



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FILIPE ANDRÉ DE SOUSA RODRIGUES

**Os pobres e o uso dos bens
na pregação de Santo Agostinho**

Dissertação Final

Sob orientação de:

Prof. Doutor Isidro Pereira Lamelas

Lisboa

2019

*Non enim, dedisti fidem, amittis fidem,
aut erogasti spem, perdis spem,
aut cum dederis caritatem, remanebis sine caritate.*

Fontes sunt: fluendo abundant.

(SANTO AGOSTINHO, s. 107 A, 8)

Resumo

Com este trabalho sobre “Os pobres e o uso dos bens na pregação de S. Agostinho” temos por objetivo ver como a teologia, a pastoral e a práxis do bispo de Hipona concretizam no campo social a mensagem evangélica. Fazemo-lo também com o intuito de iluminar a atual doutrina e pastoral da Igreja que, como recorda o Papa Francisco, quer continuar a ser a “Igreja dos pobres”.

A partir de alguns Sermões seletos, mais atinentes com a matéria em questão, desenvolveremos o tema em três capítulos. No primeiro, descreveremos o contexto político, social, eclesial e da pregação de S. Agostinho; no segundo, desenvolveremos as temáticas que constituem as grandes linhas orientadoras da pregação social do mesmo, e no terceiro apresentaremos os princípios que nos parecem servir de base para as temáticas sociais pregadas, terminando a exposição com o exemplo que Agostinho nos dá com a sua ação em Hipona.

Palavras-chave: patrística; Agostinho; pregação; Sermões; Evangelho; pobres; ricos; bens; tesouro; moral social; caridade; esmola; partilha.

Abstract

With this work about “the poor and the goods use in the preaching of S. Augustin” it’s us purpose, discovering how theology, apostolate, and Hippo Bishop praxis concretize in social area the evangelic message. We do, also, with the purpose to enlighten current doctrine and apostolate Church that, remind Pope Francis, it wants to continue to be “Church of the poor”.

From a some select homilies, more relevant for ours subject, we will be advanced knowledge the ours subject into three chapters, starting at a first with a political, social, ecclesia and Agustín preaching contextualization, for, after, start the second chapter with a development of a thematics that they are the main guidelines of the social preaching. Finally, we will do the principles that we appeared serve as a basic for a social thematics preached and will finish with the example that Agustín give ours by her action in Hippo.

Keywords: patristic; Augustine; preaching; Sermon; Gospel; poor; rich; goods; treasure; social morality; love; charity; sharing.

Siglas e Abreviaturas

Fontes

a) Bíblicas

1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
Gl	Carta aos Gálatas
Gn	Gênesis
Jo	Evangelho de São João
1Jo	Primeira Carta de São João
Lc	Evangelho de São Lucas
Mc	Evangelho de São Marcos
Mt	Evangelho de São Mateus
Rom	Carta aos Romanos
Sl	Livro dos Salmos
2Tes	Segunda Carta aos Tessalonicenses
1Tim	Primeira Carta a Timóteo
Tg	Carta de São Tiago
Tb	Livro de Tobias

b) Agostinianas

<i>Conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i>
<i>Agon.</i>	<i>De agone christiano liber unus</i>
<i>Cat. rud.</i>	<i>De catechizandis rudibus liber unus</i>
<i>Civ.</i>	<i>De civitate Dei libri viginti duo</i>
<i>Doctr. chr.</i>	<i>De doctrina christiana libri quattuor</i>
<i>Mor.</i>	<i>De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum libri duo</i>
<i>Nat. b.</i>	<i>De natura boni liber unus</i>
<i>Op. mon.</i>	<i>De opere monachorum liber unus</i>
<i>Perf. iust.</i>	<i>De perfectione iustitiae</i>
<i>Trin.</i>	<i>De Trinitate libri quindecim</i>
<i>Vera rel.</i>	<i>De vera religione liber unus</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistula</i>
<i>Reg.</i>	<i>Regula</i>
<i>s.</i>	<i>Sermo</i>
<i>Vit. Aug.</i>	<i>Vita Sancti Augustini episcopi auctore Possidio</i>

Outras

AA VV	Autores vários
AL	<i>Augustinus-Lexikon</i> , ed. Cornelius MAYER, Basel, 1986 e seguintes.
ATA	<i>Augustine through the Ages: an Encyclopedia</i> , ed. Allan

D. FITZGERALD, Cambridge, 1999.

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CC	<i>Corpus Christianorum. Series latina.</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CNE	Città Nuova Editrice
DPAC	<i>Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana</i> , ed. Angelo DI BERARDINO, Salamanca, 1991.
ed.	Editor
PL	<i>Patrologiae latinae (Migne)</i>
PH	Coleção Philokalia
SC	Sources chrétiennes
t.	Tomo
vol.	Volume

Introdução

A existência cristã e a vivência da fé devem ser encaradas como um dinamismo relacional, que coloca em articulação e em relação os diversos aspetos que as constituem, isto é, a oração, a vida espiritual, o contacto e meditação da Sagrada Escritura e a caridade tornada ação. O esforço de manter estes aspetos unidos em ordem a uma vida cristã mais perfeita é uma tarefa constante de toda a Igreja e dos cristãos em particular, ao longo da história humana.

