

# A graça e o tempo em Santo Agostinho

Este trabalho constitui, com pequenas alterações, a 1.<sup>a</sup> parte da tese de mestrado intitulada *A graça e o tempo na eclesiologia de Santo Agostinho* (Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, 1997). Nele se procura apresentar os aspectos mais significativos da resposta agostiniana para questões fulcrais da fé cristãs como a relação natureza/grça, liberdade humana e predestinação, o sentido do tempo e da história, tensão e conciliação entre o tempo histórico e o definitivo já presente na história.

## I. A GRAÇA

Não é por acaso que Santo Agostinho é conhecido, dentre os teólogos de todos os tempos, como sendo por excelência o «doutor da graça». As próprias circunstâncias históricas com que se deparou, nomeadamente o confronto com as tendências heréticas da época, em especial o pelagianismo, levaram-no a empenhar-se na defesa da verdade cristã, esclarecendo e aprofundando teologicamente o mistério da graça.

Na abordagem deste tema em Santo Agostinho é necessário ter presente antes de mais que o primeiro e fundamental significado do conceito de graça é a própria Pessoa de Jesus Cristo, Filho de Deus feito Homem para redenção de todos. A graça não é algo dado por Deus ao homem, mas é o próprio Deus que Se dá em Cristo, no Seu Espírito.

O convite que Deus faz ao homem para participar da Sua própria vida trinitária implica uma resposta por parte do homem. Mas será o homem capaz de responder a Deus só com os seus

próprios méritos? Será a sua vontade suficiente para viver uma vida verdadeiramente livre, orientada para o bem, para a verdade?

É a partir da cristologia que Agostinho desenvolve a sua perspectiva teológica. O mistério pascal de Jesus Cristo é, assim, a chave de leitura indispensável para a compreensão da sua antropologia e da sua doutrina sobre a graça.

## 1. Jesus Cristo, plenitude da graça

A doutrina agostiniana sobre o mistério trinitário, expressa principalmente na sua obra *De Trinitate*, distingue duas dimensões essenciais para a compreensão deste mistério na fé: o que Deus é em Si mesmo (Trindade *ad intra*) e a Sua acção reveladora (Trindade *ad extra*), também chamada Trindade económica, pela qual Deus Se dá a conhecer aos homens e age no tempo e na história.

Esta distinção entre a Trindade *ad intra* e a Trindade *ad extra* é essencial para uma compreensão mais profunda do mistério trinitário. É que só através da acção reveladora de Deus é dado ao homem ir penetrando neste mistério insondável, no qual Três Pessoas divinas formam um Único Deus.

Deus revela-Se ao homem como Trindade: Ele é Pai, Filho e Espírito Santo. E estas Três Pessoas são distintas entre si, mas inseparáveis nas Suas acções *ad extra*<sup>1</sup>. Assim, é a toda a Trindade que se deve atribuir, por exemplo, a obra da criação<sup>2</sup>, se bem que se possa distinguir nela a presença ou acção específica do Pai, do Filho e do Espírito Santo:

«No vocábulo 'Deus', eu entendia já o *Pai* que criou todas as coisas; e pela palavra 'Princípio' significava o *Filho*, no qual foi criado pelo Pai. E, como eu acreditasse que o meu Deus é Trino, procurava a Trindade nas Vossas Escrituras e via que o Vosso *Espírito* 'pairava sobre as águas'. Eis a Vossa Trindade, meu Deus: Pai, Filho e Espírito Santo. Eis o Criador de toda a criatura.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. AUGUSTINUS, St., *De Trinitate (De Trin.)* I,4,7 = CCL 50, 34-36.

<sup>2</sup> Cf. IDEM, *Enchiridion (Ench.)* III,9 = CCL 46, 53; IDEM, *De Civitate Dei (Civ. Dei)*, XI,24 = CCL 48, 343.

<sup>3</sup> «Et tenebam iam patrem in dei nomine, qui fecit haec, et filium in principii nomine, in quo decit haec, et trinitatem credens deum meum, sicut credebam, quaerebam in eloquiis sanctis eius, et ecce spiritus tuus superferebatur super aquas. Ecce trinitas deus meus, pater et filius et spiritus sanctus, creator uniuersae creaturae.» (IDEM, *Conf.* XIII,5 = CCL 27, 244).

No próprio mistério da encarnação, é certo que só o Filho encarnou, mas foi toda a Trindade que agiu <sup>4</sup>: Maria concebeu pelo Espírito Santo, enviado pelo Pai <sup>5</sup>.

Esta presença contínua, esta inseparabilidade das Três Pessoas divinas é consequência do próprio mistério do Deus Uno e Trino, no qual cada Pessoa Se define em relação às outras <sup>6</sup>: o Pai é Pai porque existe o Filho; o Filho existe como tal por causa do Pai; o Espírito Santo é a santidade do Pai e do Filho <sup>7</sup>.

A inseparabilidade das Pessoas divinas é, assim, o pressuposto fundamental para uma compreensão correcta da cristologia agostiniana, desenvolvida sobretudo como resposta àqueles que não aceitavam Jesus Cristo como o verdadeiro Verbo de Deus, consubstancial ao Pai, único Mediador entre Deus e os homens pela Sua encarnação, morte e ressurreição, e pelo dom do Seu Espírito.

### 1.1. O Verbo Criador

«No princípio já existia o Verbo, e o Verbo estava voltado para Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava, no princípio, com Deus. Tudo começou a existir por meio d'Ele, e, sem Ele, nada foi criado.» <sup>8</sup>

<sup>4</sup> Cf. IDEM, *De Trin.* II,10,18 = CCL 50, 103-105.

<sup>5</sup> Cf. *Lc* 1,35.

<sup>6</sup> AUGUSTINUS, St., *De Trin.* VI,2,3 = CCL 50, 229-231.

<sup>7</sup> «Ad hoc enim me probabilius ducit, quod, cum sit et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus, proprie tamen ipse uocatur Spiritus sanctus tamquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum.» (IDEM, *Civ. Dei*, XI,24 = CCL 48, 343).

<sup>8</sup> «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. (Jo 1,1-3). Sobre esta tradução de ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, esclarece CARVALHO, M. M.: «A expressão ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν exprime entrega que importa justificar. Consideremos, antes de mais, o uso da preposição πρὸς com acusativo que sugere um sentido dinâmico. I. de la POTTERIE propõe traduzir: «O logos estava voltado para Deus» (*L'emploi de εἰς dans Saint Jean et ses incidences théologiques* in: *Biblica* [1962], 366-387). A tradução de πρὸς por «junto de», sustentada ainda por alguns exegetas do Quarto Evangelho como R. E. Brown e C. H. Dodd, e ainda preferida por A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième Evangile* [Paris 1968] *passim* – parece-lhe inadmissível. Quer em textos sapienciais quer em textos joânicos são as preposições παρὰ ou μετὰ que são usadas: παρ' αὐτῷ (*Prov* 8,30; μετ' αὐτοῦ (*Sir* 1,1) παρὰ σοί (*Jo* 17,5); παρὰ τῷ Πατρὶ (*Jo* 8,38). Em compensação, noutras passagens joânicas (*Jo* 1,18; 11,4; 1 *Jo* 1,2; 3,1; 3,2s; 5,14.16) a preposição πρὸς tem sentido de orientação e direcção. Já E. B. ALLO traduzia: «E a Palavra dirigia-se a Deus» (*L'Évangile spirituel de Saint Jean*, Paris 1944, 33). A mesma proposta de tradução é feita por J. MATEOS-J. BARRETO, *El Evangelio de Juan* (Madrid 1982) 40s. A sugerir a entrega está também o imperfeito ἦν que, em grego,

O princípio de toda a existência é Deus Trindade: o Pai é princípio, o Filho é princípio, o Espírito Santo é princípio:

«E quando chamamos princípio ao Pai, e ao Filho também princípio, não queremos dizer que sejam dois os princípios da criatura, porque o Pai e o Filho, na ordem da criação, são um só princípio, como são um só Criador e um só Deus. E se aquele que, permanecendo em si, age e gera, é princípio da coisa gerada e feita, não podemos negar ao Espírito Santo esta propriedade de princípio, pois não lhe excluimos a invocação de criador. [...] Deus é princípio único em relação à criatura, e não pode haver dois ou três princípios.»<sup>9</sup>

No entanto, é ao Verbo de Deus em especial que é atribuída a autoria da criação. O Filho é o Verbo gerado eternamente pelo Pai, é a Palavra de vida pronunciada desde sempre e para sempre pelo Pai, e é neste sentido que é princípio.

Deus cria pelo Seu Verbo, Palavra de vida<sup>10</sup>. Em Deus, o dizer e o criar são uma mesma realidade<sup>11</sup>. Por isso, no relato da criação, as criaturas vão sendo chamadas à existência através do refrão «Deus disse: 'Faça-se!'... E foi feito.»<sup>12</sup>

Se é pela Palavra de Deus que tudo começa a existir, nada há que não tenha a sua origem no Verbo. Ele é princípio de todas as coisas, não só porque n'Ele tudo tem a sua origem e se mantém na existência – n'Ele tudo é pronunciado eternamente<sup>13</sup> –, mas porque é Ele próprio quem tudo conduz à sua origem:

expressa normalmente um tempo absoluto. Cf. J. MATEOS-M. ALEPUZ, *El imperfecto sucesivo en el Nuevo Testamento* in: *Cuestiones de gramática y lexico* (Madrid 1977) 63-101.» (CARVALHO, M. M., *A centralidade cristológica do «eschaton» nos escritos de Hans Urs von Balthasar*, Porto 1993, 197).

<sup>9</sup> «Et ideo cum dicimus et patrem principium et filium principium, non duo principia creaturae dicimus quia pater et filius simul ad creaturam unum principium est sicut unus creator, sicut unus deus. Si autem quidquid in se manet et gignit aliquid uel operatur principium est ei rei quam gignit uel ei quam operatur, non possumus negare etiam spiritum sanctum recte dici principium quia non eum separamus ab appellatione creatoris. [...] Vnum ergo principium ad creaturam dicitur deus, non duo uel tria principia.» (AUGUSTINUS, St., *De Trin.* V,13,14 = CCL 50, 221-222).

<sup>10</sup> IDEM, *Conf.* XI,5 e XII,24 = CCL 27, 197 e 234.

<sup>11</sup> IDEM, *Conf.* XI,7 = CCL 27, 199.

<sup>12</sup> Cf. *Gn* 1.

<sup>13</sup> «Vocas itaque nos ad intellegendum uerbum, deum apud te deum, quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia.» (AUGUSTINUS, St., *Conf.* XI,7 = CCL 27, 198).

«E que favores devíeis à criatura espiritual ainda incipiente para que vagueasse pelo menos tenebrosa, semelhante aos abismos e diferente de Vós, se o Vosso Verbo a não conduzisse ao mesmo Verbo que a criou, e a não iluminasse e transformasse em luz, – luz não igual (ao Verbo) mas semelhante à sua Beleza que Vos é igual?»<sup>14</sup>

E ainda noutra passagem:

«É Ele o princípio, porque se Ele não permanecesse, não teríamos para onde voltar quando vagueássemos errantes. Quando, porém, voltamos do erro, voltamos com plena consciência. Ensina-nos, a fim de que possuamos essa plena consciência da nossa volta, porque é o Princípio.»<sup>15</sup>

Este voltar à origem é fruto da nova criação realizada pela acção redentora do Filho de Deus feito homem, que veio restituir a toda a criatura a sua dignidade original. Em Cristo, o princípio criador transforma-se, pela Encarnação, em princípio redentor. O Verbo, autor da vida, veio dar ao homem a vida em plenitude e reconduzir a criação à sua unidade em Deus:

«No Verbo [...] tudo é vida, e tudo é unidade, e quanto maior for a unidade, mais perfeita a vida.[...] Tudo quanto foi feito era vida n'Ele, e não uma vida qualquer, mas aquela vida que é luz dos homens [...] Nela *vivemos, nos movemos e somos.*»<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> «Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssu, tui dissimilis, nisi per idem uerbum conuerteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo inluminata lux fieret, quamuis non aequaliter tamen conformis formae auquali tibi?» (*Ibidem* XIII,2 = CCL 27, 243). Este movimento das criaturas da Trindade para a Trindade é uma das características principais da teologia agostiniana. Implícita em todo o pensamento deste autor, esta temática será especialmente desenvolvida no Capítulo II, 3.

<sup>15</sup> «Et ideo principium quia nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis.» (*Ibidem* XI,8 = CCL 27, 199).

<sup>16</sup> «Quia igitur unum est *uerbum dei per quod facta sunt omnia* [...] ibi autem [...] omnia uita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una est uita. [...] *Quod ergo factum est iam in illo uita erat, et non qualiscumque uita, sed uita erat lux hominum* [...] *in illa enim uiuimus et mouemur et sumus.*» (IDEM, *De Trin.* IV, 1,3 = CCL 50, 162-163).

## 1.2. *Jesus Cristo, Mediador entre Deus e os homens*

«E o Verbo fez-Se carne, e habitou entre nós.»<sup>17</sup>

Pelo mistério da encarnação do Verbo, o próprio Filho de Deus assume a condição humana decaída para a levar de novo ao Pai. Ao restabelecer no homem a semelhança com Deus, pela Sua vitória sobre o pecado e a morte, Jesus Cristo veio realizar na Sua Pessoa a plenitude do desígnio salvífico de Deus, que consiste no convite feito ao homem para se tornar participante da própria vida de comunhão trinitária.

A encarnação do Filho de Deus é considerada «a mais bela das graças»<sup>18</sup>. Por ela, Aquele que é por natureza o Filho Único do Pai assumiu em Si a natureza humana, não por graça, mas por natureza<sup>19</sup>. Pelo mistério da encarnação é concedido ao homem o espírito de amor do próprio Deus, pelo qual o homem chega até à Trindade. Por este mistério o homem aprende a olhar para a cruz como caminho de vitória sobre o pecado. É por isso que nela se encontra a beleza do amor, ela é uma cruz gloriosa:

«Nós vimo-lo, não tinha nem forma nem beleza, mas o seu rosto estava desfigurado e era desprezado pelos homens, como homem das dores, experimentado no sofrimento». (Js 53,2s). É a disformidade de Cristo que te forma. Se Ele não quisesse ter sido disforme, tu não terias podido recuperar a forma que havias perdido. Ele pendia, disforme, da Cruz, mas a sua disformidade era a nossa beleza. Nesta vida, unimo-nos a Cristo desfigurado. Que quer dizer, Cristo desfigurado? «Longe de mim a ideia de me querer glorificar, a não ser na Cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo,

---

<sup>17</sup> «Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.» (Jo 1,14). O próprio Agostinho explicita que o significado de *carne* (σὰρξ) neste contexto é sinónimo de todo o homem: «Aliud est enim uerbum in carne, aliud uerbum caro; id est aliud est uerbum in homine, aliud uerbum homo. Caro enim pro homine posita est in eo quod ait: Verbum caro factum est, sicut et illud: Et uidebit omnis caro salutare dei. Non enim si anima uel sine mente, sed ita omnis caro ac si diceretur 'omnis homo'» (AUGUSTINUS, St., *De Trin.* II,6,11 = CCL 50, 94).

