⁶.

No século V, Santo Agostinho atribui aos sacramentos em geral o conceito abstrato de sinal sem, todavia, especificar a eficácia anexa aos mesmos³⁵⁷. Ou seja, o nosso autor resume os sacramentos como sinais que apontam para realidades divinas³⁵⁸. Portanto com o Hiponense o sacramento, não ignorando a noção neotestamentária de sinal, é explicitada como sendo uma marca visível que traz à nossa compreensão algo de invisível ou sagrado³⁵⁹.

³⁵² TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 60, a. 3.

³⁵³ Cf. A. PIOLANTE, *I Sacramenti*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1956, 31.

³⁵⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do Encontro com Deus: Estudo Teológico sobre a Salvação mediante os Sacramentos*, Vozes, Petrópolis, [2ª Edição] 1968, [Tradução portuguesa de R. Muraro].

³⁵⁵ Cf. R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid, 1994, 35.

³⁵⁶ Cf. A. PIOLANTE, *I Sacramenti*, 42.

³⁵⁷ Cf. A. PIOLANTE, *I Sacramenti*, 45.

³⁵⁸ Cf. AGOSTINHO, *doctr. chr.* II, 1.

³⁵⁹ Cf. B. SESBOÛÉ (Dir.), *História dos Dogmas (Tomo 3): Os Sinais da Salvação (séculos XII – XX)*, Edições Loyola, São Paulo, 2005, 55.

2.3.2. Sacramento do matrimónio em Santo Agostinho

A noção de sacramento com aplicação no matrimónio foi uma inovação que Agostinho de Hipona apresentou no tratado *De bono coniugali*, atribuindo ao enlace nupcial toda a carga de sacramentalidade e de indissolubilidade que hoje lhe outorgamos³⁶⁰. As passagens escriturísticas que fundamentam este bem do matrimónio, segundo o Bispo de Hipona, são Ef 5, 31-32³⁶¹ e Mt 19, 6³⁶². Os dois textos bíblicos sublinham em modos diferentes dois aspetos que o Hiponense considera ao falar da sacramentalidade do matrimónio. A primeira, da Carta aos Efésios, sublinha o matrimónio-sacramento, enquanto sinal da união nupcial mística entre Cristo e a Igreja, compreendendo assim o significado do *Magnum sacramentum* paulino³⁶³.

O segundo aspeto é a indissolubilidade, salientada pela leitura evangélica onde se percebe que o sacramento, no contexto matrimonial, concede vigor ao vínculo conjugal de tal modo que o matrimónio não pode ser dissolvido³⁶⁴. A indissolubilidade assiste também ao matrimónio pagão, contudo, no matrimónio cristão ganha um sentido profundo enquanto sacramento, ou sinal das núpcias de Cristo e Igreja. A visão do sacramento ligada à indissolubilidade, aparece já exposta como prerrogativa do matrimónio no *De bono coniugali*, onde Agostinho afirma que, com a indissolubilidade, se exclui o divórcio e assegura a estabilidade da família³⁶⁵.

O nosso autor usa essencialmente duas analogias para falar do valor de sacramento em relação às núpcias, enquanto sinal de um Mistério maior. Para o Doutor de Hipona, há uma semelhança entre o matrimónio e a encarnação³⁶⁶. O Verbo é o Esposo e a carne, a esposa³⁶⁷.

³⁶⁰ Cf. E. SCALCO, “«Sacramentum Connubii» et Institution Nuptiale”, 27.

³⁶¹ «Por isso, o homem deixará o pai e a mãe, unir-se-á à sua mulher e serão os dois uma só carne. Grande é este mistério; mas eu interpreto-o em relação a Cristo e à Igreja»

³⁶² «[O homem e a mulher] já não são dois, mas um só. Pois bem, o que Deus uniu não o separe o homem».

³⁶³ Cf. A. BONNARDIERE, “L’interprétation augustinienne de «magnum sacramentum» de Éphés. 5, 32”, *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 12 (1977), 9.

³⁶⁴ Cf. J. CATALÁN, “El matrimonio en la obra pastoral de San Agustín”, 91.

³⁶⁵ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VI, 6.

³⁶⁶ Cf. C. GONÇALVES, “Os Tria Bona do Matrimónio em Santo Agostinho”, *Revista Española de Derecho Canónico*, LXXII (2015), 559.

³⁶⁷ Cf. J. CATALÁN, “El matrimonio en la obra pastoral de San Agustín”, 96.

A carne une-se ao Verbo e tornam-se uma só Pessoa. Ou seja, a união dos esposos numa só carne dá-se à imagem do Mistério da Encarnação no qual percebemos que não podemos desligar o Verbo da carne humana que Ele assumiu no seio virginal de Maria³⁶⁸. Por este motivo, o seio da Virgem Mãe é o tálamo nupcial. Assim, a encarnação criou a possibilidade de nós podermos chegar ao Corpo de Cristo.

Como já demonstrámos, Agostinho considera o matrimónio como sinal das Místicas Núpcias. Esta tese é apresentada nos seus Tratados sobre o Evangelho segundo São João, onde encontramos a justificação da presença de Cristo nas Bodas de Caná, como sinal de que Cristo aprova o Matrimónio, mas ainda como prenúncio das Místicas Núpcias entre Cristo e a Igreja³⁶⁹. Agostinho interpreta esse Místico Matrimónio também a partir da exegese que faz do relato genesíaco da Criação. Como já referimos, para o Hiponense, assim como a mulher foi formada a partir da costela do homem, a Igreja nasce da água jorrada do Lado de Cristo crucificado³⁷⁰.

Estas duas analogias ajudam-nos a compreender o matrimónio – sacramento, como sinal da Encarnação do Verbo, ou seja, que os nubentes sinalizam nas suas vidas o Mistério que aconteceu no seio da Virgem Maria. Por outro lado, o matrimónio é sacramento (sinal) na medida em que simboliza a União Esponsal de Cristo e a Igreja que na Cruz adquire o seu grande significado.