Esta unidade está presente no Evangelho, quando Jesus recorda aos seus discípulos que, antes de se aproximarem do altar e fazerem a sua oferta, devem primeiro reconciliar-se com os seus irmãos (cf. Mt 5, 23-25), e que, se quiserem segui-l'O mais perfeitamente, devem desprender-se dos bens e ajudar os pobres (cf. Mt 19, 21-22). De forma mais perfeita, a dependência relacional entre seguimento de Cristo e o cuidado do outro é exigida pelo mandamento maior: “Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o coração, com toda a tua alma e com toda a tua mente (...) amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22, 37-40).

Esta atenção ao mundo e ao próximo, nas suas várias dimensões, é uma marca característica do atual magistério da Igreja, que apresenta como urgência global o cuidar da casa comum e da humanidade, alertando os responsáveis para esta tarefa e para tomarem medidas políticas e económicas que contribuam para o bem comum, alerta e empenho que são um dos grandes objetivos da encíclica *Laudato Si*.

A escolha deste tema, “Os pobres e o uso dos bens”, nasceu do desafio que o Professor Isidro Pereira Lamelas nos colocou, no sentido de abordar a temática social, presente nos Sermões de Agostinho, bispo de Hipona.

Ao iniciarmos a nossa pesquisa, numa tentativa de perceber o modo de melhor levar por diante tal tarefa, no âmbito da dissertação do MIT, logo nos apercebemos dos riscos e exigências, para as quais receávamos não ter meios de resposta. Primeiro, porque este não é

um assunto muito considerado, e menos ainda estudado, pelos agustinólogos; por outro, porque dissertar sobre S. Agostinho é sempre uma aventura sem fim à vista. A reserva e temor iniciais foram, porém, rapidamente superados. Identificámo-nos logo com o tema, pelo gosto pessoal da patrística e sensibilidade pelas questões sociais, questões essas que têm a ver com o nosso mundo, cada vez mais desumanizado e injusto, cheio de contradições e carente de valores humanos e cristãos.

Por outro lado, a constatação de a doutrina social de Agostinho ser muito pouco estudada acabou por tornar-se mais um incentivo a prosseguir. Tanto mais que depressa descobrimos a riqueza e relevância da reflexão agostiniana também na matéria em questão.

A atualidade foi outra razão que serviu de constante pano de fundo. Somos, de facto, confrontados todos os dias com relatos da “crise dos refugiados”, do fosso cada vez maior entre ricos e pobres, do desperdício e esbanjamento dos países ricos e da penúria de pobres espalhados por todo o mundo; para não falar das vítimas das guerras, catástrofes naturais ou alterações do clima. Ao que parece, já era um pouco assim no tempo de S. Agostinho. A pobreza e o mau uso dos bens estão, porém, hoje globalizados.

Noutro contexto e realidade, já o Pastor de Hipona se confrontara com situações análogas, pregando e lutando por uma mudança de atitudes e comportamentos, face às misérias de toda a espécie. Agostinho deparou-se com a opressão dos senhorios sobre os colonos; com a exploração dos pobres, feita pelos poderosos, que os oprimiam sobretudo com elevados impostos; com a ignorância e a falta de interesse pelos problemas dos mais frágeis; com as famílias que vendiam ou lhes eram raptados os filhos para a escravatura; com as perseguições, de que se destaca a tensão entre donatistas e católicos; com os refugiados que fugiam de Roma, após a invasão e conquista da mesma pelos bárbaros comandados por Alarico, e a vaga dos Vandalos que ocupam o Norte de África.

Com este nosso trabalho, pretendemos contribuir para a descoberta de um Agostinho pastor e atento às realidades sociais do seu tempo, conciliador e criador de unidade e praticante

da caridade. O nosso objetivo é descobrir elementos da práxis pastoral agostiniana e os princípios que a norteiam. Para isso, torna-se necessário e prioritário identificar os princípios que ajudam a refletir uma moral social fundamentada na Sagrada Escritura e aplicável ao tempo corrente.

Não podendo, de maneira nenhuma, abarcar toda a obra de S. Agostinho, e centrando-se o nosso interesse e atenção na sua obra e ação enquanto pastor, achámos por bem centrar-nos nos seus Sermões. Na sua volumosa pregação, tivemos, ainda assim, que seleccionar os Sermões que nos pareceram mais pertinentes com o tema escolhido, tendo também em conta as contingências em que a nossa dissertação se desenvolverá.