<sup>18</sup> «O si cognouisses Dei gratiam per Iesum Christum dominum nostrum ipsamque eius incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiae uidere potuisses.» (AUGUSTINUS, St., *Civ. Dei*, X,29 = CCL 47, 304).

<sup>19</sup> «Quod ait: Verbum caro factum est, hoc est plenum gratiae; quod autem ait: Gloriam unigeniti a patre, hoc est plenum ueritatis. Veritas quippe ipsa, unigenitus dei filius non gratia sed natura, gratia suscepit hominem tanta unitate personae ut idem ipse esset etiam hominis filius.» (IDEM, *Ench.* XI,36 = CCL 46, 70).

por quem o mundo foi crucificado para mim, e eu para o mundo» (Gal 6,14). Eis a disformidade de Cristo.»<sup>20</sup>

Comentando o texto de Is 53,2: «Cresceu na sua presença como um rebento, como raiz em terra árida, sem figura nem beleza», Agostinho compara a força da beleza do Crucificado ao processo do crescimento de uma árvore:

«Porquê como uma raiz? «Ele não tem beleza, e é desprezado». Ele sofreu, foi humilhado, cuspiram-lhe no rosto. Não tinha beleza alguma: é o homem quem se vê, sendo no entanto Deus. Mas como a raiz: não sendo bela, ela possui no entanto em si própria a força da beleza [...] Se te mostram a raiz, não vês nela qualquer beleza. Não desprezes o que é feio, porque é daí que procede aquilo que admiras.»<sup>21</sup>

Unindo no Seu ser a condição divina e a condição humana, Jesus Cristo é o único e verdadeiro mediador entre Deus e os homens. Só n'Ele, na Sua divindade humana e na Sua humanidade divina<sup>22</sup>, Deus Se torna plenamente presente ao homem e o homem se torna plenamente presente a Deus.

«Convinha que o mediador entre Deus e os homens tivesse semelhança com Deus e os homens; pois se se parecesse com os homens, estaria longe de Deus, e se fosse semelhante só a Deus, estaria longe dos homens. Assim não haveria mediador!»<sup>23</sup>

<sup>20</sup> «*Et vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem: sed vultus ejus abjectus, et deformis positio ejus, hoc est virtus ejus: despectus et deformis positio ejus, homo in plaga positus, et sciens ferre infirmitates (Isai. LIII, 2, 3). Deformitas Christi te format. Ille enim si deformis esse noluisset, tu formam quam perdidisti non recepisses. Pendebat ergo in cruce deformis: sed deformitas illius pulchritudo nostra erat. In hac ergo vita deformem Christum teneamus. Quid est, deformem Christum? Absit mihi gloriari, nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo (Galat. VI, 14). Haec est deformitas Christi.*» (IDEM, *Sermones [Serm.] 27,6 = PL 38, 181*).

<sup>21</sup> «*Quare ut radix? Ideo: Non est species illi, neque honor. Passus est, humiliatus est, conputus est: non habebat speciem; homo apparebat, cum Deus esset. Sed quomodo radix non est pulchra, sed intus habet vim pulchritudinis suae. [...] Si radix ostendatur tibi, nulla pulchritudo in ea est. Noli contemnere quod abjectum est: inde processit quod moraris.*» (IDEM, *Serm. 44,1 = PL 38, 258*). A estética teológica, e concretamente a relação entre a beleza e a glória, que atinge o seu auge na cruz, é um tema amplamente tratado na vasta obra de BALTHASAR, H. U. von (cf. *Herrlichkeit I-VII, Einsiedeln 1961-1969*).

<sup>22</sup> Cf. AUGUSTINUS, St., *Serm. 47,21 = PL 38, 310*.

<sup>23</sup> «*Mediator autem inter deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile deo, aliquid simile hominibus, ne in utroque hominibus similis longe esset a deo*

Jesus Cristo viveu a Sua vida terrena numa obediência total ao Pai: é para cumprir a vontade do Pai que o Filho encarna; o Seu alimento é fazer a vontade do Pai <sup>24</sup>. Levar até ao fim a Sua entrega ao Pai e o Seu amor pelos homens significou para Cristo viver as horas de solidão total no Horto das Oliveiras e morrer na Cruz, para ressuscitar ao terceiro dia e introduzir toda a criação na glória eterna.

Ao reconciliar em Si todas as coisas, pela Sua morte e ressurreição <sup>25</sup>, Jesus Cristo ofereceu ao Pai o sacrifício perfeito. Ele tornou-Se simultaneamente a oblação perfeita, a única do agrado do Pai <sup>26</sup>, e o único e eterno Sacerdote. É pela mediação da Sua entrega, pela participação nela, que o cristão se transforma em oblação agradável a Deus:

«Quando se eleva para Ele, o nosso coração torna-se altar seu: o seu Unigénito é o Sacerdote com que o aplacamos.» <sup>27</sup>

Jesus Cristo veio propôr ao homem um *admirabile commercium* <sup>28</sup>, uma troca admirável: assumindo a condição humana –

aut in utroque deo similis longe esset ab hominibus atque ita mediator non esset.» (IDEM, *Conf.* X,42 = CCL 27, 192).

<sup>24</sup> Cf. *Jo* 4,34.

<sup>25</sup> Cf. *Col* 1, 20.

<sup>26</sup> «[...] necessarius erat mediator, hoc est reconciliator, qui hanc iram sacrificii singularis, cuius erant umbrae omnia sacrificia legis et prophetarum, oblatione placaret. Vnde dicit apostolus: *Si enim cum inimici essemus reconciliati sumus deo per mortem filii eius, multo magis reconciliati nun in sanguine ipsius salui erimus ab ira per ipsum.*» (AUGUSTINUS, *St.*, *Ench.* X,33 = CCL 46, 68).

<sup>27</sup> «Cum ad illum sursum est, eius est altare cor nostrum; eius Unigenito eum sacerdotem placamus.» (IDEM, *Civ. Dei*, X,3 = CCL 47, 275).

<sup>28</sup> IDEM, *Serm.* 279, 1,2 = PL suppl. II, 536-543. Sobre esta expressão *admirabile commercium* esclarece von BALTHASAR: «Der Ausdruck «admirabile commercium» stammt aus einer Antiphon der römischen Weihnachtsliturgie des 5. Jahrhunderts, faßt aber die durchgehende Lehre der Väter zusammen und scheint vom Konzil von Ephesus her unmittelbar beeinflusst. Proclus von Konstantinopel (+ 446) verwendet als erster im Osten (aber wohl auf schon Bekanntes anspielend) to *phrikton synallagma* (PG 65, 688D) und to *soterion synallagma* (ebd. 681A), Augustin spricht von der *mira commutatio* und den *divina commercia* (En. II in ps. 30 SI,3, PL 36,231), Leo der Große (von Augustin abhängig) vom *commutatio mirabilis* und *commercium salutare* (Sermo 54, de pass. Dni. III, PL 54, 321A). – Wenn die Wendung vom «Tausch—(handel)» sich zumeist auf das Passionsgeschehen bezieht (oder auf die Menschwerdung, die auf das Kreuz abzielt), so kann sie sich doch auf die Eucharistie beziehen, die schon doch auf Tertullian (Apol. 39,I) als «sancta commercia» bezeichnet wird.» (BALTHASAR, H. U. von, *Theodramatik, Die Personen des Spiels*, Teil 2, *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 218. Cf. também IDEM, *Theodramatik*, III, *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 226-230).

fazendo-Se pecado por nós <sup>29</sup>, fazendo-Se sacrificio de reconciliação pelos nossos pecados –, Ele teve a possibilidade de morrer por todos os homens, matando em Si a morte e ganhando para o homem a imortalidade.

«Ele é, assim, pecado para nós, que temos a justiça, não a nossa, mas a de Deus, e não em nós, mas n'Ele, tal como fez vêr o pecado, não o Seu, mas o nosso, instalado não n'Ele, mas em nós, graças à semelhança da carne pecadora na qual foi crucificado. Não havendo n'Ele pecado, Ele poderia assim morrer de certa maneira para o pecado, morrendo na carne semelhante ao pecado; não tendo nunca Ele próprio vivido segundo a antiga lei do pecado, Ele simbolizaria pela Sua ressurreição o nosso regresso a uma vida nova, da antiga morte de que o pecado nos tinha feito morrer.» <sup>30</sup>

Jesus Cristo recebeu do homem a morte, e em troca o homem recebe d'Ele a vida, a imortalidade:

«Diz-nos Ele: Eu não podia morrer; tu, homem, não podias viver. Tomei de ti de que morrer por ti; toma de Mim de que viver comigo. Façamos uma troca: Eu dou-te, dá-Me tu também. Eu recebo de ti a morte, recebe tu de Mim a vida. Desperta, vê aquilo que te dou, aquilo que recebo. Eu que sou o Altíssimo nos céus, recebi de ti a forma de escravo; Eu, tua saúde, recebi de ti as feridas; Eu, tua vida, recebi de ti a morte. Eu, o Verbo, fiz-Me carne para poder morrer. Junto do Pai não tinha um corpo de carne; tomei do que era teu, para te poder resgatar. [...] Morri na tua carne; tu, vive da Minha vida.» <sup>31</sup>

<sup>29</sup> Cf. 2 Cor 5,21.

<sup>30</sup> «Ipse ergo peccatum, ut nos iustitia, nec nostra sed dei, nec in nobis sed in ipso: sicut ipse peccatum non suum sed nostrum, nec in se sed in nobis constitutum, similitudine carnis peccati in qua crucifixus est demonstraui, ut quoniam peccatum ei non inerat, ita quodammodo peccato moreretur dum moritur carni in qua erat similitudo peccati, et cum secundum uetustatem peccati nunquam ipse uixisset, nostram ex morte ueteri qua in peccato mortui fueramus reuiuiscntem uitam nouam sua resurrectione signaret.» (AUGUSTINUS, St., *Ench.* XIII,41 = CCL 46, 73).

<sup>31</sup> «Quodam modo ia silentio, rebus ipsis loquens Dominus noster Christus dicit: Unde morerer, non habebam: Homo, unde viveres, non habebas. Assumpsi de te, unde morerer pro te. Assume de me, unde uivas mecum. Commercia celebremus. Do tibi, da mihi. Accipio a te mortem, accipe a me vitam. Expergiscere, uide quid dem, quid accipiam. Excelsus in coelo accepi a te super terram humilitatem. Dominus tuus accepi a te formam serui. Sanitas tua accepi a te vulnera. Vita tua accepi a te mortem. Verbum caro factum sum, ut mori possem. Carnem apud patrem non habebam, de massa tua sumpsi, unde tibi erogarem. Accepi a te carnem, unde morerer pro te, accipe a me Spiritum uivificatorem, unde uivas mecum. Postremo mortuus sum de tuo, uive de meo.» (IDEM, *Serm.* 375B, 5,5 = PL 46, 831).

Em Jesus Cristo, o homem tem desde já a certeza, na fé, de poder viver uma vida de felicidade, de imortalidade, de comunhão n'Aquele que é o definitivo, n'Aquele que permanece eternamente, pois foi para obter esta vida para o homem que Jesus Cristo morreu e ressuscitou.

«Foi, pois, necessário que o mediador entre Deus e nós possuísse uma mortalidade transitória e uma felicidade permanente, para se poder acomodar aos mortais no passageiro e levá-los de entre os mortos ao que permanece.»<sup>32</sup>.

O Verbo encarnado não Se limitou a apontar a direcção que o homem deve seguir para chegar a Deus. Ele indicou o caminho que leva a Deus fazendo-Se Ele próprio caminho<sup>33</sup> que todo o homem é chamado a percorrer de regresso ao Pai:

«E para caminhar mais confiadamente nessa fé para a verdade – a própria verdade, Deus Filho de Deus, assumindo o homem sem anular a Deus, fundou e estabeleceu essa mesma fé para que o homem tivesse um caminho para o Deus do homem por intermédio do homem-Deus. Este é que é, realmente, o Mediador entre Deus e os homens – o homem Jesus Cristo: é Mediador por ser homem e como tal é caminho. Porque, se entre o que caminha e o lugar para onde se caminha há no meio um caminho, há esperança de lá chegar; se, porém, falta ou se desconhece por onde se deve seguir, que interessa que se saiba para onde se deve seguir? Só há, portanto, um caminho que exclui todo o erro: que o próprio Deus e o homem sejam o mesmo – Deus para onde se vai, homem por onde se vai.»<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> «Proinde mediatorem inter nos et Deum et mortalitatem habere oportuit transeuntem et beatitudinem permanentem, ut per id, quod transit, congrueret morituris, et ad id, quod permanet, transferret ex mortuis.» (IDEM, *Civ. Dei*, IX, 15 = CCL 47, 262).

<sup>33</sup> «Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai senão por Mim.» (*Jo* 14,6).

<sup>34</sup> «In qua ut fidentius ambularet ad ueritatem, ipsa ueritas, Deus Dei filius, homine adsumpto, non Deo consumpto, eandem constituit et fundauit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus. Per hoc enim mediator, per quod homo, per hoc et uia. Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit uia media est, spes est perueniendi; si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem aduersus omnes errores uia munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua itur homo.» (AUGUSTINUS St., *Civ. Dei*, XI, 2 = CCL 47, 322).

Para percorrer este caminho, o homem tem de se dispor a ultrapassar as fronteiras da sua condição humana – tem de «descer de si mesmo» – e aprender a «subir por Cristo até Cristo», a receber a luz que lhe vem do alto:

«Não conheceram este caminho por onde, descendo de si mesmos ao Salvador, podiam subir por Ele até Ele.»<sup>35</sup>

A acção de mediação entre Deus e os homens é exercida em Cristo pelo Espírito Santo. É por Ele que o homem «desce de si mesmo» e «sobe até ao Salvador» ou, em termos paulinos, é por Ele que o cristão se despoja do homem velho para se revestir do homem novo<sup>36</sup>.