2.3.2.1. Perspetivas teológicas

A reflexão sobre o sacramento no âmbito da conjugalidade apresentada pelo nosso autor tem suscitado ao longo da história do pensamento teológico algumas questões e por esse motivo não aparenta ser um ponto teologicamente convergente. Com efeito, por não se tratar de uma questão já ultrapassada, notamos que há três perspetivas diferentes sobre a sacramentalidade do matrimónio segundo o nosso autor. Tal diversidade não se deve a algum desacordo no que tange

³⁶⁸ Cf. C. GONÇALVES, “Os Tria Bona do Matrimonio em Santo Agostinho”, 559.

³⁶⁹ Cf. AGOSTINHO, *Io. eu. tr.*, VIII, 4.

³⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, *Io. eu. tr.*, IX, 10.

à sacramentalidade do matrimónio, mas sim à forma como em Agostinho, a mesma sacramentalidade se pode interpretar³⁷¹.

Deste modo, um conjunto de autores defende que, de acordo com o pensamento do Doutor de Hipona, há duas características que tornam o matrimónio num verdadeiro sacramento. Em primeiro lugar, temos a noção da sua instituição por Jesus Cristo dando-lhe um simbolismo admirável que é a sinalização da Sua própria união esponsal com a Igreja. A segunda característica que se deduz dos ensinamentos de Santo Agostinho acerca da sacramentalidade do matrimónio, explicita-se pela graça que lhe é conferida em virtude da instituição sacramental ou eficácia sacramental³⁷². Podemos verificar que os autores que defendem tal visão pretendem interpretar o sacramento agostiniano, dando-lhe exclusivamente o sentido que hoje se concede ao sacramento como sinal eficaz da graça.

Um segundo grupo, onde se inclui Bernard Alves Pereira, alega que o sacramento, considerado dentro da lógica matrimonial, de acordo com o Doutor de Hipona, não pode ser restringido ao sentido meramente teológico³⁷³. Ou seja, como evidencia o referido autor de língua francesa, especialista em doutrina matrimonial agostiniana, o Hiponense atribui à palavra sacramento um sentido muito mais lato e usa-a com significados diferentes, mesmo no âmbito da teologia matrimonial³⁷⁴. Pois o sacramento na reflexão de Agostinho pode entender-se como um sinal sensível ou rito que, em virtude da fórmula sacramental, virá a significar uma coisa invisível; e pode igualmente significar algo instituído por Cristo; ou um sinal que produz o dom santificante significado, ou seja, a Graça³⁷⁵.

Já a terceira perspetiva afirma que as outras duas estão certas embora parcialmente. Pois, ao referir-se ao matrimónio como sacramento, Agostinho, tem em conta a fidelidade/unidade ou a fidelidade/indissolubilidade, isto é, segundo esta linha de pensamento, o nosso autor fala

³⁷¹ Cf. E. LODOVICI, “Sessualità, Matrimonio e Concupiscenza in Agostino” in R. CANTALAMESSA (Dir.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milão, 1976, 218.

³⁷² Cf. J. CATALÁN, “El matrimonio en la obra pastoral de San Agustín”, 35.

³⁷³ Cf. E. LODOVICI, “Sessualità, Matrimonio e Concupiscenza in Agostino”, 218.

³⁷⁴ Cf. B. PEREIRA, *La doctrine du mariage selon Saint Augustin*, 185.

³⁷⁵ Cf. E. LODOVICI, “Sessualità, Matrimonio e Concupiscenza in Agostino”, 219.

do sacramento como uma propriedade do matrimónio, e não o matrimónio em toda a sua complexidade³⁷⁶.

Em suma, tendo em conta os três pontos de vista apresentados anteriormente, podemos concluir que constitui um erro considerar o *sacramentum* agostiniano com a configuração hodierna (por sua vez, tem sua origem na Escolástica) – sacramento como sinal eficaz da Graça³⁷⁷ –, pois o nosso autor refere-se ao matrimónio humano como imagem e participação do Místico Matrimónio entre Cristo e a Igreja que é indissolúvel. Este entendimento podemos encontra-lo no Tratado sobre o Evangelho Segundo São João, no qual o Hiponense fala do matrimónio como sinal das núpcias de Cristo e a Igreja³⁷⁸. Mas também Agostinho retira das referidas Místicas Núpcias uma outra consequência que é o *bonum sacramenti* que constitui o matrimónio cristão, como uma característica transcendental³⁷⁹. Esta visão de sacramento comprova-se com algumas passagens do nosso tratado *De bono coniugali* bem como em outros escritos³⁸⁰. Neste sentido, entendemos que a sacramentalidade do matrimónio em Agostinho reveste-se essencialmente de dois aspetos: a indissolubilidade e o carácter de sinal que lhe constitui, enquanto imagem do Matrimónio Místico Cristo – Igreja.

Importa referir ainda que, no respeitante à hierarquia dos bens, o nosso autor apontou o bem do Sacramento em terceiro lugar, não significando com isso que seja o menor dos bens. Constitui, outrossim, o maior dos três, pois é aquele que concede máxima dignidade ao Matrimónio e o torna indissolúvel³⁸¹.

³⁷⁶ Cf. E. LODOVICI, “Sessualità, Matrimonio e Concupiscenza in Agostino”, 219.

³⁷⁷ Cf. E. SCALCO, “«Sacramentum Connubii» et Institution Nuptiale”, 47.

³⁷⁸ Cf. AGOSTINHO, *Io. eu. tr.*, IX, 2.

³⁷⁹ Cf. E. LODOVICI, “Sessualità, Matrimonio e Concupiscenza in Agostino”, 221.

³⁸⁰ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, VII, 6.

³⁸¹ Cf. J. LARRABE, *El Matrimonio Cristiano y la Familia*, 113.