Como zeloso e dedicado pastor de almas, que guia e cuida do seu rebanho, Agostinho não esteve, realmente, apenas atento às “almas”. Os Sermões estudados permitir-nos-ão constatar-lo e, ao mesmo tempo, recolher orientações práticas para uma intervenção coerente no sentido de transformar a realidade, pela palavra e pela ação, sempre associadas no pastor de Hipona.

Para alcançar tal objetivo, seguiremos um percurso em três capítulos. No primeiro capítulo, contextualizaremos Agostinho nos séculos IV e V, de modo a compreender o tipo de sociedade e os problemas com que o mesmo se debateu. Seguidamente, abordaremos o papel do bispo no século IV, para perceber o papel de Agostinho na sociedade africana, como bispo. Apresentá-lo-emos como pregador, começando por analisar a sua formação, a influência de Ambrósio e a sua teoria e prática na pregação, para, por fim, percebermos o lugar que a Sagrada Escritura tem na vida e pregação do Hiponense.

No segundo capítulo, analisaremos a temática dos pobres e ricos e do uso dos bens, nos Sermões sobre os Evangelhos de Mateus e Lucas. Metodologicamente, iremos apresentar as várias linhas de pensamento de Agostinho mais relevantes para o nosso tema, e que, não raramente, são fios condutores de um grande número de Sermões. Pela dificuldade de analisar cada Sermão individualmente, porque no âmbito da pregação é natural que as temáticas se

repitam, decidimos, após a leitura dos vários Sermões, isolar os temas e trabalhá-los esquemática e individualmente, o que nos permitirá seguir por um caminho mais determinado e clarividente

Concluída a análise dos Sermões, iniciaremos o terceiro capítulo com a explanação de alguns dos textos bíblicos mais significativos para a moral agostiniana. Seguidamente, definiremos os princípios, que se nos afiguram característicos do pensamento social de Agostinho. Por fim, encerraremos o nosso trabalho apresentando o exemplo concreto de Agostinho, que, na matéria em questão, não era um teórico ou incoerente, mas punha em prática o que pregava. O que ele ensinava e pregava vivia-o e praticava-o no seu agir, no seu quotidiano.

Capítulo I

Agostinho, bispo e pregador

1.1. Contexto

O tema que nos propomos estudar precisa de ser contextualizado no ambiente que Agostinho, bispo e pregador, viveu. Estamos convencidos de que não podemos avançar no nosso estudo sobre este iminente Padre da Igreja, se não conhecermos e contactarmos com o meio onde ele cresceu, se formou e exerceu o seu múnus como sacerdote e bispo. Neste sentido, diz-nos Hamman: “Tertuliano e Agostinho são dois produtos do solo africano”¹.

É, pois, deveras importante compreender o mundo romano e cristão de África ao tempo de Agostinho, uma vez que o pensamento e ação do mesmo estão fortemente marcados por esta mundividência. O Hiponense não só conhecia muito bem as estruturas do poder político, mas também, quando necessário, sabia dialogar com ele, em prol dos interesses dos cidadãos e da unidade da Igreja.

O cristianismo chegara ao Norte de África muito cedo e, no tempo de Agostinho, era uma religião com forte e influente presença em toda a região, assumindo características e especificidades próprias, distintas doutras regiões. Outros aspetos dessa especificidade são a tendência para o autoritarismo face a Roma, tendência para o eclesiocentrismo e acentuação do moralismo, aspetos estes que influenciarão o nascimento do donatismo, corrente fortemente presente no Norte de África no tempo de Agostinho.

¹ HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Éditions Hachette, 1979, 23.

1.1.1. Contexto social

Vamos, em primeiro lugar, estudar o contexto social de Agostinho, sobretudo a região de África, porque foi aí onde ele passou a maior parte da sua vida e exerceu o seu múnus de bispo de Hipona.

O Doutor da Graça, como Agostinho é chamado, nasceu numa África já profundamente romanizada. No seu dia-a-dia, a sociedade regia-se pelas orientações e disposições do Império, a nível quer de atividades quer de governo e administração. Contudo, as tradições e influências anteriores ao domínio romano ainda estavam bem presentes na sociedade africana, nomeadamente no uso da língua púnica nos meios rurais.

É de suma importância ter em atenção as tensões existentes dentro da sociedade africana, tal como teremos ocasião de verificar, quando nos referirmos às tensões entre os pobres oprimidos e os ricos opressores. O motivo desta tensão tem a ver com a exploração dos proprietários das terras e os impostos, que levavam os pequenos trabalhadores à miséria, contribuindo, assim, para o surgimento de fações radicais, que faziam frente ao domínio romano, visto como opressor.

Antes disto, vamos estudar as influências do Império Romano na região africana e compreender o lugar e importância desta região para o Império. Analisaremos, depois e de forma genérica, a organização política da região africana e, por fim, a sociedade africana ao tempo de Agostinho.