É pelo Espírito Santo, enviado pelo Pai em nome de Jesus Cristo<sup>37</sup> que o homem aprende a viver como filho de Deus, à imagem do Filho Único:

«Se somos reconciliados com Deus por um mediador e se recebemos o Espírito Santo de modo que nos tornamos Seus filhos quando antes éramos Seus inimigos: «Todos aqueles, com efeito, que são movidos pelo espírito de Deus são filhos de Deus» (Rom 8,14), devêmo-lo à graça de Deus por Jesus Cristo Nosso Senhor.»<sup>38</sup>

É pelo Espírito Santo que o amor é derramado nos corações<sup>39</sup>, esse mesmo amor que circula na própria Trindade e que constitui a origem e a finalidade da existência cristã.

### 1.3. O Verbo, Sabedoria de Deus

O Verbo de Deus, no Qual todas as coisas foram feitas, é também chamado Sabedoria de Deus<sup>40</sup>:

<sup>35</sup> «Non nouerunt hanc uiam, qua descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum.» (IDEM, *Conf.* V,3 = CCL 27, 59).

<sup>36</sup> Cf. *Ef* 4, 22s.

<sup>37</sup> Cf. *Jo* 14, 26.

<sup>38</sup> «Quod ergo per mediatorem reconciliamur deo, et accipimus spiritum sanctum ut ex inimicis efficiamur filii – *Quotquot enim spiritu dei aguntur, hi filii sunt dei* – haec est gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum.» (AUGUSTINUS, *St.*, *Ench.* X,33 = CCL 46, 68).

<sup>39</sup> Cf. *Rom* 5,5.

<sup>40</sup> O Verbo é chamado Sabedoria da Sabedoria, tal como é Deus de Deus, Luz da Luz. Cf. AUGUSTINUS, *St.*, *De Trin.* IV, 2, 3 e VII, 1, 2 = CCL 50, 163 e 246-249. Agostinho distingue nos seus escritos entre a Sabedoria criadora e a

«Eis que me aparece, como num enigma, a Trindade. Sois Vós, meu Deus, pois Vós, Pai, criastes o céu e a terra no princípio da nossa Sabedoria, que é a vossa Sabedoria que de Vós nasceu, igual e coeterna convosco, isto é, no vosso Filho.»<sup>41</sup>

É através do Verbo que a Sabedoria de Deus Se revela aos homens:

«Que poderemos então afirmar sobre este Verbo, meus irmãos? [...] este Ser é a beatitude eterna, e a vida eterna que dá a vida ao homem, e a sabedoria perfeita que dá a sabedoria ao homem, e a luz eterna que dá a luz ao homem.»<sup>42</sup>

Aliás, o Filho de Deus é também chamado o Verbo, exactamente porque por Ele a Sabedoria, gerada pelo Pai, é dita e manifestada aos homens, chamados a partilhar da intimidade divina<sup>43</sup>.

A Sabedoria de Deus é luz divina que se revela, quer através da beleza das coisas criadas, quer fazendo ouvir a Sua voz no íntimo do homem, «contando-lhe, silenciosamente, as Suas obras»<sup>44</sup>. Por ela Deus Se revela simultaneamente como o Deus Todo-Poderoso e Onnipotente, o Criador que transcende infinitamente a criatura, e como o Deus próximo, que chama o homem a viver da Sua própria intimidade, como Aquele que é «mais íntimo que o próprio íntimo»<sup>45</sup>.

sabedoria criada: «Nam etsi non inuenimus tempus ante illam – prior quippe omnium creata est sapientia – nec utique illa sapientia tibi, deus noster, patri suo, plane coeterna et aequalis et per quam creata sunt omnia et in quo principio fecisti caelum et terram, sed profecto sapientia, quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est – dicitur enim et ipsa, quamuis creata, sapientia; sed quantum interest inter lumen, quod inluminat et quod inluminatur, tantum inter sapientiam, quae creat, et istam, quae creata est [...] ergo quia prior omnium creata est quaedam sapientia, quae creata est.» (IDEM, *Conf.* XII,15 = CCL 27, 225-226).

<sup>41</sup> «Ecce apparet mihi in aenigmate trinitas, quod es, deus meus, quoniam tu, pater, in principio sapientiae nostrae, quod est tua sapientia de te nata, aequalis tibi et coeterna, id est in filio tuo, fecisti caelum et terram.» (*Ibidem* XIII,4 = CCL 27, 244).

<sup>42</sup> «Quid ergo de illo Verbo, fratres, dicit potest? [...] et est illud ipsa beatitudo perpetua, et unde fit homo vivus, vita perpetua; unde fit homo sapiens, sapientia perfecta; unde homo fit illuminatus, lumen sempiternum est.» (IDEM, *Serm.* 117,3 = PL 38, 664).

<sup>43</sup> Idem, *De fide et symbolo* II,3 = PL 40, 183.

<sup>44</sup> «[...] sed ibi fuit sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quae in animas sanctas etiam se transfert, amicos Dei et prophetas constituit eisque opera sua sine strepitu intus enarrat.» (IDEM, *Civ. Dei.* XI,4 = CCL 48, 323).

<sup>45</sup> «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.» (IDEM, *Conf.* III,6 = CCL 27, 33).

Ao reconhecer a beleza da Sabedoria na criação, o homem pode ser tentado a deixar-se ficar na contemplação dessas obras maravilhosas, esquecendo a beleza incomparavelmente maior do seu autor <sup>46</sup>. Nesse caso, é como se fizesse opção pela sombra, prescindindo da irradiação muito superior da luz do sol. Ao insistir em permanecer na contemplação da sombra – dos seres, das criaturas –, o homem vai perdendo a capacidade de dirigir o seu olhar para o sol – o Ser, o Criador. A Sabedoria é o verdadeiro guia que dirige o olhar do homem para Deus, ela é a luz suavíssima <sup>47</sup> que irradia do Criador e que faz com que a criatura percorra o caminho até junto do Autor da vida.

É por isso que a Sabedoria é, para quem a abraça, a árvore da vida <sup>48</sup>, mencionada no *Livro do Génesis* <sup>49</sup>, e que simboliza o próprio Jesus Cristo <sup>50</sup>, por quem tudo foi recriado, e que é Ele próprio o caminho que leva ao Pai <sup>51</sup>. É por Ele, pela Sua graça, que o homem é atraído para o Pai.

Esta atracção do homem pela graça divina, que não cessa de lhe mostrar o verdadeiro caminho a seguir, é algo que «fere o coração do homem sem o lesar», para que este se deixe inflamar pela luz divina, ultrapassando as suas misérias, ultrapassando tudo aquilo que o impede de se aproximar de Deus:

«Que luz é esta que me ilumina de quando em quando e me fere o coração, sem o lesar? Horrorizo-me e inflamo-me: horrorizo-me enquanto sou diferente dela, inflamo-me enquanto sou semelhante a ela. É a Sabedoria, a mesma Sabedoria que bruxuleia em mim e rasga a minha nuvem. Esta encobre-me de novo quando desanimo por causa da escuridão e do peso das minhas misérias. [...] Oíça, pois, a Vossa voz em seu interior, quem puder! Eu clamarei, confiado no Vosso oráculo: 'Quão magníficas são as Vossas obras, Senhor! Tudo fizestes na Vossa Sabedoria' (Sl 103,24). É ela o Princípio e foi neste Princípio que criastes o céu e a terra.» <sup>52</sup>

<sup>46</sup> IDEM, *De libero arbitrio (Lib. arb.)* II,16,43 = CCL 29, 266-267.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Cf. *Prov* 3,18.

<sup>49</sup> Cf. *Gn* 3, 22.24.

<sup>50</sup> «[...] lignum uitae sanctum sanctorum utique Christum [...]» (AUGUSTINUS, *St., Civ. Dei* XIII,21 = CCL 48, 404).

<sup>51</sup> Cf. *Jo* 14,6.

<sup>52</sup> «Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum. Sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus ciiperit deficientem ab aea caligine atque

É a acção da graça que leva o homem a ouvir a voz da Sabedoria no seu interior, daquela Sabedoria que, permanecendo em si mesma, tudo renova<sup>53</sup>, e que atrai o homem constantemente para a luz da verdade. Deus é a Verdade<sup>54</sup>. É esta Verdade que a Sabedoria revela ao homem em Jesus Cristo, Verbo Encarnado, que para tal nos prometeu o Seu Espírito: «Quando vier o Espírito da Verdade, Ele guiar-vos-á para a Verdade total» (Jo 16,13).

Deus é a Verdade, só Ele é a Sabedoria. É a percepção desta realidade que está na base do célebre episódio do êxtase de Óstia, relatado no Livro IX das *Confissões*, e que constitui um momento fulcral no processo espiritual de conversão em Santo Agostinho:

«Chegámos às nossas almas e passámos por elas para atingir essa região de inesgotável abundância, onde apascentais eternamente Israel com o pastio da verdade. Ali a vida é a própria Sabedoria, por quem tudo foi criado, tudo o que existiu e o que há-de existir, sem que ela própria se crie a si mesma, pois existe como sempre foi e como sempre será. Antes, não há nela *ter sido*, nem *haver de ser*, pois simplesmente «é», por ser eterna. Ter sido e haver de ser não são próprios do Ser eterno.»<sup>55</sup>

A verdadeira Sabedoria consiste, em suma, na contemplação do eterno, atitude a que convida o *Salmo* 104,4: «Procurai sempre a face do Senhor.»

## 2. A relação Natureza/Graça

Um dos aspectos em que a vida atribulada de Santo Agostinho mais influenciou o seu pensamento teológico foi sem dúvida no

aggere poenarum mearum, quoniam sic infirmatus est in egestate uigor meus, ut non sufferam bonum meum, donec tu, domine [...] Audiat te intus sermocinantem qui potest; ego fidenter ex oraculo tuo clamabo: *Quam magnificata sunt opera tua, domine, omnia in sapientia fecisti!* Et illa principium, et in eo principio fecisti caelum et terram.» (AUGUSTINUS St., *Conf.* XI,9 = CCL 27, 200).

<sup>53</sup> Cf. *Sab* 7, 27.

<sup>54</sup> Cf. *Jo* 14,6.

<sup>55</sup> «Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum ueritate pabulo, et ibi uita sapientia est, per quam fiunt, omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. Quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum.» (AUGUSTINUS, St., *Conf.* IX,10 = CCL 27, 147).

âmbito da doutrina da necessidade da graça. Foi a sua consciência aguda das limitações e incapacidades da natureza humana, do seu estado de decadência devida ao pecado, que o levaram a exaltar de forma ímpar a misericórdia de Deus, pela qual o homem se torna receptivo à graça e adquire assim a capacidade de responder livremente ao convite de Deus para que viva em comunhão com Ele.

Mas a teologia da graça ocupa na obra de Agostinho um papel preponderante, sem dúvida devido também a Pelágio e aos seus discípulos que, espalhando os seus erros sobre a concepção do homem e o papel a atribuir à graça, ocasionaram por parte do Bispo de Hipona uma forte reacção e um grande empenhamento teológico e pastoral, traduzidos nos escritos dirigidos a Pelágio ou aos seus seguidores e na preocupação constante de esclarecer os fiéis sobre a verdadeira doutrina cristã.

### 2.1. *A polémica entre Pelágio e Agostinho*

Ao querer combater os erros do maniqueísmo, Pelágio pretende demonstrar que, na concepção cristã do homem, não existem dois princípios que dêem origem respectivamente ao homem bom e ao homem pecador, mas que existe uma única natureza humana, boa, porque criada por Deus. Levando esta perspectiva até às últimas consequências, Pelágio acaba por não fazer distinção entre a graça inerente a cada ser humano pelo simples facto de existir – a graça da criação –, e a graça da redenção, da filiação adoptiva, que nos é oferecida em Cristo. Para ele, o homem foi criado com uma natureza boa<sup>56</sup>, com a possibilidade de não pecar, se quisesse. É a essa possibilidade que chama graça<sup>57</sup>. O pecado provém não da natureza humana – que Pelágio considera intacta, saída das mãos de Deus –, mas sim do mau uso da vontade.

Pretendendo fundamentar biblicamente as suas afirmações teológicas, Pelágio faz uma adequação à sua própria perspectiva de alguns textos paulinos essenciais na questão da relação existente entre a natureza e a graça, apresentando interpretações de conceitos-chave que divergem de forma evidente do verdadeiro sentido que lhes é conferido por Paulo. Assim, enquanto que o conceito paulino de  $\sigma\alpha\rho\chi$  (*Rom 7*) inclui o homem como sujeito

---

<sup>56</sup> O conceito pelagiano de *naturae bonum* abarca genericamente a força, a qualidade e as possibilidades da natureza humana (cf. VALERO, J. B., *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Exposiciones*, Madrid 1980, 246).

<sup>57</sup> Cf. AUGUSTINUS, St., *De natura et gratia* (*Nat. et gr.*) 59,69 = CSEL 60, 285.

do pecado, alterado ontologicamente pelo pecado e impossibilitado de, por si só, se libertar dele <sup>58</sup>, para Pelágio o pecado é algo extrínseco ao homem, não afectando a natureza humana em si mesma, porque nela só existe aquilo com que Deus a dotou <sup>59</sup>. Ao ignorar a solidariedade real de todos os homens na culpa de Adão <sup>60</sup>, o pelagianismo acaba por prescindir em grande medida da nova solidariedade estabelecida em Cristo, reduzindo a Sua acção mediadora ao momento pontual do baptismo <sup>61</sup>.

Pelágio defende como inerente à natureza humana a possibilidade de não pecar, a *impeccantia* <sup>62</sup>. O homem é justificado pelo uso correcto do seu livre arbítrio, restringindo-se a necessidade da graça de Cristo à anulação no pecador das consequências do pecado. A graça tem, assim, um efeito exclusivamente sanante, medicinal, é o retorno ao perdão divino.

Importa, então, perceber qual o verdadeiro alcance dos efeitos do baptismo segundo a perspectiva pelagiana. À primeira consequência do baptismo, que é o perdão dos pecados, obtido pelos méritos de Cristo, segue-se a exigência de conversão pessoal a que o homem é chamado, tornando-se justo pelo seu próprio esforço em corresponder aos dons do Espírito Santo. O baptismo não supõe uma transformação intrínseca do homem, mas faz dele objecto da acção do Espírito Santo, através dos Seus dons <sup>63</sup>, e não propriamente através da Sua presença pessoal. Esta presença do Espírito é mais uma presença orientadora, de animação ética <sup>64</sup>, que se restringe à presença dos dons.

Contrariamente à concepção paulina da inabitação do Espírito Santo no cristão enquanto presença pessoal, transformadora, para Pelágio o cristão possui o Espírito Santo não porque o Espírito habite nele, mas na medida em que o homem se submete à Sua acção, à Sua iluminação <sup>65</sup>. Para Paulo, os frutos são efeito da presença real e actual do Espírito. Para Pelágio, os frutos são presença do Espírito, mas trata-se de uma presença moral dinâmica que

---

<sup>58</sup> Cf. SCHWEIZER, E., *Sarx* in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7, Stuttgart 1966, 131-133.