3. Méritos e limites da argumentação agostiniana

Neste passo do nosso percurso ousaremos apresentar as grandes luzes que a proposta agostiniana trouxe para uma maior compreensão da teologia do matrimónio assim como os defeitos que lhe são apontados. Para tal servir-nos-emos de alguns autores que estudaram mais afincadamente esta temática ao longo dos tempos. Teremos em conta os principais estudos que já se realizaram nos últimos tempos e também as leituras que formos fazendo. Contudo, a nossa observação cingir-se-á ao tratamento dos bens do matrimónio.

3.1. Méritos

Santo Agostinho foi o primeiro Padre da Igreja que procurou sistematizar uma teologia do matrimónio. Dele recebemos grandes contributos para uma reflexão teológica sobre o sacramento do Matrimónio. Pois recebeu alguns elementos de reflexão sobre esta temática dos Padres que se lhe antecederam, tais como Tertuliano ou Cipriano e o próprio Ambrósio e, juntando a sua experiência e sabedoria elaborou um pensamento sistemático sobre o matrimónio que ainda continua vigente na reflexão teológica hodierna.

O maior contributo que se encontra nos ensinamentos do Hiponense sobre o matrimónio, e muito especificamente, sobre a sua bondade, é facto de ter sido o pioneiro na elaboração de um tratado sistemático sobre o matrimónio. Como evidenciamos já anteriormente o tratado, *De bono coniugali*, tendo em conta o contexto em que foi elaborado, sobressai pela posição de equilíbrio que o nosso autor optou por tomar. Esta visão equilibrada supera o excesso negativismo do maniqueísmo bem como o absoluto elogio do pelagianismo ou desprezo pela vida consagrada por Joviniano. Agostinho de Hipona considera matrimónio como um bem incomparável com a fornicção ou adultério. Contudo não ignora que a continência consagrada seja superior ao enlace matrimonial. Comparar as núpcias e a virgindade consagrada não é

confrontar duas coisas de dignidades antagónicas. Os dois modos de vida são excelentes não obstante a superioridade da continência consagrada³⁸².

Por outro lado, os ensinamentos do Hiponense no concernente ao matrimónio, supera igualmente a herança que ele recebeu dos outros Padres da Igreja, tais como Jerónimo, Tertuliano ou até o próprio Ambrósio que, com base no dualismo platónico, sob influência estoica, deixam entrever um certo menosprezo pelo estado nupcial numa desmesurada exaltação da virgindade consagrada³⁸³. Efetivamente o nosso autor põe a sua tónica no matrimónio e valoriza-o por si como criação de Deus, conforme o testemunho do Livro do Génesis, abençoado por Cristo que o elevou, tornando-o sinal da Sua relação esposal com a Igreja³⁸⁴.

3.2. Limites

Muitos autores criticam a teologia matrimonial do Doutor de Hipona por considerarem que se trata muitas vezes de uma resposta à sua vivência maniqueia conjugada com a vida boémia que levava antes da sua conversão a esta seita dos primórdios da Igreja.

O maior coro de críticas realça que as obras agostinianas sobre o matrimónio, mais concretamente a *De bono coniugali*, caracterizam-se por um alto rigorismo fruto da sua experiência pessoal enquanto maniqueu. O seu rigorismo é criticado sobretudo, no que tange ao fim da vida sexual. Segundo os seus críticos, ao defender que a união sexual com vista ao apaziguamento da concupiscência carnal se trata de um pecado venial³⁸⁵, Agostinho toma uma posição extrema de biologismo, pois restringe o ato sexual à função procriadora³⁸⁶. Efetivamente o nosso autor, ao sublinhar por inúmeras vezes que o matrimónio se orienta para

³⁸² Cf. P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 173.

³⁸³ Cf. J. Díez, “El matrimonio cristiano en San Agustín (Bondad del matrimonio)”, *Anuario Jurídico y Económico Escorialense* XXXVIII (2005), 26.

³⁸⁴ Cf. AGOSTINHO, *Io. eu. tr.*, IX, 2.

³⁸⁵ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, X, 11.

³⁸⁶ Cf. E. LODOVICI, “Sessualità, Matrimonio e Concupiscenza in Agostino”, 244.

a sua ordenação natural que é a procriação, poderá ter deixado alguns indícios de menosprezo por um ato conjugal visto como sinal de amor³⁸⁷. Por esse motivo, Agostinho é descrito por alguns críticos (tais como o jurista norte-americano John T. Noonan, por exemplo) como um convertido do maniqueísmo que nunca se libertou completamente das amarras dessa seita³⁸⁸.

Esta crítica parece, contudo, ter sido superada por Cormac Burke que, analisando os *tria bona*, qualifica-as como evidentes provas de que o Doutor de Hipona defende uma teologia personalista do matrimónio³⁸⁹. Pois, do ponto de vista da reflexão de Burke, quando o nosso autor afirma que o matrimónio também se orienta para uma sociedade natural³⁹⁰, constituída pelo varão e pela mulher, tem em conta a dimensão unitiva do matrimónio³⁹¹.

Há também quem critique o Hiponense de ter uma doutrina ambígua que se caracteriza pela sua história de maniqueísmo que provoca muitas vezes uma repulsa face à essa doutrina sectária, mas que no combate com o pelagianismo, Agostinho parece recuperar o seu maniqueísmo. Ou seja, para os autores que defendem esta visão, o Pastor de Hipona manifestava-se como um autêntico maniqueu quando combatia os pelagianos e, ao enfrentar a seita maniqueia parecia mais ser um profundo pelagiano³⁹².

3.3. Balanço geral

Tendo apresentado os méritos e os limites da teologia agostiniana dos bens do matrimónio, passemos agora a um balanço que fazemos acerca desta temática.

O tratado *De bono coniugali*, escrito num meio em que o matrimónio era visto, ainda que timidamente, como um ‘mal menor’, manifesta a proeza do seu autor em introduzir no então

³⁸⁷ Cf. P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 222.