1.1.1.1. África romana

Antes de mais, há que ter presente que, ao falar de África, referimo-nos ao território da parte norte do atual continente africano e à volta do mar mediterrâneo, mais concretamente a faixa limitada, de um lado, pelo Oceano Atlântico e, do outro, pelo rio Nilo².

A população da África em questão era caracterizada pela sua unidade, apesar das diversas origens étnicas e dos vários dialetos bárbaros. A região foi muito influenciada por Cartago, ou seja, pela cultura fenícia. A partir do século IV, com a constituição dos grandes reinos bárbaros, estes passaram a usar o púnico como língua oficial e cultural. Em matéria de religião, os povos da área continuaram a prestar culto aos deuses locais, mesmo depois da romanização³.

No ano 146, Cartago foi conquistada pelo Império Romano. A partir daí, a África passaria, num processo lento de romanização, a ser marcada pela conquista do Império Romano e pela assimilação do mesmo, atingindo o apogeu de romanização na dinastia dos Severos (193-235)⁴.

Com a conquista romana, a África recebeu desse Império as suas instituições, cultura, língua, escolas, corporações, colégios e jogos. Cada cidade passou a ter detentora um fórum, uma basílica, termas, um teatro e anfiteatros. Tudo isto fez com que a África, por sua vez, desse a Roma escritores, reitores, funcionários, senadores e imperadores⁵.

Apesar de tudo, a maioria da população da região africana não falava a língua oficial do Império Romano. Ao tempo de Agostinho, o povo continuava a falar, nas ruas e nos campos de Hipona, o púnico, e não compreendia o latim⁶.

² Cf. LEPELLEY, Claude, "Africa". In AL I, 180-181.

³ Cf. LEPELLEY, Claude, "Africa", 181-182.

⁴ Cf. LEPELLEY, Claude, "Africa", 182-183.

⁵ Cf. HAMMAN, A. -G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 18; 21.

⁶ Cf. HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 22.

Grande parte dos estudiosos do passado defendeu que o século III foi, em África, um período conturbado e de crise, a nível social e religioso. O território, onde abundavam cidades romanas, vivia numa insegurança permanente por causa do cisma donatista. Esta corrente, através sobretudo da sua facção radical dos “*circunciliones*”, incitava à violência e à hostilidade contra Roma, recrutando para o efeito pequenos grupos⁷.

As recentes investigações refutam, porém, essa visão tradicional, defendendo que a região africana era próspera nos séculos III e IV. Há referências de uma grande atividade comercial, quando os bárbaros, no século V, iniciaram as suas invasões e conquistas no território africano. O general vândalo Genserico, nas suas conquistas, descobre uma África rica, com abundância de produtos, concretamente de cerâmica de boa qualidade, que era exportada para todo o Império. Os romanos haviam construído obras hidráulicas para a rega dos campos e construído aquedutos para abastecer de água as cidades. Entre os vários produtos agrícolas, os campos africanos produziam cereais e azeite em abundância⁸. O grande desenvolvimento económico de África deveu-se à fertilidade da terra, mas também à laboriosidade da população e seu gosto pelo negócio e comércio, herdado dos fenícios. Contrariamente ao que defende a conceção tradicional, a região africana conseguiu resistir muito melhor à crise romana do que outras zonas⁹.

1.1.1.2. Administração romana de África

O Império Romano administrava o Norte de África através da divisão administrativa por províncias. No século I, a região africana era constituída pelas províncias da África Proconsular, da Numídia e da Mauritânia. Com a reforma de Diocleciano (284-305), deu-se

⁷ Cf. LEPELLEY, Claude, “Africa”, 183-184.

⁸ Cf. HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 18-19.

⁹ Cf. LEPELLEY, Claude, “Africa”, 184-186.

uma nova reconfiguração administrativa, com as dioceses civis da Tripolitânia, de Bizacena, da Proconsular, da Numídia, da Mauritânia Septiciana e da Mauritânia Cesariana¹⁰. O território em questão não abrangia as duas províncias da Líbia, pertencentes à diocese do Oriente, e a Mauritânia Tingitana, que pertencia à diocese de Espanha¹¹. Nos séculos III e IV, cada cidade tinha o seu bispo, e muitas tinham dois: um católico e outro donatista¹².

Nos finais do século III, durante o reinado de Diocleciano¹³, a região africana viveu um período estável. Estava sob a responsabilidade da administração geral, ou seja, do Prefeito Pretoriano da Itália, que fiscalizava os governadores, a justiça, as finanças e a fiscalidade da região em questão. Este Prefeito residia na Itália, e era representado em Cartago por um Vigário que controlava os governos provinciais africanos. O Vigário só não tinha jurisdição sobre o Procônsul. O Vigário do Prefeito da Itália e o Procônsul tinham vários funcionários. O Procônsul era assistido por dois legados, um para a parte Este (zona da Numídia de Hipona) e outro para a zona Oeste (zona de Cartago). Ainda existiam outros dois dignatários com jurisdição supra-provincial. Estes, como ministros das finanças, tinham de garantir a recolha de alimentos para o Povo Romano.