<sup>59</sup> Cf. VALERO, J. B., *Ibidem* 360.

<sup>60</sup> Este conceito de solidariedade será retomado neste mesmo capítulo, no âmbito da perspectiva agostiniana.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem* 379.

<sup>62</sup> Cf. AUGUSTINUS, St., *Ibidem* 50,58 = CSEL 60, 276.

<sup>63</sup> Cf. VALERO, J. B., *Ibidem*, 178.

<sup>64</sup> Cf. *Ibidem* 178.

<sup>65</sup> Cf. *Ibidem* 181.

aponta para a presença definitiva do Espírito, no fim da vida, altura em que se dará a inabituação definitiva <sup>66</sup>.

Possuir o Espírito Santo significa, então, para Pelágio o reconhecer a Sua acção, os Seus dons, a Sua iluminação no homem. Este mecanismo da iluminação, a que se resume a acção do Espírito Santo no homem, consiste em iluminar o cristão sobre a sua glória futura, movendo-o assim à esperança e agindo no seu entendimento <sup>67</sup>, de modo a que este exerça a sua liberdade escolhendo um comportamento conforme a uma cada vez maior identificação com Cristo <sup>68</sup>.

No momento do baptismo é conferido ao homem, não pelos seus méritos, mas por graça, um impulso inicial da justiça <sup>69</sup>. No entanto, a partir deste momento, a justiça é tarefa do homem que, através da sua vontade, orientada pelo conhecimento iluminado pelo Espírito, deverá agir de forma a merecer a glória futura. Contrariamente a Paulo, para quem existe uma única justiça pela fé <sup>70</sup>, Pelágio considera que o homem é justificado inicialmente pela fé, no momento do baptismo, mas esta justificação será conservada e completada posteriormente pelas obras da fé <sup>71</sup>. A vida cristã é essencialmente um esforço de renovação ética <sup>72</sup>.

Pelágio aceita a ajuda de Deus na acção do homem. No entanto, distingue nesta acção entre o poder, o querer e o agir. Através dos dons do Espírito Santo, o homem tem a capacidade de optar pelo bem. Pela persuasão, pela moção interior, Deus intervém no querer do homem, ajudando-o a querer o bem. No entanto, tanto o querer como o agir pertencem ao domínio do homem que, em última análise, acaba por ser dono e senhor do seu querer e do seu agir <sup>73</sup>. Ou seja, o Espírito Santo ajuda o entendimento do homem, que consequentemente quererá e agirá, mas por sua própria vontade <sup>74</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem* 163. «In illo Spiritus Dei habitat, in quo eius apparet fructus» (PELAGIUS, *Exp. in Rom* 8,9 (63,4) in: *Expositiones XIII epistolarum Pauli*, A. SOUTER (ed.), *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul (Texts and Studies (X,2)*, Cambridge 1926, cit. in VALERO, J. B., *Ibidem* 383).

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem* 149.

<sup>68</sup> Cf. *Ibidem* 161.

<sup>69</sup> Cf. *Ibidem* 181.

<sup>70</sup> Cf. *Rom* 3,20-28; *Gal* 2,16-21; 3,11.

<sup>71</sup> VALERO, J. B., *Idem* 377-379.

<sup>72</sup> Cf. *Ibidem* 380.

<sup>73</sup> Cf. *Ibidem* 349.

<sup>74</sup> Cf. *Ibidem* 365. Veremos como, em Agostinho, o Espírito Santo é quem possibilita o querer e o agir, transformando todo o homem, incluindo a sua própria vontade.

A graça segundo a doutrina pelagiana é, assim, essencialmente a graça do livre arbítrio, dom gratuito concedido por Deus com a criação, dom que o próprio Deus sustém com a Sua lei e doutrina, e que é dada segundo os méritos de cada um <sup>75</sup>.

Contra esta concepção insurge-se Santo Agostinho, para quem o simples facto de o homem não pecar é já fruto da presença da graça nele:

«Mesmo que se tratasse do homem no seu vigor e integridade primitivos, o que já se perdeu [...], nem mesmo então seria exacto dizer que o não pecar é coisa somente nossa, ainda que o pecado seja obra própria; pois mesmo então assistir-nos-ia a graça de Deus, oferecendo-se aos homens de boa vontade, como a luz aos olhos são para que vejam com a sua ajuda.» <sup>76</sup>

Nesta perspectiva, a graça vai muito além duma dimensão meramente sanante, de apagar os efeitos do pecado no homem. Ela é preveniente, na medida em que evita que o homem peque:

«Vêdes como não admite [Pelágio] a necessidade da misericórdia para que não pequemos, mas somente por termos pecado? [...] Pois assim como o olho do corpo, ainda quando está perfeitamente são, não pode vêr os objectos senão com a ajuda do esplendor da luz, assim também o homem, ainda que perfeitamente são, não pode viver bem sem a ajuda divina da luz eterna da justiça. Cura, pois, Deus não só apagando os pecados cometidos, mas também dando-nos ajuda para não cairmos de futuro.» <sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Para Pelágio, Deus dá todas as graças a quem é digno de as receber. (Cf. AUGUSTINUS, St., *De gestis Pelagii* 14,32 = CSEL 42, 86). E Celéstio, discípulo de Pelágio, chega a afirmar: «dei gratiam secundum merita nostra dari, quia si peccatoribus illa det, uidetur esse iniquus [...] propterea et ipsa gratia in mea uoluntate posita est, siue dignus fuerim siue indignus.» (*Ibidem* 14,30 = CSEL 42, 84).

<sup>76</sup> «si de integra et sana hominis natura loqueretur – quam modo non habemus [...] –, nec sic recte diceret, quod non peccare nostrum tantummodo sit, quamuis peccare nostrum esset; nam et tunc esset adiutorium dei et tamquam lumen sanis oculis, quo adiuti uideant, se praeberere uolentibus.» (AUGUSTINUS, St., *Nat. et gr.* 48,56 = CSEL 60, 274).

<sup>77</sup> «uidetisne quemadmodum non dicat necessariam misericordiam dei ut non peccemus, sed quia peccauimus? [...] sicut enim oculus corporis etiam plenissime sanus nisi candore lucis adiutus non potest cernere, sic homo etiam perfectissime iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae diuinitus adiuuetur, recte non potest uiuere, sanatus ergo deus non solum ut deleat quod peccauimus, sed ut praestet etiam ne peccemus.» (*Ibidem* 26,29 = CSEL 60, 254-255).

Para Santo Agostinho, o livre arbítrio sem Deus não vale nada <sup>78</sup>. É o que demonstra o relato da criação do homem, ao descrever as consequências da opção de Adão por viver segundo os seus próprios desejos. Tendo sido criado à imagem e semelhança de Deus, o homem, ao permitir que o seu olhar se desviasse do Criador, perdeu a semelhança ontológica com o divino. Só em Cristo, novo Adão, recriador de todas as coisas, pode o homem recuperar esta semelhança ontológica.

Interessa, pois, encarar a realidade do homem enquanto natureza decaída <sup>79</sup>, necessitada da ajuda divina para se orientar de novo para Deus, de onde vem e para onde vai:

«Não negamos que a natureza humana possa alcançar a perfeita inocência, nem que possa ser aperfeiçoada, nem que progrida no seu aproveitamento, mas sempre com a graça de Deus pela mediação de Jesus Cristo, Nosso Senhor. Defendemos que é com a Sua ajuda que se alcança a justificação e a bem-aventurança, tal como o ser se deve a Ele, como Criador.» <sup>80</sup>

Assim, natureza e graça não são duas realidades opostas, irreconciliáveis entre si. No entanto, só com a ajuda e orientação da graça pode a natureza decaída recuperar a harmonia e integridade originalmente conferidas pelo Criador <sup>81</sup>. Mais ainda, ao recriar todas as coisas pelo seu mistério pascal, Jesus Cristo veio atribuir ao homem uma dignidade ainda maior, ao revelar-lhe a sua vocação de filho de Deus, chamado a viver em comunhão com a própria Trindade.

A seguinte passagem da obra *De praedestinationem sanctorum* é bem esclarecedora de como Agostinho concebe a relação entre o

<sup>78</sup> Cf. IDEM, *Serm.* 26,3 = PL 38, 172.

<sup>79</sup> Alguns autores consideram que também a perspectiva agostiniana não está de todo isenta de um certo maniqueísmo, pelo facto de Santo Agostinho considerar a natureza decaída como uma segunda natureza (cf. AUGUSTINUS, St., *Ad Simplicianum* I,I,11 = CCL 44, 15-16). No entanto, o próprio Agostinho se defende, esclarecendo que não se trata de duas naturezas, mas sim de uma única natureza alterada pelo pecado (cf. IDEM, *Contra duas epistolas Pelagianorum* = CSEL 60). Sobre esta polémica, cf. TRAPÈ, A., *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia. I. Natura e grazia*, Roma 1987, 302-304.

<sup>80</sup> «non enim abnuimus humanam naturam posse esse sine peccato aut ullo modo negare debemus perfici posse, quam proficere non negamus, sed gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum; eo adiuuante fieri dicimus, ut iusta et beata sit, a quo creata est ut sit.» (AUGUSTINUS, St., *Nat. et gr.* 58,68 = CSEL 60, 284).

<sup>81</sup> A graça não nega a natureza, mas salva-a. Cf. IDEM, *Retractationes* 2,42 = CCL 57, 123-124.

que é próprio da natureza humana e o que só por obra da graça pode existir no homem:

«Poder têr fé como poder têr caridade pertence à natureza dos homens, mas têr fé e têr caridade é próprio da graça dos fiéis. Então, a natureza com a qual é dada a possibilidade de têr fé não distingue o homem do homem, mas a fé distingue o crente do não crente.»<sup>82</sup>

A controvérsia surgida com a posição adoptada por Pelágio quanto à relação existente entre a natureza e a graça tem o seu cerne no reconhecimento dos méritos da Cruz de Cristo. Retomando a perspectiva paulina da *Carta aos Romanos*, Agostinho adopta o mistério pascal como chave de leitura para toda a realidade, re-criada no Verbo, que por nós encarnou, morreu e ressuscitou:

«Defendo que de nenhum modo pode ter havido ou pode haver justos sem a graça justificante de Deus por Jesus Cristo, Nosso Senhor, e Este crucificado. A mesma fé salvou os antigos justos e salva-nos a nós, a saber, a do Mediador entre Deus e os homens, o Homem Jesus Cristo; a fé no Seu sangue, a fé na Sua cruz, a fé na Sua morte e ressurreição.»<sup>83</sup>

É centrado no mistério salvífico de Cristo que Agostinho afirma a redenção como uma realidade objectiva, necessária e universal<sup>84</sup>. A redenção é objectiva, porque fomos reconciliados em Cristo, que por nós encarnou, morreu e ressuscitou. A necessidade da redenção decorre do facto de só em Cristo o homem se poder salvar. Quanto à dimensão da universalidade, é consequência da afirmação paulina de que «Cristo morreu por todos.»<sup>85</sup> Em Adão, todos os

<sup>82</sup> «Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem quemadmodum habere caritatem gratiae est fidelium. Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem, non discernit ab homine hominem: ipso vero fides discernit ab infideli fidelem.» (IDEM, *De praedestinationem sanctorum* [*Praed. sanct.*] 5,10 = PL 44, 968).

<sup>83</sup> «[...] ita ego etiamsi fuisse uel esse sentiam nullo modo tamen potuisse uel posse confirmo nisi iustificatos gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum et hunc crucifixum. ea quippe fides iustos sanauit antiquos, quae sanat et nos, id est mediatoris dei et hominum hominis Christi Iesu, fides sanguinis eius, fides crucis eius, fides mortis et resurrectionis eius.» (IDEM, *Nat. et gr.* 44,51 = CSEL 60, 271)

<sup>84</sup> Cf. TRAPÈ, A., *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia. I. Natura e grazia*, Roma 1987, 48. Tal como referimos quando expusemos a posição de Pelágio, a grande oposição entre este e Agostinho está precisamente nesta objectividade da redenção.

<sup>85</sup> Cf. 2 Cor 5, 14. Cf. também *Rom* 5, 15 ss; *Heb* 2, 9.

homens são *massa peccati*. Em Cristo, todos são *massa redempta*. E é na história destes dois homens que consiste toda a fé cristã <sup>86</sup>.

Existe uma solidariedade real de todos os homens com Adão e com Cristo:

«Assim, pois, como pela falta de um só, todos foram condenados, assim também, pela obra de justiça de um só, veio para todos os homens a justificação da Vida.» (*Rom* 5,18) <sup>87</sup>

Enquanto Pelágio reduz a justificação à imitação de Cristo, para Agostinho a justificação é em primeiro lugar dom de Deus, que permite ao homem participar da vida divina:

«Deus é a vida da alma, como a alma é a vida do corpo.» <sup>88</sup>

A justificação não se restringe à remissão dos pecados, mas ela opera um renovamento interior, ontológico <sup>89</sup>. Ela consiste na própria caridade de Deus, é a salvação divina que nos é concedida pelo dom da fé em Jesus Cristo <sup>90</sup>:

«É dito que a caridade de Deus é infundida nos nossos corações: não aquela com o qual o próprio Deus nos ama, mas aquela com a qual Deus Se faz amar por nós. Deste modo, a justiça de Deus é aquela pela qual nos tornamos justos por Sua graça, e a salvação do Senhor é aquela com a qual Ele nos salva, e a fé de Jesus Cristo é aquela com a qual Jesus nos faz fiéis. É esta a justiça de Deus, que Ele não só nos ensina com os preceitos da Sua lei, mas concede-nos o Seu próprio Espírito.» <sup>91</sup>

<sup>86</sup> Cf. AUGUSTINUS, St., *De gratia Christi et de peccato originali* 2,24,28 = CSEL 42, 187.

<sup>87</sup> Esta universalidade é em primeiro lugar não numérica, mas causal, porque assenta sobre a plenitude da redenção de Cristo. (cf. TRAPÈ, A., *Ibidem* 195).

<sup>88</sup> «Vita corporis anima est: vita animae Deus est.» (IDEM, *Serm.* 65, 4 = PL 38, 428).

<sup>89</sup> Cf. TRAPÈ A., *Ibidem* 230.