³⁸⁸ Cf. J. NOONAN, *Contraception: A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, 119.

³⁸⁹ Cf. C. BURKE, “San Agustín y la sexualidad conyugal”, *Augustinus*, XXXV (1990), 281.

³⁹⁰ Cf. AGOSTINHO, *b. coniug.*, III, 3.

³⁹¹ Cf. C. BURKE, “San Agustín y la sexualidad conyugal”, 281.

³⁹² Cf. AA. VV., *La Sessualità Umana: Nuovi orientamenti nel pensiero cattolico americano*, Quiriniana, Brescia, 1978, 28.

debate uma postura reveladora de um grande equilíbrio sem se resvalar para os extremismos de sobrexaltação do matrimónio ou do seu desprezo. Em meados do século passado, porém, surgiram dentro da chamada corrente personalista, algumas vozes que se levantaram contra a teologia do matrimónio apresentada pelo nosso autor. Entre elas podemos destacar John Noonan – jurista católico norte-americano – que na sua investigação em torno da história da visão cristã sobre a contraceção, acusa Agostinho de não se ter libertado totalmente da moral maniqueia, com a qual conviveu durante nove anos da sua juventude. Tais restícios de maniqueísmo perduram, segundo estes estudiosos, na abordagem depreciativa do corpo e do sexo que se lê nalgumas páginas agostinianas³⁹³.

Uma leitura mais paciente dos escritos de Agostinho não confirmam, contudo, tal crítica. Como pudemos observar, apesar das experiências nem sempre positivas por que passou, o Hiponense superou realmente, pois, não só abandonou definitivamente o preconceito “maniqueísta”, como se demarcou de todos os que denegriam o matrimónio, propondo-nos uma doutrina moderada e abrangente em favor das núpcias. É verdade que os seus ensinamentos não supervalorizam o matrimónio como a doutrina pelagiana ou mesmo Joviniano, mas também não o desvaloriza como os montanistas (ou catafrígios) ou os maniqueus.

Dito isto, não podemos, por outro lado passar uma esponja sobre os limites da doutrina agostiniana concernente ao nosso tema. Tais limites têm a ver com o contexto e a própria experiência pessoal de Agostinho à qual quisemos, por isso, dar alguma atenção. Seria, de facto, um grave erro (aliás, cometido por muitos) querer extrapolar, sem mais, o pensamento de Agostinho para os dias de hoje, ou o inverso: obrigar o Hiponense a expor a doutrina pós Vaticano II.³⁹⁴

³⁹³ Cf. J. NOONAN, *Contraception*, 126.

³⁹⁴ Cf. P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 236-237.

CONCLUSÃO

Chegados ao termo desta dissertação, manifestamos a nossa satisfação pelo percurso realizado, no qual pudemos revisitar Santo Agostinho como marco miliar que a tradição da Igreja foi percorrendo no que toca à doutrina sobre o matrimónio. Tendo assumido como motivo de interesse fundamental este assunto, mormente pela urgência do mesmo em nossos dias, procurámos encontrar nas “fontes” da tradição alguns pontos seguros para a atual reflexão. Foi este intuito que nos conduziu a Agostinho e à leitura da obra *De bono coniugali*.

No primeiro capítulo quisemos mostrar a importância da própria experiência familiar de Agostinho. Efetivamente, é sabido que a teologia do Hiponense parte, em primeiro lugar, da sua experiência vivida. Também no caso do matrimónio, Agostinho conviveu com vivências positivas e negativas, sabendo interpretar ambas teologicamente. Como jovem, experimentou a relação difícil entre Mónica e Patrício; viveu momentos conturbados na sua adolescência e na relação de concubinato com uma jovem que viria a ser a mãe de seu filho Adeodato. Conviveu com os Maniqueus que maldiziam as núpcias e acabou por deixar esta seita, caindo num grande ceticismo intelectual e moral. Entretanto, após se ter convertido à vida filosófica, aspirava à vida celibatária, mas adiava sempre, porque não podia estar sem a companhia de mulher. Não porque o seu sonho fosse constituir família, ou porque visse no matrimónio algo de tão elevado, mas simplesmente porque ainda não era capaz de viver sem o afeto feminino. Fraqueza de Agostinho ou fraqueza simplesmente humana? Efetivamente, só a graça pode operar no homem o passo que este homem irá dar.

Depois de ser batizado, precedido por um intenso tempo de preparação, Agostinho envereda pelo caminho do celibato, deixando o projeto de se casar com uma jovem de sua classe social conforme estava sendo preparada por Mónica. Contudo, o nosso autor hiponense, apesar

de ter vivenciado esta variedade de experiência no que tange à vida matrimonial, apresenta-nos um rol de textos ricos e valorizadores dessa mesma instituição matrimonial. Dos seus escritos, destacamos alguns, dando a nossa central atenção para o tratado *De bono coniugali*.

Como vimos no segundo capítulo, o referido escrito agostiniano, tendo sido elaborado num ambiente de muitas crispações e heresias, que absolutizavam o matrimónio, nuns casos, como o monge Joviniano; ou denegrindo-o noutras correntes, tais como o maniqueísmo, sobressaiu pela sua postura mais equilibrada e valorizadora do matrimónio. Agostinho, conferiu ao matrimónio a sua verdadeira dignidade, considerando-o um bem incomparável com o mal da fornicação, mas menos excelente que a castidade consagrada. Por isso, observamos igualmente que o referido tratado não deixou de elogiar a castidade consagrada, apresentando-a como mais excelente que o matrimónio.

No terceiro capítulo, voltámo-nos mais minuciosamente para a teologia dos bens do matrimónio. Depois de termos apresentado outros termos da teologia do matrimónio, referimos que o Hiponense assenta a sua tese da bondade do matrimónio, apresentando três “bens” que se tornaram clássicos na teologia do matrimónio e que, ainda hoje, continuam a ser pertinentes para a reflexão teológica: a prole, a fidelidade e o sacramento. Esta tríade de bens apontada ao matrimónio sublinham o carácter não exclusivamente procriador do matrimónio.