Em cada província, existia um Governador, que era responsável pela administração geral e o garante da ordem pública da sua província. Eram eles os gestores dos vários dirigentes das cidades e os juizes ordinários, nomeadamente nos conflitos e crises mais importantes. Além disso, em cada província, existia uma assembleia com representantes de cada cidade, que era presidida por um Ministro Provincial. Esta assembleia reunia-se todos os

¹⁰Cf. SAXER, Victor, “Africa”. In DI BERARDINO, Angelo (director), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Verdad e Imagen, Salamanca, 1991, 35-36.

¹¹ Cf. LEPELLEY, Claude, “Africa”, 181.

¹² Cf. HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 18.

¹³ O Império Romano vivia um clima de declínio no século III e voltou a ter estabilidade no último terço desse século, no qual se iniciou um conjunto de reformas emanadas pelos imperadores Diocleciano e Constantino. Diocleciano inicia a tetrarquia, a reforma militar e a reorganização do sistema fiscal. Constantino continuou as reformas anteriores, tendo como novidades, na sua governação, a fundação de Constantinopla e a legitimação do cristianismo: cf. REBAQUE, Fernando Rivas, *Defensor pauperum: los pobres em Basilio de Cesarea*, BAC 657, Madrid, 2005, 42*-43*.

anos. Os governadores da Bizâncio e da Namíbia tinham o título de cônsules. Os de Tripolitânia e das Mauritânias eram cavaleiros, que possuíam o título de *vir perfectissimus*¹⁴.

Por fim, a organização militar era distinta da civil. O Major residia em Cartago, e era responsável pelas unidades distribuídas ao longo das fronteiras de África, com a tarefa de proteger o território dos inimigos exteriores e garantir a paz.

No tempo de Diocleciano, foram construídos e restaurados, nas diversas cidades, monumentos públicos e urbanos, bem como muitas igrejas, de diversas dimensões. Os especialistas descobriram ricos mosaicos de calçada e luxuosas casas que pertenciam aos africanos ricos¹⁵.

As cidades tinham os seus Senados, que eram organismos deliberativos importantes, compostos por pessoas oriundas da elite local. Além destes senadores, viviam nas cidades os magistrados, que desempenhavam funções administrativas na cidade (organização de espetáculos, funcionamento das termas e dos trabalhos públicos) ou da administração imperial (recolha de impostos, gestão dos correios públicos e manutenção das estradas).

As províncias africanas tinham, como característica, uma boa organização administrativa, conforme as orientações romanas. O Imperador Honório chegou mesmo a elogiar essas províncias pela prosperidade e eficiência dos seus curiais. Para além da competente organização administrativa, elas eram administrativamente autónomas e prósperas, como o demonstravam as decorações urbanas, os espetáculos e o patriotismo cívico¹⁶.

1.1.1.3. Caracterização da sociedade

¹⁴ Cf. LEPELLEY, Claude, “Africa”, 186-188.

¹⁵ Cf. LEPELLEY, Claude, “Africa”, 194-196.

¹⁶ Cf. LEPELLEY, Claude, “Africa”, 197-198.

A sociedade africana estava dividida, segundo a estratificação das ordens do Império, em duas categorias fundamentais. Numa, estavam as ordens superiores: os chamados *honorati, viri honesti* ou *honestiores*; na outra, os *humiles* ou plebeus.

A primeira categoria era encabeçada pelos Senadores, que constituíam uma nobreza provincial de *honorati*. Os *curiales*, funcionários das cúrias, não constituíam uma classe homogênea; entre eles havia grandes proprietários, mas também proprietários medíocres. Os *honesti* compreendiam também os burocratas e os militares, bem como os membros das profissões liberais: advogados, médicos, professores.

A riqueza era uma das condições para a elevação do estatuto social, contudo por si só não dava acesso às camadas superiores. Era necessário que estivesse associada à pertença a uma ordem que conferisse *dignitas*. Havia ricos e comerciantes que eram considerados plebeus.

Nas cidades, os *humiles* estavam reunidos em colégios e, segundo a lei imperial, tinham a obrigação de ser filiados.

Havia também numerosos escravos, que geralmente serviam de domésticos. A maioria teria sido capturada nas tribos bárbaras da zona da Mauritânia¹⁷. Não constituíam a maioria da sociedade, e já não tinham, com o seu trabalho, um papel muito relevante na economia¹⁸. Nessa matéria, eram os colonos e suas famílias que tinham um papel mais significativo, sendo estes, por vezes, oprimidos e explorados pelos proprietários das terras, levando Agostinho a confrontar-se com os proprietários, em defesa deles¹⁹. Por outro lado, as campanhas de recolha de impostos acentuavam a miséria dos mais pobres, contribuindo para a tensão entre ricos e pobres²⁰.