<sup>90</sup> Sobre o conceito paulino de justiça neste âmbito, é elucidativa a explicação da *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo 1981) a *Rom* 1,17: «Não se trata de uma justiça «distributiva», que recompensa as obras, mas da justiça salvífica (cf. *Is* 56,1) de Deus (cf. *Rom* 3,26), que realiza a Sua promessa de salvação pela graça (*Rom* 4,25)».

<sup>91</sup> «caritas quippe dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos, sicut iustitia dei, qua iusti eius munere efficimur, et domini salus, qua nos saluos facit, et fides Iesu Christi, qua nos fideles facit. haec est iustitia dei, quam non solum docet per legis praeceptum, uerum etiam dat per spiritus donum.» (AUGUSTINUS, St., *De spiritu et littera* [*Spir. et litt.*] 32,56 = CSEL 60, 215).

O homem é, pela ordem da criação, criatura de Deus. No entanto, só pela graça de Cristo lhe é oferecido o dom da filiação divina, que o eleva a uma dignidade que ele por si só, como simples criatura, jamais conseguiria alcançar. Este dom da filiação consiste no chamamento a participar desde já do dinamismo da própria Trindade, ou seja, do amor que é a própria vida que circula entre o Pai e o Filho:

«Aos que O receberam, deu-lhes a possibilidade de se tornarem filhos de Deus. Não eram pela natureza filhos de Deus, nem o seriam de nenhum modo sem receber por graça a faculdade de o ser pela sua adesão a Cristo. É este o poder que reclama para si a fortaleza da caridade, a qual não é inerente à natureza humana, mas sim fruto da infusão do Espírito Santo nos corações.»<sup>92</sup>

É porque tudo é graça que,

«quando Deus coroa os nossos méritos, mais não faz que coroar os seus próprios dons.»<sup>93</sup>

## 2.2. A graça como encontro de liberdades

A questão da relação entre a natureza e a graça é também a questão da liberdade do homem e da sua resposta à verdade para a qual foi criado. Esta questão está no âmago da concepção cristã da verdadeira felicidade do homem, a qual tem como ponto de partida a própria liberdade divina, que cria o homem por amor, e o reconhecimento, por parte do homem, da revelação como convite para, por Cristo, no Espírito Santo, viver desde já uma vida orientada para o Sumo Bem, para a Trindade.

A felicidade só é autêntica quando está dirigida para a verdade<sup>94</sup>. E a verdade do homem é esta: tendo sido criado para uma vida de comunhão com Deus, e desviando-se ele desta comunhão,

<sup>92</sup> «*quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri; quod utique non erant per naturam nec omnino essent, nisi eum recipiendo accepissent per eius gratiam huiusmodi potestatem. haec est potestas, quam sibi vindicat fortitudo caritatis, quae non est in nobis nisi per spiritum sanctum qui datus est nobis.*» (IDEM, *Nat. et gr.* 64,77 = CSEL 60, 292).

<sup>93</sup> «*Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua.*» (IDEM, *Epistulae [Ep.]* 194,5,19 = CSEL 57, 190). E ainda: «*Ipsium hominis meritum donum est gratuitum.*» (IDEM, *Ep.* 186,3,10 = CSEL 57, 52-54).

<sup>94</sup> «*Beata quippe uita est gaudium de ueritate.*» (AUGUSTINUS, *St., Conf. X*, 23 = CCL 27, 173).

ao querer ele próprio assumir o papel de Deus, é-lhe dada em Cristo a capacidade de retomar a orientação originalmente conferida pelo Criador. Assim, o homem é verdadeiramente livre quando se submete à verdade<sup>95</sup>, que encarnou em Jesus Cristo<sup>96</sup>. Ele próprio afirmou:

«Se permanecerdes na minha palavra sereis verdadeiramente meus discípulos, e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará.» (Jo 8,31)

Ao desviar-se da verdade, o homem peca, preferindo a mentira. E preferir a mentira é optar por um bem menor<sup>97</sup>. Tal acontece sempre que o homem se fecha ao transcendente, à vida de relação com Deus, à acção do Espírito Santo no seu íntimo, reduzindo as fronteiras da sua opção às dimensões do meramente humano:

«Quando o homem vive em conformidade consigo mesmo, isto é, com o homem e não com Deus, com certeza que vive em conformidade com a mentira. Não porque ele próprio seja a mentira pois tem a Deus por autor e criador, e Deus não faz a mentira. Mas foi criado «recto», para viver em conformidade com o seu autor e não em conformidade consigo mesmo, isto é, para fazer antes a d'Ele do que a sua própria vontade. Não viver o modo de vida para que foi feito – isso é mentira. Querer ser feliz mesmo quando não vive de forma a poder sê-lo – que é que há de mais mentiroso do que esta vontade? Daí que se possa dizer, não sem motivo, que todo o pecado é uma mentira. De facto, só se comete o pecado querendo que as coisas nos corram bem ou não querendo que as coisas nos corram mal. Há, pois, mentira quando fazemos para nosso bem o que é para nós um mal – ou quando fazemos para um bem melhor o que para nós é um mal maior. Donde resulta isto senão de o bem ao homem vir de Deus a quem o homem, ao pecar, abandona? Não lhe vem de si próprio pois, se vive em conformidade consigo próprio, peca.»<sup>98</sup>

<sup>95</sup> Cf. IDEM, *Lib. arb.* II,13,143 = CCL 29, 262.

<sup>96</sup> «Eu sou a Verdade.» (Jo 14,6).

<sup>97</sup> Para Santo Agostinho, o mal não tem consistência ontológica, ele não existe, porque tudo aquilo que existe, pelo simples facto de existir, é um bem. O mal mais não é que a privação do bem (cf. AUGUSTINUS, *St., Conf.* III,7 e VII,12 = CCL 27, 33 e 104-105).

<sup>98</sup> «Cum uero uiuit secundum se ipsum, hoc est secundum mendacium uiuit; non quia homo ipse mendacium est, cum sit eius auctor et creator Deus, qui non est utique auctor creatorque mendacii, sed quia homo ita factus est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum, a quo factus est, uiueret, id est illius potius quam suam faceret uoluntatem: non ita uiuere, quem ad modum est factus ut uiueret, hoc est mendacium. Beatus quippe uult esse etiam non sic uiuendo ut

A opção entre a verdade e a mentira, entre a graça e o pecado, está assim dependente da vontade do homem que, em Jesus Cristo, pelo Espírito Santo, tem sempre a possibilidade de voltar para o bem o eixo giratório dessa sua vontade<sup>99</sup>:

«Nós, pelo contrário, afirmamos que a vontade humana é ajudada por Deus do seguinte modo a realizar as obras de justiça: além de ter sido criado com o livre arbítrio da vontade e de receber a doutrina que estabelece como se deve viver, o homem recebe desde já, enquanto caminha em estado de fé, e não de visão, o Espírito Santo, o qual suscita no seu ânimo o prazer e o amor de que Deus é o sumo e imutável bem.»<sup>100</sup>

É exactamente por poder optar pelo bem, pela verdade, que a vontade do homem é uma vontade livre. Sempre que o homem prefere o bem menor – o pecado, a mentira –, está de facto a exercer o seu livre arbítrio, mas ao escolher um bem inferior está a negar a si próprio a possibilidade de ser livre<sup>101</sup>, de se orientar para a verdade.

Mas como é possível conciliar a vontade livre do homem com a presciência de Deus? Se Deus conhece de antemão tudo aquilo que se desenrola no tempo, na história, como se poderá ainda falar de opção livre do homem?

Importa antes de mais ter presente a distinção entre dois conceitos essenciais: a presciência divina e a predestinação. A predestinação é «a presciência e a preparação dos benefícios de

possit esse. Quid est ista uoluntate mendacius? Vnde non frustra dici potest omne peccatum esse mendacium. Non enim fit peccatum nisi ea uoluntate, qua uolumus ut bene sit nobis uel nolimus ut male sit nobis. Ergo mendacium est, quod, cum fiat ut bene sit nobis, hinc potius peius est nobis. Vnde hoc, nisi quia de Deo potest bene esse homini, quem delinquendo deserit, non de se ipso, secundum quem uiuendo delinquit?» (AUGUSTINUS, St., *Civ. Dei*, XIV,4 = CCL 48, 418).

<sup>99</sup> IDEM, *Lib. arb.* III,1,3,13 = CCL 29, 276.

<sup>100</sup> «Nos autem dicimus humanam uoluntatem sic diuinitus adiuuari ad faciendam iustitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum uiuere debeat accipiat spiritum sanctum, que fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod deus est, etiam nunc cum per fidem ambulatur.» (IDEM, *Spir. et litt.* 3,5 = CSEL 60, 157).

<sup>101</sup> Agostinho distingue entre o *liberum arbitrium* enquanto poder da vontade sobre os actos, e a *libertas*, que se encontra na esfera da justiça e da imortalidade. Esta distinção nem sempre é mantida pelo próprio Agostinho de forma nítida, mas está subjacente à sua concepção destes conceitos. (Cf. TRAPÈ A., *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia. II. Grazia e libertà*, Roma 1990, 79).

Deus» <sup>102</sup>, é a disposição, da parte de Deus, das Suas obras futuras <sup>103</sup>, é o plano de Deus realizado em Cristo <sup>104</sup>, é a perspectiva do tempo a partir da eternidade <sup>105</sup>:

«No Vosso Verbo, no Vosso Único Filho, criastes o céu e a terra, a cabeça e o corpo da Igreja, numa predestinação anterior a todos os tempos, sem manhã nem tarde. Logo, porém, começastes a executar no tempo o que tínheis predestinado, a fim de manifestardes os vossos planos misteriosos e coordenardes as nossas desordens, pois sobre nós pesavam os nossos pecados.» <sup>106</sup>

Enquanto Deus, na Sua presciência, conhece de antemão os pecados dos homens, as obras da salvação são atribuídas não só à presciência, mas também à predestinação <sup>107</sup>.

Se, segundo a perspectiva agostiniana, o âmbito da predestinação só inclui as obras da salvação, seria uma contradição evidente falar de predestinação para o mal <sup>108</sup>. A predestinação dos homens é essencialmente a participação na predestinação do próprio Cristo, da qual é inseparável <sup>109</sup>.

Àqueles que punham em causa que a vontade do homem pudesse ser uma vontade de facto livre, porque achavam que isso seria incompatível com a presciência de Deus, responde Agostinho:

«Realmente, só quando não está à nossa disposição o que queremos, é que podemos negar que temos o poder. Ora, quando

<sup>102</sup> «Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei.» (AUGUSTINUS, St., *De dono perseverantiae* [*De dono pers.*] 14,35 = PL 45, 1014).

<sup>103</sup> «Haec omnia gratia in eo cui datur, et cujus haec omnia praevenit, operatur.» (*Ibidem* 17,41 = PL 45, 1013).

<sup>104</sup> Cf. *Rom* 1,4; 8,29s; 16, 7; *Ef* 1,5;11.

<sup>105</sup> Cf. GUITTON, J., *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1971<sup>4</sup>, 322.

<sup>106</sup> «Inspeximus etiam, propter quorum figurationem ista uel tali ordine fieri uel tali ordine scribi uolisti, et uidimus, quia bona sunt singula et omnia nona ualde, in uerbo tuo, in unico tuo caelum et terram, caput et corpus ecclesiae, in praedestinatione ante omnia tempora sine mane et uespera. Vbi autem coepisti praedestinata temporaliter exequi, ut occulta manifestares et in composita nostra componeres – quoniam super nos erant peccata nostra.» (AUGUSTINUS, St., *Conf.* XIII,34 = CCL 27, 271)

<sup>107</sup> TRAPÈ, A., *Ibidem* 210.

<sup>108</sup> Cf. *Ibidem* 236.

<sup>109</sup> «Et illum ergo et nos praedestinavit; quia et in illo ut esset caput nostrum, et in nobis ut ejus corpus essemus, non praecessura merita nostra, sed opera sua futura praescivit.» (AUGUSTINUS, St., *De dono pers.* 24,67 = PL 45, 1034)

queremos, se nos falta a mesma vontade, na realidade não queremos. A nossa vontade nem sequer seria vontade, se não estivesse em nosso poder. Ora, por isso mesmo que está em nosso poder, é livre para nós. Donde se segue que não neguemos que Deus é presciente de todos os acontecimentos futuros, e que apesar disso nós queiramos aquilo que queremos. Na verdade, uma vez que é presciente do acto da nossa vontade, esse acto de que Ele está presciente existirá. Por conseguinte, o acto da vontade existirá, porque Ele é presciente desse acto. Ora não poderá ser acto da vontade, se não estiver em nosso poder. Logo, também Deus é presciente desse nosso poder. Logo, esse poder não me é tirado pela presciência divina; será até mais certo para mim, pois Aquele cuja presciência não se engana, antecorheceu que esse poder não me faltaria.»<sup>110</sup>

Segundo o conceito agostiniano de predestinação, a influência da acção humana não fica excluída da realização dos desígnios salvíficos de Deus. Pelo contrário, o homem é convidado a colaborar na realização desses desígnios, especialmente através da oração. A acção do homem e a oração entram nos próprios planos divinos:

«Se alguns não foram ainda chamados, rezemos por eles a fim que sejam chamados. Pode dar-se o caso que sejam predestinados deste modo: que a sua salvação seja entregue à nossa oração e que eles, através da oração, recebam a graça pela qual queiram ser eleitos e o sejam.»<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> «Non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod uolumus; dum autem uolumus, si uoluntas ipsa deest nobis, non utique uolumus. Quod si fieri non potest ut dum uolumus non uelimus, adest utique uoluntas uolentibus nec aliud quicquam est in potestate nisi quod uolentibus adest. Voluntas igitur nostra nec uoluntas esset nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen uelimus quod uolumus. Cum enim sit praescius uoluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia uoluntatis est praescius. Nec uoluntas esse poterit si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas admittitur; quae porpterea mihi certior aderit, quia ille cuius praescientia non fallitur adfuturam mihi esse praesciuit.» (IDEM, *Lib. arb.* III,3,8 = CCL 29, 280).

<sup>111</sup> «Cur enim non potius ita dicitur: Et si qui sunt nondum vocati, pro eis ut vocentur oremus? Fortassis enim sic praedestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur, et accipiant eandem gratiam, qua velint atque efficiantur electi. Deus enim qui omnia quae praedestinavit implevit, ideo et pro inimicis fidei orare nos voluit; ut hinc intelligeremus, quod ipse etiam infidelibus donet ut credant, et volentes ex nolentibus faciat.» (IDEM, *De dono pers.* 22,60 = PL 45, 1029-1030). Esta dimensão tem repercussões muito específicas no âmbito da eclesiologia, na doutrina da comunhão dos santos.