Como aludimos anteriormente, alguns autores mais recentes, tais como John T. Noonan Jr., conotam a teologia matrimonial com uma certa carga de biologismo, por apresentar a procriação como a única justificação para o ato conjugal. No entanto, como observamos, apesar de Agostinho apontar muitas vezes para a dimensão procriadora do matrimónio, não deixou de chamar atenção para a importância e o valor da unidade dos esposos, como a primeira sociedade constituída. O Hiponense, simultaneamente, não absolutiza o estado nupcial, reconhece que, a continência é mais excelente que a instituição matrimonial. Tal consideração, porém, não significa que o matrimónio seja um simples remédio contra o mal fornicação ou do adultério,

mas sim, que está num nível superior aos referidos males. Neste sentido, o matrimónio é incomparável ao mal da fornicção.

Portanto, o caminho que percorremos permitiu-nos descobrir um Agostinho que valoriza o matrimónio por si, como um bem, criado e querido por Deus, e não unicamente um meio para a propagação da prole ou para remediar a concupiscência. Contudo, não podemos deixar de apontar as questões que ficaram em aberto no mesmo percurso, tais como uma mais aprofundada abordagem à noção da concupiscência no matrimónio segundo Agostinho, bem como a sua pertinência no atual debate teológico. De igual modo, reconhecemos que, dado ao tratamento do tema do matrimónio, fosse mais enriquecedor um estudo mais elaborado sobre o matrimónio no tempo em que viveu o Hiponense. No entanto, devido à limitação da natureza desta dissertação e ao tempo, não pudemos incluir esses estudos no nosso percurso, cingindo-nos a algumas informações históricas mais imprescindíveis para a contextualização da obra e do pensamento de Santo Agostinho.

Por conseguinte, torna-se-nos pertinente reiterar que, para o nosso autor, o matrimónio é um bem e não um mal menor. É um bem porque é da vontade de Deus, sagrado já no Antigo Testamento e elevado à graça sacramental em Cristo, tornando-se sinal da união mística entre Cristo e a Igreja, e que procura o bem da humanidade, não só por causa da procriação, que contribui para a propagação da espécie, mas também para o bem dos esposos que se tornam, deste modo, a primeira sociedade humana.

Como referimos na introdução, a nossa intenção foi a de trazer ao debate atual as riquezas do pensamento agostiniano sobre o matrimónio. Muitas vezes a teologia matrimonial agostiniana é abordada numa perspetiva predominante moralista, quando o bispo hiponense se preocupa sobretudo com aspetos teológico-pastorais. No nosso trabalho procurámos apresentar a bondade do matrimónio tal como Agostinho a expôs e defendeu num contexto próprio que foi o seu. Sem querer extrapolar anacronicamente o pensamento de Agostinho para os nossos dias, talvez para a nossa hodierna pastoral não descurar esta tradição teológica da Igreja, que sempre

acentuou os “bens” do matrimónio e viu neste um bem querido por Deus, quando muitos, ontem como hoje, o menosprezam ou estigmatizam. Um bem que não se restringe à geração de filhos, mas que também não se deve limitar ao bem dos próprios esposos. É um bem querido por Deus para os esposos e filhos (família), para a Igreja (comunidade) e para toda a humanidade (sociedade).

Finalmente, não podemos deixar de manifestar a nossa satisfação pela Faculdade de Teologia que nos deu a oportunidade de encetar por esta investigação, especialmente ao Professor Doutor Isidro Lamelas pelo seu generoso e atencioso acompanhamento e aos colegas Eduardo Caseiro e Miguel Vasconcelos pelo apoio dado na revisão deste texto.

SIGLAS E ABREVIATURAS

a) Fontes

adult. coniug.	<i>De adulterinis coniugiis</i>
b. coniug	<i>De bono coniugali</i>
b. vid.	<i>De bono viduitatis</i>
Beata u.	<i>De Beata uita</i>
c. ep. Pel.	<i>Contra duas Epistolas Pelagianorum</i>
c. Faust.	<i>Contra Faustum</i>
Civ. Dei.	<i>De Civitate Dei</i>
Conf.	<i>Confessiones</i>
doctr. chr.	<i>De doctrina christiana</i>
Gn. adu. Man.	<i>De Genesi aduersus Manicheos</i>
Gn. litt.	<i>De Genesi ad litteram</i>
gr. et pecc. or.	<i>De gratia Christi et de peccato originali</i>
haer.	<i>De haeresibus ad Quoduultdeum</i>
Io. Eu. tr.	<i>In Iohannis evangelium tractatus</i>
mor.	<i>De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaerum</i>
nupt. et conc.	<i>De nuptiis et concupiscentiae</i>
retr.	<i>Retractiones</i>
S.	<i>Sermones</i>

sol.	<i>Solliloquia</i>
virg.	<i>De Sancta Virginitate</i>
Adv. Iovin.	<i>Adversus Iovinianum</i> (JERÓNIMO)
STh	<i>Suma Teológica</i> (TOMÁS DE AQUINO)

b) Outras

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> , AAS (1983), 75/II, 1-301.
CNE	<i>Città Nuova Editrice</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
EPS	<i>Editorial Perpétuo Socorro</i>
ESD	<i>Edizioni Studio Domenicano</i>
EUNSA	<i>Ediciones Universidad de Navarra, S. A.</i>
NBA	<i>Nuova Biblioteca Agostiniana</i>
PL	<i>Patrologiae Cursus Completus. Series Latina</i>
SPM	<i>Stromata Patristica et Mediaevalia</i>

BIBLIOGRAFIA

a) Fontes patrísticas e medievais

AGOSTINHO, *Confessiones*, CSEL (1896), 33, 1-388.