¹⁷ Cf. LEPELLEY, Claude, “Africa”, 200-202.

¹⁸ No século IV, os escravos perderam grande parte da sua relevância económica e social: cf. REBAQUE, Fernando Rivas, *Defensor pauperum: los pobres em Basilio de Cesarea*, 47.

¹⁹ Agostinho escreve uma carta a Rómulo, a defender os colonos e a convidar este cobrador de impostos a ser justo com os colonos: cf. *ep.* 247 (CNE 23, 846-850). Ao bispo Quodvultdeus diz que eles, como bispos, não podem abandonar os colonos, porque estes são irmãos na fé: cf. *ep.* 224, 3. Num contexto de conflito originado pelos donatistas, Agostinho escreve a Celero, proprietário de terras, exortando-o a não temer os donatistas e a garantir a paz entre os colonos nas suas terras: cf. *ep.* 57, 2 (CC 31 A, 5-6).

²⁰ Cf. LEPELLEY, Claude, “Africa”, 201.

Temos, assim, o problema da desigual repartição dos recursos nas classes da sociedade²¹, o que contribuía para as fortes tensões entre ricos e pobres e para o aumento da miséria de um grande grupo de camponeses²². Este elemento revela-se importante para compreender a pregação de Agostinho em matéria social.

A cidade de Hipona estava situada na fronteira com a vasta região interior, a *Regio Hiponensium Regiorum*. A diocese era grande e a sua zona rural era controlada pelos grandes proprietários, rodeados de pobres colonos e grandes grupos de escravos que trabalhavam a terra sob as ordens dos capatazes. Por sua vez, os mordomos andavam com os coletores de tributos a recolher impostos aos colonos²³.

Hipona, além dos seus habitantes, acolhia pessoas oriundas do Oriente e possuía o segundo maior porto de África, depois de Cartago. Aqui residiam algumas famílias que tinham prosperado. Havia também casas de gente abastada e que viviam noutras cidades maiores, como Roma. Além do comércio portuário, Hipona vivia da produção agrícola, nomeadamente oliveiras, vinhas e cereais, constituindo estes últimos a principal fonte de riqueza da cidade²⁴. Nela vigorava a lei romana e residia também o funcionário responsável pela recolha dos cereais para serem depois enviados para Roma e para o exército. Apesar de imperar a lei romana, no que concerne à administração e exploração das terras os proprietários muitas vezes excediam-se na aplicação da lei, oprimindo os trabalhadores, que não tinham terras suficientes para trabalhar. Era uma situação ideal para o emergir de fações radicais nas populações, acicatadas pela seita donatista, com os seus *circunciliones*²⁵.

As terras eram património imperial, pertencendo grande parte delas aos senadores romanos, ou de gente rica, estabelecida na Campania, na Sicília ou no próprio território local.

²¹ Em todo o Império dá-se uma mudança que acentuou a diferença entre os pobres e ricos. A riqueza afunilou-se cada vez mais nos elementos das classes superiores, de modo especial nos que ocupavam altos cargos administrativos ou estavam relacionados com os governadores provinciais. Isto levou à formação de grandes latifúndios rurais, que substituíram as pequenas propriedades: cf. REBAQUE, Fernando Rivas, *Defensor pauperum: los pobres em Basilio de Cesarea*, 44*.

²² Cf. LEPELLEY, Claude, “Africa”, 203-204.

²³ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas: Vida y obra de un padre de la Iglesia*, Barcelona, Editorial Herder, 1965, 55-56.

²⁴ Cf. BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento editorial, 2001, 201-202.

²⁵ Cf. BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, 201-202.

Também havia alguns bens que pertenciam à Igreja, tanto à donatista como à católica. Os colonos eram pequenos rendeiros que pagavam aos donos das terras a renda do terreno sobretudo em géneros. Cada propriedade e cada aglomerado de camponeses possuía a sua própria igreja²⁶.

As comunidades cristãs eram compostas por pescadores, marinheiros, trabalhadores do porto, tecelões, jardineiros, comerciantes, tendeiros, soldados, empregados, ascetas e literatos. Depois de Constantino, houve cristãos da Bética, que, pela sua baixa condição social, ambicionavam ofícios sacerdotais por razões de prestígio e pelo benefício das taxas que poderiam usufruir como clérigos²⁷.

Em termos de divertimento, os jogos exerciam uma forte e contante atração nos cristãos, que também não se libertavam das superstições a eles associados. Os cristãos iam ao teatro e aos jogos, e consultavam os magos, os adivinhos e os astrólogos. Assim, a inconveniente influência pagã fazia-se sentir no teatro, nos jogos, na escola e em todas as festas. Daí que Agostinho criticasse decididamente o teatro²⁸, considerando-o “uma escola de desonestidade, uma vergonha para a sua cidade cristã e, devido ao pessoal que a compunha, uma ocasião próxima da prostituição”²⁹.