A predestinação é a preparação da graça <sup>112</sup>, a preparação dos benefícios através dos quais o homem é liberto do mal <sup>113</sup>, é a preparação da vontade pelo próprio Deus <sup>114</sup>. A predestinação é «a arte divina pela qual Deus obtém da pessoa humana a adesão livre que Ele recompensará» <sup>115</sup>.

## II. O TEMPO

As diferentes concepções de tempo de cada civilização, dos diversos povos e religiões, são expressão privilegiada do sentido atribuído à própria existência, do valor que se dá à vida, do tipo de relação que se estabelece com a natureza, com os outros e, ao nível pessoal, consigo próprio.

O judaísmo introduziu uma concepção de tempo profundamente ligada à consciência de pertença a um tempo histórico: tudo tem um princípio – a criação –, e tudo caminha para um termo – Deus. O homem não vive assim num período de tempo anónimo, que obedece exclusivamente aos ciclos da natureza ou à lei do eterno retorno, mas a sua existência tem referências históricas concretas.

Para o cristão, o tempo histórico é, para além disso, convertido em Cristo em tempo de salvação.

No entanto, o homem vive no tempo, ele reconhece a sua relatividade de ser criado, ele tem consciência do abismo que o separa do Deus eterno. Em que termos será então possível falar-se de uma relação entre o tempo e a eternidade? O que é, afinal, o tempo?

É este um dos temas predilectos de Santo Agostinho e que este Padre da Igreja desenvolve em especial nas *Confissões* (tempo interior, psicológico; tempo pessoal) e n' *A Cidade de Deus* (tempo como história da salvação).

<sup>112</sup> «Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio.» (IDEM, *Praed. sanct.* 19 = PL 44, 974).

<sup>113</sup> «Haec est praedestinatio sanctorum nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.» (IDEM, *De dono pers.* 14,35 = PL 45, 1014).

<sup>114</sup> «Si non praevenit, ut operatur eam, sed prius existenti voluntati gratia cooperatur; [...] *Praeparatur voluntas a Domino* (*Prov VIII,35, sec. LXX*).» (IDEM, *Contra Iulianum opus imperfectum* I,95 = PL 45, 1112).

<sup>115</sup> GUITTON, J., *Ibidem* 323.

## 1. Jesus Cristo, presença da eternidade no tempo e do tempo na eternidade

A mediação de Jesus Cristo na economia divina da salvação foi já objecto do Capítulo I deste trabalho <sup>116</sup>. Pretendeu-se aí apresentar Jesus Cristo como sendo Ele próprio a verdadeira graça de Deus conferida aos homens. Importa agora retomar esta temática da mediação de Cristo extraindo as suas consequências fundamentais para a concepção cristã do tempo.

Toda a obra da criação foi regenerada pela encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Pela Sua encarnação redentora, Jesus Cristo assumiu e salvou a condição humana em todos os seus aspectos, incluindo a dimensão temporal e histórica do homem. N'Ele, na Sua mediação, o eterno temporaliza-se, tornando Deus presente aos homens e os homens presentes a Deus.

A concepção cristã do tempo tem assim o seu centro no próprio mistério pascal de Jesus Cristo. N'Ele se dá a plenitude do tempo e o culminar da história da salvação.

Uma análise dos conceitos bíblicos de tempo e de história permitem realçar por um lado a continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento – existe um único Deus criador e redentor, uma única história da salvação –, por outro lado a novidade radical introduzida por Jesus Cristo no tempo e na história.

Ao contrário da noção ocidental de tempo, deduzida matematicamente segundo um critério quantitativo, a mentalidade hebraica dá predominância à qualidade. Para o israelita, o tempo é objecto dos sentidos e tem um carácter concretamente experimentável <sup>117</sup>. Expressões disto mesmo são a caracterização e distinção do tempo segundo os fenómenos da natureza, nomeadamente a identificação de luz e dia, escuridão e noite (*Gn* 1,5); a designação de hora como «no calor do dia» ou «no calor do sol» (*Gn* 18,1), «na brisa da tarde» (*Gn* 3,8) ou «ao pôr do sol» (*Gn* 15,12.17); a chuva, que vem «no seu tempo» (*Zac* 10,1).

Assim, a indicação temporal não é dada através de um cronómetro mas fala-se, por exemplo, em «amanhã neste tempo» (*Ex* 9,18) <sup>118</sup>. Também o fim do ano, caracterizado pela colheita, é tido

---

<sup>116</sup> Cf. Capítulo I, 1.2.

<sup>117</sup> NELIS, J., *Tempo* in: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia* (DEB), Petrópolis 1985, 1483.

<sup>118</sup> Cf. *Jos* 11,6; *ISam* 9,16; 20,12; *1Re* 19,2; 20,6; *2Re* 7,1.

como «a mudança do ano ou dos dias» (*Ex* 34,22)<sup>119</sup>, a «partida do ano» (*Ex* 23,16); a Primavera, quando desabrocha a natureza é, por sua vez, a «volta do ano» (*ISam* 11,1)<sup>120</sup>.

Há um tempo próprio para cada acção ou acontecimento: «Todas as coisas têm o seu tempo, e tudo o que existe debaixo dos céus tem a sua hora» (*Ecle* 3,1). Este «tempo próprio» evidencia-se tanto ao nível do ritmo vital da criação, como na vida do homem e até nos tempos do próprio Deus. Assim, no que se refere aos ritmos da natureza, há um tempo próprio para a produção dos frutos<sup>121</sup>, para a migração dos pássaros<sup>122</sup>, para a colheita<sup>123</sup> ou para a debulha<sup>124</sup>. Quando um tempo perde a sua estrutura própria, desaparece do calendário e volta ao caos<sup>125</sup>, ou então a ordem histórica deste mundo é substituída pela da salvação: «Não se porá o teu sol, a tua lua não mais se esconderá, porque o Senhor será a tua luz eterna, e terão fim os dias do teu luto» (*Is* 60,20).

Também a vida do homem tem o seu ritmo próprio de tempos: o tempo do nascimento, do amor, do cumprimento das regras, da velhice e da morte<sup>126</sup>. O carácter dos dias do homem depende, ainda, dos seus actos responsáveis<sup>127</sup> e dos cuidados vigilantes de Deus: «Cuida o Senhor dos dias dos bons e durará eternamente a sua herança.» (*Sl* 37,18).

Até Javé tem os seus tempos próprios, os tempos da Sua complacência ou da Sua ira, os tempos da vingança ou da cura<sup>128</sup>. O Antigo Testamento fala-nos principalmente do «Dia de Javé», tempo em que a acção salvífica de Deus se manifestará totalmente: a humanidade será libertada do pecado, e Javé reinará plenamente<sup>129</sup>.

A noção bíblica de tempo tem a característica própria e exclusiva de apresentar a salvação numa dimensão histórica. Ao contrário dos povos circunvizinhos e das suas concepções mítico-religiosas, o povo israelita descobre a acção reveladora de Deus na sua

<sup>119</sup> Cf. *ISam* 1,20; *2Cron* 24,23.

<sup>120</sup> Cf. *1Re* 20,22,26; *1Cron* 10,1; *2Cron* 36,10.

<sup>121</sup> Cf. *Sl* 1,3.

<sup>122</sup> Cf. *Jer* 8,7.

<sup>123</sup> Cf. *Jer* 50,16; 31,33; *Os* 2,11; *Job* 5,26; *Jdt* 8,2.

<sup>124</sup> Cf. *Jer* 51,53.

<sup>125</sup> Cf. *Job* 3,3-9; *Am* 8,9; *Joel* 2,2.

<sup>126</sup> *Ecle* 3,2-8.

<sup>127</sup> Cf. *Job* 27,6.

<sup>128</sup> Cf. *Is* 9,8; *Jer* 8,15; 14,19; 18,23; 51,6.

<sup>129</sup> NELIS, J., *Dia de Javé* in: DEB 391.

própria história. Javé é um Deus que Se manifesta e age nos acontecimentos concretos da vida do Seu povo. Javé é o Deus único, criador <sup>130</sup> de todas as coisas, que estabelece com o Seu povo uma aliança de amor e fidelidade, oferecendo aos homens a promessa da salvação. É a partir da consciência progressiva que Israel vai tendo deste Deus criador e da Sua acção e presença entre o povo que se desenvolve a noção vetero-testamentária de história da salvação.

Nos escritos neo-testamentários, o plano da salvação aparece ligado a vários καιροι, a momentos escolhidos por Deus para realizar a revelação:

«Não vos compete conhecer os tempos (χρόνους) nem os momentos (καιρούς) que o Pai reservou em Seu poder.» (Act 1,7)

O termo καιρός é também utilizado numa acepção escatológica, de proximidade do Reino de Deus (Evangelhos Sinópticos) e de momento decisivo do fim do mundo. As Cartas Pastorais referem-se às etapas da história da salvação que estão ainda para vir como os «καιροίς» <sup>131</sup>, mas Jesus Cristo é o καιρός por excelência, Ele «que Se entregou a Si próprio por todos, como resgate» (1Tim 2,6). O próprio Jesus diz de Si mesmo que Ele é o καιρός central <sup>132</sup>.

As expressões «dia» (ἡμέρα), «hora» (ῥα), «momento» (καιρός), «agora» (νῦν) e «hoje» (σήμερον) designam, tanto no passado como no presente e no futuro, momentos ou espaços de tempo limitados que Deus escolheu para a execução do Seu plano de Salvação. É a reunião dos καιροι divinos, em si distintos uns dos outros, que forma uma linha temporal, a linha da salvação <sup>133</sup>.

Para a comunidade cristã primitiva, a distinção entre os tempos não é feita a partir de uma oposição espacial, mas é encarada numa perspectiva de fé <sup>134</sup>.

A concepção cristã do tempo enquanto história da salvação assenta sobre dois conceitos fundamentais que se interpenetram: οἰκονομία e ἐφάπαξ. À οἰκονομία, concebida como o desígnio de

<sup>130</sup> É a partir da noção de criação que se desenvolve a ideia de tempo histórico, que para o crente é o «lugar» da sua resposta livre ao Deus que Se revela. Sobre este tema, cf. Capítulo II, 3.

<sup>131</sup> Cf. 1Tim 6,15; 2Tês 2,6.

<sup>132</sup> Cf. Mt 26,18; Jo 7,3ss.

<sup>133</sup> CULLMANN, O., *Christ et le temps*, Neuchâtel 1966<sup>2</sup>, 30.

<sup>134</sup> *Ibidem* 30.

salvação realizado progressivamente no tempo, formado por uma linha contínua <sup>135</sup>, justapõe-se a noção de ἐφάπαξ enquanto acontecimento central, decisivo, realizado uma vez por todas, determinante para cada parte da linha (καιρός) que, no entanto, conserva o seu valor temporal próprio <sup>136</sup>.

Jesus Cristo é o ἐφάπαξ por excelência:

«Nós fomos santificados pelo sacrifício que Jesus Cristo fez de uma vez para sempre (ἐφάπαξ).» (Heb 10,10)

É Ele o centro da história e do tempo, é à luz da Sua morte e ressurreição, da vitória da vida sobre a morte e o pecado, que todas as coisas adquirem o seu verdadeiro significado. É por isso que o cristão é chamado a viver como contemporâneo de Jesus <sup>137</sup>, deixando livremente que em Cristo o seu tempo se converta em tempo de presença ao Pai <sup>138</sup>.

Jesus Cristo veio estabelecer a possibilidade de relação entre a eternidade de Deus e o tempo dos homens. Ele constitui o ponto de intercessão e de intercepção entre o definitivo, a estabilidade de Deus, e o efêmero, a instabilidade do tempo histórico <sup>139</sup>.

## 2. Santo Agostinho e o tempo interior

A concepção agostiniana de tempo interior, centrada no presente como forma temporal por excelência, constitui um pres-

<sup>135</sup> Cf. Col 1,25; Ef 1,10; 3,2.9.

<sup>136</sup> CULLMANN, O., *Ibidem* 23. Convém sublinhar a importância da noção de ἐφάπαξ, que não deve ser confundida com a expressão ἀπαξ: enquanto que o termo ἀπαξ é geralmente utilizado para destacar a irrepetibilidade de uma acção passada (cf. Heb 9,26; 1 Pe 3,18), o termo ἐφάπαξ (cf. Heb 7,27; 9,12; 10,10; Rom 6,10; 1Cor 15,5), para além desta dimensão da irrepetibilidade de um acontecimento passado, tem principalmente um sentido escatológico, devendo ser traduzido por «de uma vez para sempre». (Cf. GESTEIRA, M., *La Eucaristia, misterio de comunión*, Madrid 1983, 374-375).

<sup>137</sup> Cf. BOURGEOIS, H., GIBERT, P., JOURJON, M., *L'expérience chrétienne du temps*, Paris 1987, 31.

<sup>138</sup> Segundo a concepção neo-testamentária do Deus Uno e Trino, a temporalidade humana de Jesus Cristo, tal como toda a Revelação, tem origem na própria relação trinitária (cf. no Capítulo I a referência feita à distinção e inseparabilidade das acções divinas *ad extra*): o Pai envia o Filho, que encarna em Maria pelo Espírito Santo. Existe, assim, uma forma trinitária do tempo da Nova Aliança, na qual a filiação divina surge como o fundamento da temporalidade testemunhada pelo próprio Cristo. (Cf. *Ibidem* 122).

<sup>139</sup> *Ibidem* 23.

suposto fundamental para a compreensão da noção cristã de tempo.

Segundo esta noção, o cristão é chamado a converter cada vez mais profundamente o tempo da sua existência histórica, caracterizado ainda pela dispersão, em tempo de atenção a Deus, o Único que é sempre presente.

### 2.1. O papel da memória

Um dos aspectos mais inovadores do pensamento agostiniano é, sem dúvida, a valorização da função exercida pela memória na percepção do tempo. Este tema é apresentado especialmente no Livro X das *Confissões*, e surge no contexto do caminho que Santo Agostinho percorre na sua procura de Deus.

Utilizando a dialéctica dos graus, que constitui um dos seus métodos favoritos para a demonstração das verdades racionais e da fé, Agostinho toma como ponto de partida os dados da experiência, da psicologia experimental<sup>140</sup>. Começa por referir aquela memória que é comum aos homens e aos animais, e que consiste essencialmente na repetição, no hábito. Passa depois para o nível dos afectos da alma, ao qual se segue aquela dimensão mais espiritual em que o espírito se lembra de si próprio (*memoria sui*). Finalmente, existe a memória enquanto abertura ao transcendente e lugar onde o homem encontra Deus (*memoria Dei*)<sup>141</sup>.