AGOSTINHO, *Confissões*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2000 [Tradução de J. Beato e M. C. Sousa Pimentel].

AGOSTINHO, *Contra duas Epistolas Pelagianorum*, CSEL (1913), 60, 421-570.

AGOSTINHO, *Contra Faustum*, CSEL (1891), 25/1, 249-797.

AGOSTINHO, *De Beata vita*, Edições 70, Lisboa, 2014 [Tradução de M. Santiago de Carvalho].

AGOSTINHO, *De Beata vita*, CSEL (1922), 63, 87-117.

AGOSTINHO, *De bono coniugali*, CSEL (1900), 41, 185-231.

AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, CSEL (1900), 40/2, 1-670.

AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Calouste Gulbenkian, Lisboa 1995 [Tradução de J. Dias Pereira].

AGOSTINHO, *De Coniugiis adulterinis*, CSEL (1900), 41, 347-410.

AGOSTINHO, *De Genesi ad literam*, CSEL (1894), 28/1, 3-435.

AGOSTINHO, *De Genesi adversus manicheos*, CSEL (1998), 91, 67-172.

- AGOSTINHO, *De Gratia Christi et de peccato originali*, CSEL (1902), 42, 125-206.
- AGOSTINHO, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, CCSL (1969), 46, 286-345.
- AGOSTINHO, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaerum*, CSEL (1992), 90, 3-156.
- AGOSTINHO, *De nuptiis et concupiscentia*, CSEL (1902), 42, 211-319.
- AGOSTINHO, *De Sancta Virginitate*, CSEL (1900), 41, 235-302.
- AGOSTINHO, *In Iohannis Evangelium tractatus*, CCSL (1954) 36, 1-688.
- AGOSTINHO, *Retractationes*, CSEL (1902), 36, 7-205.
- AGOSTINHO, *Sermones*, PL (1865), 38, 1107-1112.
- AGOSTINHO, *Solliloquia*, CSEL (1986), 89, 3-98.
- CAPANAGA, V., *Obras de San Agustín*, Tomo I, BAC, Madrid, 1946.
- CAPANAGA, V., – PRIETO, T., – CENTENO, A., – SANTAMARTA, S., – RODRIGUEZ, H., *Obras de San Agustín: Obras Apologeticas*, Tomo IV, BAC, Madrid, 1948.
- CAPANAGA, V., – LOPEZ, E., – CENTENO, A., – DE VEGA, E., – DE CASTRO, T., *Obras de San Agustín: Tratados sobre la Gracia*, Tomo VI, BAC, Madrid, 1949.
- CARROZZI, L., *Opere di Sant'Agostino: La Genesi*, Volume IX/2, NBA-CNE, Roma, 1989.
- CIPRIANI, N., *Opere di Sant'Agostino: Polemica con Giuliano*, Volume XVIII, NBA-CNE, Roma, 1985.
- DI GIOVANNI, A., – PENNA, A., *Opere di Sant'Agostino: La Genesi*, IX/1, NBA-CNE, Roma, 1988.

- FUEYO, A. (Ed.), *Obras de San Agustín: Sermones*, Tomo VII, BAC, Madrid, 1950.
- GARCIA, F., – CILLERUELO, L., – FLOREZ, R., *Obras de San Agustín: Tratados Morales*, Tomo XII, BAC, Madrid, 1954.
- GENTILI, D., *Opere di Sant'Agostino: Dialoghi*, Volume III/1, NBA-CNE, Roma, 1970.
- MARTÍN, B. (Ed.), *Obras de San Agustín: Tratados escriturarios*, Tomo XV, BAC, Madrid, 1957.
- PICCOLOMINI, R. (Dir.), *Opere di Sant'Agostino: La Genesi I*, Volume IX/1, CNE, Roma, 1987.
- PICCOLOMINI, R. (Dir.), *Opere di Sant'Agostino: La Genesi II*, Volume IX/2, CNE, Roma, 1989.
- PICCOLOMINI, R. (Dir.), *Opere di Sant'Agostino: Le Ritrattazioni*, Volume II, NBA-CNE, Roma, 1993.
- PICCOLOMINI, R. (Dir.), *Opere di Sant'Agostino: Polemica con i Manichei*, Volume XIII/1, NBA-CNE, Roma, 1997.
- PRIETO, T., *Obras de San Agustín: Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, Tomo XIII, BAC, Madrid, 1955.
- TRAPÈ, A., *Sant'Agostino: La dignità del matrimonio*, CNE, Roma, 1990.
- TRAPÈ, A. (Dir.), *Opere di Sant'Agostino: Matrimonio e Verginità*, Volume VII/1, NBA-CNE, Roma, 1978.
- TRAPÈ, A. (Dir.), *Opere di Sant'Agostino: Natura e Grazia*, Volume XVII/2, NBA-CNE, Roma, 1981.

VEGA, A. (Ed.), *Obras de San Agustín: Las Confesiones*, Tomo II, BAC, Madrid, 1946.

CELESTINO, M., – CASQUERO, M., *Obras completas de San Jerónimo: Tratados pologéticos*, Tomo VIII, BAC, Madrid, 2009

JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum*, PL (1883), 23/1, col. 221-352.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, [9 vols,] Edições Loyola, São Paulo, 2001-2009.

b) Sagradas Escrituras e Magistério

BÍBLIA SAGRADA, Difusora Bíblica, Lisboa, 2002.

PIO PP. XI, *Castii Connubii*, AAS (1930), 22, 539-572.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo actual*, AAS (1966), 58, 1025-1120.

Codex Iuris Canonici, AAS (1983), 75/II, 1-301.

FRANCISCO PP., *Amoris Laetitia*, AAS (2016) 108/4, 311-446.

c) Instrumentos

DI BERARDINO, A. [Dir.], *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, [2ª Ed.] Marietti 1820, Genova-Milano, 2006.

FITZGERALD, A., *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapid, Cambridge, 1999.