Apesar da oposição da Igreja, o teatro floresceu muito no século V. Nos dias dos jogos, grande parte dos cristãos preferia ir assistir a eles do que ir à igreja. O facto constitui

²⁶ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 56.

²⁷ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 61.

²⁸ Nos seus Sermões, Agostinho chega a criticar os usos pagãos, nomeadamente o teatro, o circo e os jogos. Diz que quem participa nestas atividades está a colaborar com os demónios. Segundo Agostinho, a participação nos costumes pagãos vai contra os ensinamentos de Cristo: cf. s. 198, 3; cf. s. 24 (CNE 29, 462-474). No *dies natalis* de Cipriano, o Doutor da Graça convida os fiéis a deixarem a contemplação dos espetáculos e dos combates dos estádios para contemplarem a luta de Cipriano: cf. s. 313 A, 3-4 (CNE 33, 670-672). Comentando o texto evangélico dos dois cegos que gritam o nome do Senhor, em Mt 20, Agostinho convida os cristãos a gritarem o nome do Senhor mesmo no meio da multidão de pecadores que vai ao circo: cf. s. 88, 16, 17 (CNE 30/2, 68). No *De catechizandis rudibus*, Agostinho defende que os cristãos devem ser avisados de que ninguém ficará impune se seguir as práticas pagãs. O homem não deve colocar a sua confiança nas forças humanas, mas em Deus. O Hiponense acusa os apaixonados pelos combates de se tornarem semelhantes aos demónios: cf. *Cat. rud.* 7, 11 (CC 46, 131-132); *Cat. rud.* 16, 25 (CC 46, 149-150).

²⁹ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 90.

um grande problema pastoral para os bispos das comunidades cristãs, pois as festas pagãs continuavam a existir, a influenciar e a sobrepor-se às festas cristãs³⁰.

A partir dos séculos IV e V assiste-se à decadência progressiva, e a vários níveis, do Império Romano. Por um lado, os grandes latifundiários, que tinham as suas terras em África, viviam em Roma. Os camponeses que viviam nessas grandes extensões de terrenos em África dependiam dos proprietários dos terrenos, que os exploravam para sua subsistência. Esta desigualdade levou a uma acentuada distanciação entre os pobres e os ricos. A situação contribuiu para o fortalecimento do donatismo, como Igreja resistente à opressão de Roma. Por outro lado, no início do século V, com a queda de Roma em 410³¹, surgiram outras mudanças sociais. Os grandes latifundiários e os pobres fugiram de Roma. Os primeiros instalaram-se nas suas propriedades em África; os pobres, por sua vez, chegaram a África sem nada, ficando numa situação de pobreza e de miséria³².

É neste contexto de crise e de tensão social entre ricos e pobres, e perante a pobreza e a miséria da maioria, que se colocam a pregação e a ação de Agostinho. Ele não irá ser apenas um bispo escritor, mas um pregador denunciador da crítica situação social, alguém que age em nome dos pobres e vem em seu auxílio.

1.1.2. Contexto religioso e eclesial

O cristianismo chegou muito cedo à África e difundiu-se com alguma rapidez. A existência de numerosos mártires, a experiência duma forte vivência sinodal e conciliar, a ação e as obras de autores, como Tertuliano, Cipriano e Agostinho, provam o quanto a Igreja em África era dinâmica e próspera nos primeiros séculos.

³⁰ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 84-94.

³¹ Acontecimento marcante para todo a sociedade da época, e que será tema presente nos Sermões de Agostinho, como são exemplo os Sermões 81, 105 e 113 A.

³² Cf. EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y los pobres de su tiempo”, *Augustinus* 232-233 (2014), 50-52.

Propomos agora, um estudo das origens do cristianismo em África, que pode ajudar a compreender o modo como ele surgiu e se impôs na região, apesar das perseguições aos cristãos. Neste quadro, destaca-se a cidade de Cartago e o seu bispo, como primaz de África. Seguiamente, referiremos a forma como a Igreja estava eclesiasticamente organizada com os seus bispos e as suas igrejas. Destacaremos a cidade de Cartago e de Hipona, onde Agostinho pregou a maior parte dos seus Sermões. Como terceiro ponto, realçaremos a religiosidade não cristã, presente em África, sobre a qual muitos bispos tiveram que pregar. Por fim, trataremos de um problema que abalou a Igreja em África entre o século IV e V, a de uma Igreja dividida entre católicos e donatistas.

Foi neste contexto religioso que Agostinho pregou e se confrontou com os problemas eclesiásticos do seu tempo, contribuindo para a unidade da Igreja em África e defendendo a Igreja Católica, perante o cisma donatista. Além desta seita, Agostinho dialogou e defendeu a Igreja africana do paganismo, do judaísmo, do maniqueísmo e dos abeloitas³³.