A memória é como um «santuário», um «palácio» que contém inumeráveis tesouros, que são os pensamentos e as imagens trazidas por toda a espécie de percepções e sensações, imagens essas que o homem pode «mandar comparecer» diante de si, conforme lhe agrada<sup>142</sup>.

<sup>140</sup> Na abordagem agostiniana da questão da memória estão incluídos elementos do âmbito da psicologia patológica, da psicologia do inconsciente, da psico-física e da psicologia mística. (Cf. GUITTON, J., *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, 224).

<sup>141</sup> A concepção de memória em Santo Agostinho equivale ao que actualmente se entende por consciência enquanto conhecimento que a pessoa tem de si própria. Em várias passagens dos escritos agostinianos, o termo memória deveria mesmo poder traduzir-se por *inconsciente* ou *subconsciente*, não fora a possível confusão de sentidos devida aos significados hoje frequentemente atribuídos a esta expressão: por inconsciente entende-se, de maneira geral, a forma mais baixa da consciência, enquanto que para Santo Agostinho o inconsciente é a dimensão mais nobre do homem, porque Deus aí Se manifesta e nos permite subir das profundezas do nosso ser até à Sua glória. (Cf. *Ibidem* 244).

<sup>142</sup> Cf. AUGUSTINUS, St., *Conf.* X,8 = CCL 27, 161.

É possível distinguir vários tipos de memória no homem: a memória intelectual, pela qual recorda a ciência aprendida, as ideias; a memória dos sentidos, que torna presente sons, imagens, odores, paladares e objectos palpáveis; a memória das matemáticas, pela qual o homem retém as noções e as regras dos números e das dimensões; a memória da recordação, que permite ao homem «lembrar-se de se lembrar»; a memória das emoções, pela qual os sentimentos ficam gravados no espírito; e, finalmente, a memória das coisas ausentes <sup>143</sup>.

A «lembrança do objecto perdido» <sup>144</sup>, exemplificada com a parábola evangélica da dracma perdida (*Lc 15,8*), remete o leitor das *Confissões* para o âmbito da reminiscência, noção fundamental que Agostinho herdou do platonismo, conferindo-lhe um outro alcance que importa aqui explicitar. Segundo a teoria platónica das ideias, a alma, ao encarnar num corpo, trazia já as imagens das coisas. Nesta perspectiva, aprender não seria mais que recordar conhecimentos pré-adquiridos. Na noção agostiniana de reminiscência, Deus ilumina a mente do homem e depõe nela conhecimentos posteriormente utilizados pela alma, através da recordação. No entanto, em Santo Agostinho a reminiscência não se reporta ao mundo das ideias, mas refere-se ao próprio Deus vivo. É por isso que a memória, enquanto faculdade espiritual na qual o homem encontra Deus, descobre em si mesma uma abertura ao transcendente <sup>145</sup>, ao Deus Criador:

«Há, porém, coisas no homem, que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas.» <sup>146</sup>

O homem só procura aquilo que sabe que existe. Se o homem procura Deus, é porque de algum modo se lembra d'Ele:

«Porque procuro eu o lugar onde habitais, como se na memória houvesse compartimentos? É fora de dúvida que residis dentro dela porque me lembro de Vós, desde que Vos conheci, e encontro-Vos lá dentro, sempre que de Vós me lembro.» <sup>147</sup>

<sup>143</sup> Cf. *Ibidem* X,9.10.12.13.14.15 = CCL 27, 163-167.

<sup>144</sup> Cf. *Ibidem* X,18 = CCL 27, 169.

<sup>145</sup> Cf. BALTHASAR, H. U. von, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, 18.

<sup>146</sup> «Tu enim, domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, domine, scis eius omnia, qui fecisti eum.» (AUGUSTINUS, St., *Ibidem* X,5 = CCL 27, 158).

<sup>147</sup> «Et quid quaero, quo loco eius habitet, quasi uero loca ibo sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te inuenio, cum recorder te.» (*Ibidem* X,25 = CCL 27, 174).

Prosseguindo na sua procura de Deus, interroga-se ainda Agostinho:

«Mas onde Vos encontrei para Vos poder conhecer? Vós não habitáveis na minha memória quando ainda Vos não conhecia. Onde Vos encontrei, para Vos conhecer, senão em Vós mesmo que estais acima de mim?»<sup>148</sup>

É então que Agostinho conclui que o Deus transcendente habita no íntimo do próprio homem, é aí, no seu próprio interior, que Agostinho O deve procurar. Esta descoberta deu azo a uma das mais célebres passagens dos escritos agostinianos:

«Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brillhastes, cintiliastes, e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me e ardi no desejo da Vossa Paz.»<sup>149</sup>

Agostinho reconhece Aquele que procurava. Tal significa que o próprio Deus Se encontrava já no interior da memória que O esquecera. Ou seja, Deus não deixara de estar presente na memória, mesmo que sob a forma de esquecimento<sup>150</sup>. É que a memória é

---

<sup>148</sup> «Vbi ergo te inueni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Vbi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me?» (*Ibidem* X,26 = CCL 27, 174-175).

<sup>149</sup> «Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splendiusti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelu tibi, gustauisti et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.» (*Ibidem* X,27 = CCL 27, 175). Comentando esta passagem, afirma GUITTON, J. : «Ici encore Augustin s'excède. Il veut amener sous les prises de la conscience ce rapport du fini et de l'infini qui n'est susceptible de s'exprimer par aucun terme positif. Il s'en rend compte. Dieu, remarque-t-il, n'est pas à proprement parler dans la mémoire. Le chercher dans l'esprit, c'est encore le chercher comme en un lieu, et il est au-dessus de tout lieu, au-dessus de tout esprit.» (*Ibidem* 252).

<sup>150</sup> GALVÃO, H. N., *Conversão agostiniana e sabedoria* in: *Didaskalia* XIX (Lisboa 1989) 50.

simultaneamente uma presença e uma ausência: ela é presença de uma ausência (esquecimento), ou ausência de uma presença (lembrança) <sup>151</sup>.

O conceito de memória é de tal forma preponderante no sistema agostiniano, que acaba por ser definitório do próprio ser humano, de toda a sua realidade interior, de toda a sua vida espiritual <sup>152</sup>. O mistério da memória é característica própria da existência da pessoa no tempo <sup>153</sup>.

Se é na memória que o homem encontra Deus – a memória constitui o «lugar que contém o conhecimento d'Aquele que absolutamente a supera, mas que ela re-conhece» <sup>154</sup> –, memória e conversão são então indissociáveis: o homem converte-se recordando-se de Deus esquecido, tornando presente à consciência Aquele que estava nela, mesmo que ainda não conscientemente presente <sup>155</sup>.

E é porque o próprio Deus está presente no íntimo do homem que este recebe a luz da graça para a conversão:

«Eis o meu coração e a minha memória diante de Vós, que já então me trazíeis no segredo oculto da vossa Providência! Já então púnheis os meus pecados vergonhosos diante da minha face para que os visse e os detestasse!» <sup>156</sup>

Esta presença do Deus Trino no homem exprime-se através de dimensões ternárias que o espírito reconhece em si próprio. Uma primeira trindade consiste no facto de a alma <sup>157</sup> se lembrar dela própria, se conhecer e se amar. Pensamento, conhecimento e amor são imagem da Trindade, porque são três dimensões indissociáveis no espírito humano:

«A mente não pode amar-se se não se conhece; porque como pode amar aquilo que ignora? [...] Quando a mente se ama existem

<sup>151</sup> Cf. GUITTON, J., *Ibidem* 225.

<sup>152</sup> GALVÃO, H. N., *Ibidem* 50.

<sup>153</sup> Cf. GUITTON, J., *Ibidem* 250.

<sup>154</sup> GALVÃO, H. N., *Ibidem* 52-53.

<sup>155</sup> *Ibidem* 50.

<sup>156</sup> «Coram te cor meum et recordatio mea, qui me tunc agebas abdito secreto prouidentiae tuae et inhonestos errores meos iam conuertebas ante faciam meam, ut uiderem et odisse.» (AUGUSTINUS, St., *Ibidem* V, 6 = CCL 27, 62-63)

<sup>157</sup> O conceito de *mens* em Santo Agostinho surge, por vezes, restringido à faculdade cognoscitiva, outras vezes tem um significado mais vasto, extendendo-se a toda a vida da alma. É sinónimo de alma, mente, inteligência, razão. (Cf. ARIAS, L., *Versión, introducción y notas a Obras de San Agustín VI, Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid 1968<sup>3</sup>, 441).

duas coisas, a mente e o seu amor, e quando a mente se conhece há também duas realidades, a mente e o seu conhecimento (*notitia*). Logo, a mente, o seu amor e o seu conhecimento são como três coisas, e as três são uma unidade; e se são perfeitas, são iguais. [...] Mas quando a mente se conhece e se ama, subsiste a trindade – mente, conhecimento e amor – naquelas três realidades, e isto sem mistura nem confusão.»<sup>158</sup>

Mas a trindade mais elevada no homem é aquela que se forma na alma quando ela se lembra do seu Criador, O conhece e O ama, adquirindo assim a verdadeira sabedoria e restituindo nela a imagem de Deus:

«Esta trindade da mente não é imagem de Deus pelo facto de se conhecer, de se recordar e de se amar, mas sim porque pode recordar, conhecer e amar o seu Criador. Se o faz, vive nela a sabedoria; de contrário, mesmo que se recorde de si mesma, se compreenda e se ame, é uma ignorante. Recorde-se, pois, do seu Deus, a cuja imagem foi criada; conheça-O e ame-O. E para o dizer mais brevemente: honre a Deus incriado, que a fez capaz d'Ele e a Quem pode possuir por participação; por isso está escrito: 'O culto de Deus é sabedoria (*Job 28,28*).»<sup>159</sup>

O facto de ser *capax dei* é a característica mais marcante do homem, é nisto que reside a sua maior dignidade. E esta capacidade é exercida através da memória que, quanto mais ama a Deus, mais O torna presente ao seu próprio espírito.

---

<sup>158</sup> «Mens enim amare se ipsam non potest nisi etiam nouerit se. Nam quomodo amat quod nescit? [...] Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se nouit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta tria aequalia sunt. [...] At in illis tribus cum se nouit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur quamuis [...]» (*Ibidem IX, 3,3; 4,4; 5,8 = CCL 50, 295-297 e 300*).

<sup>159</sup> «Haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est. Quod cum facit sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit seque intellegit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque dei sui ad cuius *imaginem* facta est eumque intellegat atque diligit. Quod ut breuius dicam, colat deum non factum cuius ab eo *capax* facta est et cuius esse particeps potest; propter quod scriptum est: *Ecce dei cultus est sapientia.*» (*Ibidem XIV, 12,15 = CCL 51, 442-443*).

## 2.2. *Unidade e dispersão*

Ao interrogar-se sobre o que é o tempo, Agostinho chega à conclusão que é essencialmente *distenção*<sup>160</sup>.

O termo *distenção* (*distensio*) provem de *διάστασις*, noção neoplatônica que significa essencialmente a possibilidade de apreensão do passado, do presente e do futuro.

É no espírito que o tempo é medido<sup>161</sup>, é nele que se dá a reunião daquilo que anda disperso e se realiza a unidade das coisas. É a capacidade de *distensão* que permite apreender a diferenciação das três modalidades temporais.

Mas para Agostinho, o modo temporal por excelência é o presente. Através do desempenho das três faculdades fundamentais do espírito na acepção do tempo – expectativa, atenção e memória –, Santo Agostinho demonstra que o único modo de tempo que existe é o presente. O futuro mais não é que expectativa presente daquilo que há-de vir, e o passado lembrança presente de tempos passados<sup>162</sup>.

Esta perspectiva é transferida do domínio do psicológico para o âmbito de toda a vida do homem e para a própria história<sup>163</sup>.

É através das categorias da *extensio-distensio* e da *attentio-intentio* que Agostinho estabelece a relação entre o espírito e o tempo. Só a atenção estabelece a unidade entre o espírito e o tempo. A atenção é a capacidade de tornar presente ao espírito realidades esquecidas, é a capacidade de recuperar ideias latentes, de permitir que elas reapareçam. A própria ciência pode ser considerada como uma aparição<sup>164</sup>, no sentido em que ela não vem trazer propriamente uma novidade, mas é a recuperação para o presente de algo esquecido.

Mas a *distensio* não tem forçosamente uma conotação negativa. Ela pode ser vivida como uma distância a percorrer até chegar à contemplação de Deus<sup>165</sup>, na certeza de que, em Jesus Cristo, alcançaremos a unidade em Deus:

“A Vossa dextra recolheu-me» (Sl 17,36) por meio do meu Senhor, Filho do Homem e Mediador entre Vós que sois *uno* e nós

<sup>160</sup> AUGUSTINUS, St., *Conf.* XI,26 = CCL 27, 211.

<sup>161</sup> «In te, anime meus, tempora metori.» (*Ibidem* XI,27 = CCL 27, 213).

<sup>162</sup> *Ibidem* XI,28 = CCL 27, 214.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> *Ibidem* 153.

<sup>165</sup> SCHMIDT, M. A., *Temps et eschatologie chez les Pères Latins in: Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris 1994, 103.

que além de sermos *muitos* em número, vivemos apegados e divididos por muitas coisas. Assim me unirei por Ele a Vós a quem, por seu intermédio, fui ligado.”<sup>166</sup>

E ainda:

«É por amor do Vosso amor que, amargamente, chamo à memória os caminhos viciosos para que me dulcifiqueis, ó Doçura que não engana, doçura feliz e firme. Concentro-me, livre da dispersão em que me dissipei e me reduzi ao nada, afastando-me da Vossa unidade para inúmeras bagatelas.»<sup>167</sup>

A capacidade de distensão permite ao homem distinguir entre passado, presente e futuro. No entanto, não é na distenção que se encontra o fundamento da unidade temporal, mas sim na própria eternidade divina. Existe, assim, uma distenção radicalizada<sup>168</sup>, que consiste na orientação da temporalidade para Aquele que é o seu princípio, ou, segundo o próprio Agostinho no excerto que acabamos de citar, que consiste em amar o Amor.

Só através da *extentio secundum intentionem* é superada a *distensio* do tempo:

«A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito.»<sup>169</sup>

É este passo do crente através dos tempos em direcção ao Resuscitado que constitui o verdadeiro progresso do mundo<sup>170</sup>.

<sup>166</sup> «[...] me suscipit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a ueteribus diebus conligar sequens unum [...] (AUGUSTINUS, St., *Conf.* XI,29 = CCL 27, 214).

<sup>167</sup> «Recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens uias meas nequissimas in amaritudine recogitationis mea, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et securo, et conligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te auersus in multa euanui.» (*Ibidem* II,1 = CCL 27, 18)

<sup>168</sup> BOURGEOIS, H., GIBERT, P., JOURJON, M., *Ibidem* 85.