GOFFI, T. [Dir.], *Enciclopedia del Matrimonio*, Queriniana, Brescia, 1959.

MAYER, C. [Ed.], *Augustinus–Lexikon*, Schwabe & Co, Basel, 1986-1994.

d) Estudos

AA. VV., *Il Matrimonio Cristiano: Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rituale*, Elle Di Ci, Torino, 1978.

AA. VV., *La Sessualità Umana: Nuovi orientamenti nel pensiero cattolico americano*, Queriniana, Brescia, 1978. [tradução italiana de A. Lorini].

ADNÈS, P., *Le Mariage*, Desclée, Tournai, 1961.

ALFARIC, P., *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin: Du Manichéisme au Néoplatonisme*, E. Noury, Paris, 1918.

ALFARIC, P., *Les écritures manichéennes II: Étude analytique*, E. Nourry, Paris, 1919.

ARNAU, R., *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid, 1994.

BARDY, G., *Saint Augustin: L'homme et l'oeuvre*, Desclée de Brouwier & C^{ie}, Paris, 1940.

BERARDINO, A. (Dir.), *Patrología III: La edad de oro de la literatura patristica latina*, BAC, Madrid, 1981.

BERROUARD, M.-F., "Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage: Evolution de sa pensée", *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, V (1968), 139-155.

BERTRAND, L., *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1913.

- BONNARDIERE, A., “L’interprétation augustinienne de «magnum sacramentum» de Éphés. 5, 32”, *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 12 (1977), 3-45.
- BONNER, G., *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, The Canterbury Press Norwich, Beccles/London, 1986.
- BROWN, P., *The body and society: Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, Faber and Faber, London, 1989
- BROWN, P., *Augustine of Hippo: A Biography*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, [2ª Ed.] 2000.
- BURKE, C., “San Agustín y la sexualidad conyugal”, *Augustinus*, XXXV (1990), 279-297.
- CANTALAMESSA, R. (Dir.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milão, 1976.
- CLARK, E., *St. Augustine on Marriage and Sexuality*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1996.
- COVI, D., “Valor y finalidad del sexo”, *Augustinus* XVII (1972), 165-184.
- COVI, D., “El fin de la actividad sexual, según Agustín”, *Augustinus* XVII (1972), 47-65.
- CRISPIERO, M., *Il Matrimonio Cristiano*, Marietti, Torino, 1976.
- CRISPIERO, M., *Teologia della sessualità: Approfondimenti sui temi del matrimonio e della verginità*, ESD, Bologna, 1994.
- DATRINO, L., *Il matrimonio secondo Agostino: Contratto, sacramento & casi umani*, Edizioni Ares, 1995, Milão.

- DECRET, F., *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine: Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1970.
- DÌEZ, J., “El matrimonio cristiano en San Agustín (Bondad del matrimonio)”, *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* XXXVIII (2005), 13-40.
- DOIGNON, J., “La relation *Fides-Sacramentum* dans le *De Bono Convugali* de Saint Augustin: Un schéma de *Gradatio* hérité de Tertullien”, *Ephemerides theologicae Lovaniensis*, 59 (1983) 91-103.
- FALCÃO, M., “A essência do Matrimónio: II. Fundamentação Teológica”, *Forum Canonicum* 8/2 (2013) 59-98.
- GAARDER, J., *A Vida é breve: Carta de Flória Emília a Aurélio Agostinho*, Editorial Presença, Lisboa, 2006 (5ª Ed.), [Tradução de M. L. Ringstad].
- GIL, F., *El Nuevo Derecho Matrimonial Canónico*, [2ª Ed.], UPS, Salamanca, 1985.
- GONÇALVES, C., “Os tria bona do Matrimónio em Santo Agostinho”, *Revista Española de Derecho Canónico*, LXXII (2015), 553-581.
- GRANADOS, J., *Una sola carne in un solo spirito: Teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena, 2014.
- HELLÍN, F., “Los ‘Bona Matrimonii’ de San Agustín”, *Revista Agustiniana*, XXIII (1982), 129-185.
- LAMELAS, I., “A ‘invenção’ do pecado original segundo Agostinho”, *Didaskália* XLII (2012)I, 55-134.
- LANCEL, S., *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999.

- LANGA, P., *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Estudio Teológico de S. Ildefonso, Toledo, 1984.
- LARRABBE, J., *El Matrimonio cristiano y la familia*, BAC, Madrid, 1986.
- LETSON, D. (Ed.), *Sex and Marriage in the Catholic Tradition: An Historical Overview*, Novalis, Ottawa, 2001.
- MARCILLA CATALÁN, J., “El matrimonio en la obra pastoral de san Agustín”, *Augustinus* XXXIX (1989), 31-117.
- MARQUES, J., *Direito Sacramental II: Direito Matrimonial Canónico*, UCE, Lisboa, 2004.
- MARROU, H., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Boccard, Paris, 1958.
- NOONAN, J., *Contraception: A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonist*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.
- OTTEN, W., “Augustine on marriage, monasticism and the community of the Church” *Theological Studies*, 59 (1998), 385-405.
- PEREIRA, B., *La Doctrine du mariage selon Saint Augustin*, Gabriel Beauchesne Éditeur, Paris, 1930.
- PIOLANTE, A., *I Sacramenti*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1956.
- RATZINGER, J., *Permanecer en el Amor: Una vision teológica del matrimonio y la familia*, BAC, Madrid, 2015. [tradução espanhola de F. Díaz].
- RICÓN-PÉREZ, T., *El Matrimonio Cristiano: Sacramento de la Creacion y de la Redencion: Claves de un debate teológico-canónico*, EUNSA, Pamplona, 1997.