<sup>169</sup> «[...] praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum.» (AUGUSTINUS, St., *Ibidem* XI,28 = CCL 27, 214).

<sup>170</sup> BALTHASAR, H. U. von, *Ibidem* 354.

### 3. O tempo, percurso do homem *de Deus para Deus*

A historicidade da salvação conduz a uma concepção de tempo não como realidade oposta a Deus, mas como um meio de que Deus Se serve para revelar a acção da Sua graça <sup>171</sup>. É, aliás, o judeo-cristianismo que introduz a novidade de conferir à história um carácter de unidade, de universalidade e de continuidade. A humanidade percorre um caminho traçado linearmente, no qual é possível falar de progresso e de liberdade, conceitos inaceitáveis para a noção de tempo da mentalidade grega, em que tudo está sujeito ao dinamismo do eterno retorno, à *μοῖρα*, destino implacável que se impõe ao homem e ao qual ele está forçosamente sujeito <sup>172</sup>.

Mas as dimensões de progresso e liberdade que a concepção cristã do tempo integra não a tornam incompatível com a ideia de um movimento circular do tempo. Para Agostinho, existe mesmo uma profunda relação entre tempo histórico e movimento circular do tempo. Deus cria o tempo, ao criar o mundo <sup>173</sup>. O tempo é a medida do próprio ser criado, é a duração dada à criatura para percorrer um caminho, que tem a sua origem e o seu fim em Deus. A criatura caminha assim «de» Deus criador «para» Deus, fim último de todas as coisas <sup>174</sup>.

Mesmo durante este percurso, o ser finito, no seu tempo, é medido pela eternidade, que não deve ser concebida como se nela se produzisse uma espécie de concentração do tempo, como se nela o tempo parasse e estabilizasse. A eternidade não é tempo intemporal, mas é um atributo do próprio Deus Criador do tempo e dos seres livres <sup>175</sup>, que não abandona as Suas criaturas: Ele dá ao ser temporal um sentido, «predestina-o» e «ordena-o» na Sua própria direcção, para Si próprio. E esta predestinação, esta ordenação, não se opõem à liberdade do homem, porque se trata de uma

<sup>171</sup> CULLMANN, O., *Ibidem* 36.

<sup>172</sup> GUITTON, J., *Ibidem* 400-401.

<sup>173</sup> Cf. AUGUSTINUS, St. *Conf.* XI,13 = CCL 27, 201-202.

<sup>174</sup> Esta ideia do regresso à origem está formalmente presente tanto na filosofia indiana da fuga à *sansara*, à voragem da roda do tempo para a intemporalidade do *nirvana*, como também em sistemas gnósticos que defendem a fuga ao vazio do tempo e o retorno à plenitude (πλήρωμα) divina. Mas para além do aspecto puramente formal, a posição agostiniana distingue-se radicalmente destas perspectivas ao colocar no âmago da questão o próprio amor misericordioso de Deus, ao qual o homem é convidado a responder livremente, no amor. (Cf. BALTHASAR, H. U. von, *Ibidem* 36).

<sup>175</sup> GUITTON, J., *Ibidem* 382.

predestinação ao amor, ao bem, à felicidade, que o homem pode atingir reconhecendo no próprio Deus a sua morada:

«Fazei, ó Senhor, que voltemos já para Vós para nos não submergirmos, porque o nosso bem, que sois Vós mesmo, vive, sem deficiência alguma, em Vós. Apesar de nos termos precipitado do nosso bem, não temos receio de o não encontrar quando voltarmos; porque, na nossa ausência, não desaba a nossa morada – a Vossa eternidade.»<sup>176</sup>

É este o mistério do tempo, simultaneamente transcendente e imanente, porque mantido pela eternidade<sup>177</sup>. A transcendência da eternidade, imanente ao tempo, permite que o totalmente Outro, o Eterno, se torne constantemente presente, num diálogo estabelecido entre o tempo e a própria eternidade<sup>178</sup>.

É possível então falar-se de um tempo circular, composto por duas vertentes: a vertical e a horizontal. A vertical pressupõe que a criatura provém de Deus e para Ele se dirige, «subindo» para Deus. No entanto, o ser permanece enquanto medido por Deus, eternamente ordenado para Deus. É nesta vertente horizontal que se enquadra a verdadeira liberdade, a autonomia do ser criado que lhe possibilita um voltar-se pessoalmente, no amor, para a sua origem como seu fim último<sup>179</sup>.

Torna-se bem evidente a enorme diferença existente entre a concepção mítica do eterno retorno e a perspectiva agostiniana. Ao encarar unicamente a dimensão horizontal, o tempo, no eterno retorno, reduz-se a uma repetição quantitativa, da qual não é possível escapar, porque totalmente dominada pela eternidade. É a lei da  $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ .

Em Santo Agostinho, ao contrário, há uma unidade profunda entre as duas vertentes: trata-se de um caminho percorrido uma só vez, verticalmente, *de Deus para Deus*<sup>180</sup>, não num tempo meramente circular<sup>181</sup>, mas num tempo histórico, num tempo marcado

<sup>176</sup> «Reuertamur iam, domine, ut non euertamur, quia uiuit apud te sine ullo defectu bonum nostrum, quod tu ipse es, et non timemus, ne non sit quo redeamus, quia nos inde ruimus; nobis autem absentibus non ruit domus nostra, aeternitas tua.» (AUGUSTINUS, St., *Ibidem* IV,16 = CCL 27, 56).

<sup>177</sup> BALTHASAR, H. U. von, *Ibidem* 39.

<sup>178</sup> *Ibidem* 43.

<sup>179</sup> *Ibidem* 44.

<sup>180</sup> «[...] a te ad te» (AUGUSTINUS, St., *Ibidem* XI,3 = CCL 27, 196)

<sup>181</sup> Esta concepção cristã circular do tempo foi, de certo modo, defendida por Orígenes, para quem a imobilidade divina era o princípio e o fim de todas as coisas.

pelo encontro da liberdade divina com a liberdade humana, num tempo de resposta do homem a Deus.

É este movimento que o autor das *Confissões* sintetiza desta forma tão expressiva, e que constitui uma das suas mais célebres frases:

«Criastes-nos para Vós e o nosso coração vive inquieto enquanto não repousa em Vós.»<sup>182</sup>

O homem só se realiza totalmente quando percebe que é em Deus que encontra a sua verdadeira plenitude:

«Examinei todas as outras coisas, que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provêm de Vós; por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora só existe verdadeiramente o que permanece imutável. Por isso 'para mim é bom prender-me a Deus' (Sl 72,28), porque se não permanecer n'Ele, também não poderei continuar em mim. Ele, porém, permanecendo em si, renova todas as coisas. 'Vós sois o meu Senhor, pois não careceis dos meus bens' (Sl 15,2).»<sup>183</sup>

Na relação entre o Deus Absoluto e o homem, considerado na sua relatividade de criatura, existe uma sã inquietação do espírito humano, uma insatisfação permanente, um desejo constante de Deus nunca totalmente cumulado, uma nostalgia do divino, que caracterizam o caminho que o homem é chamado a percorrer até que o seu coração descansa em Deus, permanecendo n'Ele para sempre, conhecendo-O como é d'Ele conhecido<sup>184</sup>. A própria procura de Deus é já dom do próprio Deus, que procura o homem para que o

A participação das criaturas em Deus é uma participação na Sua imobilidade. O sentido da existência histórica é o da progressividade no retorno à imobilidade inicial (cf. ORIGENES, Περὶ ἀρχῶν = PG 11). (Cf. CARVALHO, M. M., *A centralidade cristológica do «eschaton» nos escritos de Hans Urs von Balthasar* 102-106.)

<sup>182</sup> «[...] fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.» (AUGUSTINUS, St., *Ibidem* I,1 = CCL 27, 1)

<sup>183</sup> «Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod incommutabiliter manet. Mihi autem inhaerere deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero. Ille autem in se manens innouat omnia; et dominus meus es, quoniam bonorum meorum non eges.» (*Ibidem* VII,11 = CCL 27, 104).

<sup>184</sup> «Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum.» (*Ibidem* X,1 = CCL 27, 196).

homem O procure <sup>185</sup>, que vai ao encontro do homem, chamando-o para que ele O chame, preparando-lhe a alma para O receber inspirando-lhe esse mesmo desejo, essa atracção por Ele <sup>186</sup>.

Tendo sido criado por Deus para Deus, e sendo Deus essencialmente amor, o homem é assim chamado a identificar-se cada vez mais profundamente com este amor, de onde procede, que o mantém na existência, e para onde caminha. E, tal como as leis da natureza impelem todas as coisas para o lugar que lhes é próprio, assim também o homem é impelido pela atracção exercida pelo amor, como seu «lugar próprio»:

«O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo encaminha-se para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhes compete. O azeite derramado sobre a água, aflora à superfície; a água vertida sobre o azeite, submerge-se debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva.» <sup>187</sup>

Ao encarnar, ao tornar-Se tempo, Jesus Cristo tornou-Se Ele próprio a medida do tempo vertical, tempo levado à plenitude pelo Seu mistério redentor <sup>188</sup>:

«Ele, que não está longe, foi o criador destas coisas. Não as fez para depois as deixar, mas d'Ele vêm e n'Ele estão. Ele está onde se saboreia a Verdade. Está no íntimo do coração, mas o coração

<sup>185</sup> «Obsecro per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum [...] per quem nos quaesisti non quaerentes te, quaesisti autem, ut quaereremus te [...]» (*Ibidem* XI,2 = CCL 27, 196).

<sup>186</sup> «Inuoco te in animam meam, quam praeparas ad capiendum te ex desiderio, quod inspiras ei: nun inuocantem te ne deseras, qui priusquam inuocarem praeuenisti et institisti crebrescens multimodis uocibus, ut audirem de longinquo et conuerterer et uocantem me inuocarem te.» (*Ibidem* XIII,1 = CCL 27, 242).

<sup>187</sup> «Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fustum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur: ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.» (*Ibidem* XIII,9 = CCL 27, 246-247).

<sup>188</sup> BALTHASAR, H. U. von, *Ibidem* 52.

errou longe d'Ele. [...] Ele, a nossa vida, desceu até nós. Suportou a nossa morte e matou-a pela abundância da nossa vida.»<sup>189</sup>

O tempo é, então, o lugar da conversão, da possibilidade que o homem tem de se «virar» para Deus, em Cristo, Aquele que está continuamente «virado para o Pai»<sup>190</sup>. O Filho de Deus encarnou para transformar o tempo dos homens em presença total ao Pai. É este, de facto, o sentido profundo da encarnação, o mistério do cristianismo: a banalidade aparente da vida quotidiana dos homens é transformada em tempo para Deus, porque Deus, no Seu Filho, Se fez tempo para os homens.

### Conclusão

A vida de comunhão intra-trinitária constitui a realidade primeira e fundamental sobre a qual se desenvolve toda a teologia agostiniana. Tudo tem origem na Trindade e é na Trindade que tudo tem o seu fim.

A graça é a possibilidade dada ao homem para viver desde já segundo a condição de filho de Deus. Jesus Cristo, Filho de Deus, que encarnou em Maria pelo Espírito Santo, poder de Deus Pai, é Ele próprio a plenitude da graça: tendo levado até ao fim a Sua acção salvífica – fim esse que significou a morte na cruz para matar o pecado e a morte e ressuscitar ao terceiro dia – Jesus Cristo constitui o caminho que leva ao Pai. Ele é o verdadeiro e único mediador entre Deus e os homens, porque n'Ele o próprio Deus Se fez homem para reconduzir ao seio da Trindade a humanidade libertada do pecado. Assim, a Palavra de Deus, o Verbo criador, é também o recriador de todas as coisas. Ele é a Sabedoria de Deus que cria todas as coisas e as recria, agindo no coração do homem num permanente convite à conversão.

Em Cristo, a natureza humana decaída devido ao pecado converte-se em natureza humana regenerada, capaz de reconhecer a sua miséria para acolher a infinita misericórdia de Deus.

---

<sup>189</sup> «[...] ipse fecit haec et non est longe». Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt. Ecce ubi est: ubi sapit ueritas. Intimus cordi est, sed cor errauit ab eo. [...] Et descendit huc ipsa uita nostra et tulit mortem nostram et occidit eam de abundantia uitae suae [...]» (AUGUSTINUS, St., *Ibidem* IV,12 = CCL 27, 49).

<sup>190</sup> Sobre esta tradução, cf. explicação dada no Capítulo I, 1.1.

A graça permite ao homem ir respondendo cada vez mais conscientemente ao convite de Deus para uma vida de comunhão. É esta a verdadeira liberdade do homem: saber que só na Trindade, sua origem e seu fim, encontra a sua felicidade, e que no Espírito de Cristo ressuscitado lhe é dada a capacidade de responder a Deus, exercendo a sua vontade livre.

O homem age livremente quando age por amor, quando percebe que é tanto mais livre quanto mais for ao encontro da liberdade divina, que tudo faz por amor.

Todas as dimensões do criado são transformadas pela mediação de Jesus Cristo, graça de Deus para libertação do homem. Também o tempo, propriedade característica do ser criado, é elevado à esfera do divino, é assumido pela eternidade. Tal acontece no mistério pascal de Jesus Cristo – o acontecimento realizado de uma vez por todas, o *ἐφάπαξ* por excelência – que, aceitando morrer para dar a vida aos homens, e ressuscitando para sempre, estabelece um vínculo permanente entre o tempo e a eternidade. Pela ressurreição de Cristo, a eternidade irrompe no tempo e este, quando vivido em Cristo, assume a dimensão da densidade escatológica.

A existência histórica do cristão é assim o lugar em que lhe é dada a possibilidade de ir vivendo cada vez mais profundamente o tempo como tempo de presença a Deus, orientando a sua atenção da multiplicidade e dispersão em que decorre a vida terrena para uma atenção constante ao Uno, Àquele para Quem só existe o presente.

O tempo é medido no interior do homem, medido pelo seu espírito, porque é no seu próprio íntimo que o homem encontra a presença de Deus. E é esta presença de Deus no íntimo de cada homem que o cristão é chamado a manter sempre presente, através da memória, deixando que a sua atenção permaneça fixa n'Ele.

O cristão é, então, chamado a deixar converter cada vez mais profundamente o tempo da sua existência histórica em tempo de graça, tempo de atenção e presença a Deus, na assunção de todos os valores humanos, inserindo-se sempre mais radicalmente no movimento de Jesus Cristo que, no Espírito Santo, nos leva a percorrer n'Ele o caminho da Trindade à Trindade.