- SABBARESE, L., *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia: Comento al Codice di Diritto Canonico Libro IV, Parte I, Titolo VII*, Urbaniana University Press, Roma, 2010.
- SCALCO, E., “«Sacramentum Connubii» et Institution Nuptiale: Une lecture du «De bono coniugali» et du «De sancta virginitate» de S. Augustin”, *Ephemerides theologicae Lovanienses* LXIX (1993), 27-47.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, Sacramento do Encontro com Deus: Estudo Teológico sobre a Salvação mediante os Sacramentos*, Vozes, Petrópolis, [2ª Edição] 1968. [Tradução portuguesa de R. Muraro].
- SCHILLEBEECKX, E., *O matrimonio: realidade terrestre e mistério de salvação*, Vozes, Petrópolis, 1969. [tradução portuguesa de A. Broering].
- SCHMITT, E., *Le Mariage Chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin: Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Études Augustiniennes, Paris, 1983.
- SESBOÛÉ, B. (Dir.), *História dos Dogmas (tomo 2): O Homem e sua Salvação (séculos V – XVII)*, Edições Loyola, São Paulo, 2003. [Tradução de O. Moreira].
- B. SESBOÛÉ (Dir.), *História dos Dogmas (Tomo 3): Os Sinais da Salvação (séculos XII – XX)*, Edições Loyola, São Paulo, 2005. [Tradução de M. Oliva].
- SICARI, A., *Do Casamento: Breve Catequese sobre o Matrimónio*, Grifo, Lisboa, 2002. [tradução de D. Cunha].
- TETTAMANZI, D., *Il matrimonio cristiano: Studio storico teológico*, Seminario di Milano, Venegono, 1979.

THONNARD, J. F., “La morale conjugale selon saint Augustin”, *Revue des Etudes Augustiniennes* XV (1969), 113-131.

TRAPÈ, A., *S. Agostino: L'uomo, Il Pastore, Il Mistico*, Editrice Esperienze, Fossano, 1976.

VACA, C., “La sexualidade en San Agustín”, *Augustinus Magister II* (1954), 727-736.

VAN DER MEER, F., *San Agustín, Pastor de Almas: Vida y obra de un padre de la Iglesia*, Herder, Barcelona, Vol. 65, 1965. [Tradução espanhola de D. Bueno].

VIDAL, M., *O Matrimónio: Entre o ideal cristão e a fragilidade humana*, EPS, Vila Nova de Gaia, 2008. [tradução de M. Godinho].

ÍNDICE

RESUMO	3
ABSTRACT	4
INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO I O MATRIMÓNIO NA VIDA E OBRA DE SANTO AGOSTINHO.....	9
1. A experiência de Agostinho.....	9
1.1. Agostinho e o matrimónio de Mónica com Patrício	10
1.2. A descoberta do amor.....	12
1.2.1. <i>Adolescência</i>	12
1.2.2. <i>Juventude na cidade de Cartago</i>	15
1.2.3. <i>Vida conjugal e nascimento do seu filho Adeodato</i>	17
1.3. O Maniqueísmo	20
1.4. Conversão, celibato e ócio monástico	25
1.5. Agostinho, presbítero e bispo de Hipona.....	30
2. O Matrimónio nos escritos agostinianos.....	32
2.1. Escritos exegéticos	34
2.1.1. <i>“De Genesi contra Manichaeos”</i>	34
2.1.2. <i>“De Genesi ad litteram”</i>	36
2.1.3. <i>“In Iohannis Euangelium tractatus”</i>	37
2.2. Controvérsia com o maniqueísmo	39
2.2.1. <i>“De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum”</i>	39
2.2.2. <i>“Contra Faustum”</i>	41
2.3. Controvérsia pelagiana	42
2.3.1. <i>“De Gratia Christi et de peccato originali”</i>	44
2.3.2. <i>“De nuptiis et concupiscentia”</i>	45
2.3.3. <i>Contra duas epistolas Pelagianorum</i>	47
2.4. Outros escritos.....	47
2.4.1. <i>“De Sancta Virginitate”</i>	48
2.4.2. <i>“De adulterinis coniugiis”</i>	49
2.4.3. <i>“De bono viduitatis”</i>	52
CAPÍTULO II O TRATADO DE BONO CONIUGALI	54
1. Texto e contexto.....	54
1.1. Contexto e significado do tratado De bono coniugali	55

1.2.	Destinatários	57
1.3.	Estrutura do tratado	59
2.	Conteúdo do tratado: doutrina do matrimónio	60
2.1.	“Sociale quidam” – A dimensão social do matrimónio	60
2.1.1.	<i>O lugar do sexo feminino</i>	63
2.2.	O matrimónio como um Bem	64
2.2.1.	<i>O Matrimónio é um bem, como testemunham as Sagradas Escrituras</i>	65
2.2.2.	<i>O débito conjugal como um bem</i>	66
2.2.3.	<i>O Matrimónio é um bem porque implica a fidelidade</i>	67
2.2.4.	<i>O Matrimónio é um bem porque é indissolúvel</i>	69
2.2.5.	<i>O Matrimónio é um bem incomparável com o mal da fornicação</i>	70
2.3.	Uma resposta às heresias anti matrimoniais	71
2.4.	A excelência da continência	73
CAPÍTULO III OS BENS ESPECÍFICOS DO MATRIMÓNIO		76
1.	Diferença: bens, fins e propriedades do Matrimónio	76
1.1.	Bens do matrimónio	77
1.2.	Fins do matrimónio	77
1.3.	Propriedades essenciais do matrimónio	80
2.	Os bens do matrimónio	81
2.1.	O bem da prole	81
2.2.	O bem da fidelidade	84
2.3.	O bem do sacramento	85
2.3.1.	<i>Noção geral do sacramento</i>	85
2.3.2.	<i>Sacramento do matrimónio em Santo Agostinho</i>	87
3.	Méritos e limites da argumentação agustiniana	91
3.1.	Méritos.....	91
3.2.	Limites.....	92
3.3.	Balanço geral	93
CONCLUSÃO.....		95
SIGLAS E ABREVIATURAS		99
BIBLIOGRAFIA		101
ÍNDICE		111