1.1.2.1. Origem do Cristianismo no Norte de África

A forma como surgiu o cristianismo no Norte de Africa não é consensual entre os investigadores. Existe uma teoria que defende a origem do cristianismo a partir do Oriente³⁴, mais concretamente do Egipto e da Líbia. Uma segunda teoria apresenta o cristianismo

³³ Agostinho cita a frase evangélica que diz que “quem não está comigo é contra mim e quem não acumula comigo dispersa” (Mt 12, 30). Os que prestam culto aos deuses, os pagãos e judeus inimigos de Cristo, os arianos, os fotinianos, os donatistas e os maximianistas estão divididos contra si próprios e não podem tornar o Reino de Cristo dividido contra si. Os hereges são pessoas que se denominam de cristãos, mas vivem como rebanhos perdidos: cf. s. 71, 2, 4 (CNE 30/1, 404).

³⁴ Hamman defende que o cristianismo surgiu em África pela via oriental. Argumenta esta posição, salientando a influência oriental na arquitetura e na decoração das igrejas e na liturgia. Por fim, coloca a possibilidade da primeira língua litúrgica ter sido o grego: cf. HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 25-26.

africano oriundo de Roma. Analisando as duas teorias, talvez se possa verificar que deve ter havido a confluência das duas proveniências³⁵.

No final do século II, já existiam relatos da presença cristã no Norte de África. As narrações dos mártires de África, em grego, datados dessa época e a obra de Tertuliano³⁶, escrita primeiro em grego e só depois em latim, provam-nos a presença e a vitalidade cristã logo nos primeiros séculos. A partir do ano 180, as *Atas dos Mártires Cilitanos* foram escritas em língua africano-latina ao mesmo tempo que surgiam as primeiras versões latinas das cartas paulinas. Depressa surgiram versões da Bíblia traduzida em latim³⁷.

O cristianismo crescia em África ao mesmo tempo que sofria grandes tribulações com as perseguições impulsionadas pelos Imperadores Décio (250-253), Valeriano (253-260) e Diocleciano (295-304) que provocaram numerosos mártires nesta região³⁸.

As *Atas dos mártires*³⁹ Cipriano, Santiago e Mariano, Lúcio e Montano, Maximiliano, Marcelo e Fénix de Thibiuca e Crispina, do século III e início do século IV, são dos melhores textos deste género na literatura latina. Além destes textos, as obras de Tertuliano, com Cipriano e com Agostinho são já resultado e prova da vitalidade da igreja em África⁴⁰.

O Norte de África foi espaço de numerosos Sínodos e Concílios⁴¹, entre os quais os de Cartago. Das referências ao Concílio de Agripino, deduzimos que, no ano 220, existiam pelo

³⁵ Cf. SAXER, Victor, "Africa", 36.

³⁶ Tertuliano marca um antes e um depois do cristianismo africano. Antes de Tertuliano, o cristianismo africano estava fortemente marcado pela sua origem latina numa cultura quase predominantemente grega. Com a sua obra, ele deu ao cristianismo africano um lugar de destaque, para o qual contribuiu a introdução na língua latina do vocabulário litúrgico, teológico e ascético. Num primeiro momento, Tertuliano escreveu em grego, sendo influenciado pelos autores gregos. Mas depois escreve em latim. Este autor marcou uma geração, estando presente em todos os debates do cristianismo da sua época. Tertuliano irá defender uma Igreja desligada da relação com o Estado, sendo simpatizante do montanismo numa primeira fase e integrando esta corrente no ano de 211: cf. DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri, *Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*, Vozes, Petrópolis, 1984, 166-168. Tertuliano foi notável também no campo da retórica, porque, com a sua experiência de retórico, colocou esta ao serviço da verdade, seguindo o modelo clássico de Cícero: cf. FREDOUILLE, Jean-Claude, *Tertulien et la conversion de la culture Antique*, Études Agostiniennes, Paris, 1972.

³⁷ Cf. SAXER, Victor, "Africa", 36.

³⁸ Cf. HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 27.

³⁹ Segundo Hamman, já existiam mártires africanos desde o ano 180: cf. HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 26.

⁴⁰ Cf. SAXER, Victor, "Africa", 36.

⁴¹ A Igreja, desde muito cedo (século II), já se reunia em assembleias sinodais para discutir assuntos importantes (exemplos: as crises montanista, ariana, donatista). Os Sínodos eram sinal de uma unidade entre as Igrejas através dos seus bispos. Segundo a História Eclesiástica de Eusébio, era pedido pela Igreja Antiga aos Sínodos

menos 70 bispos na região. Mas, no auge do cristianismo africano, chegaram a existir mais de 600 bispos⁴². As sedes episcopais estavam desiguais de forma desigual pelas várias províncias, com maior número de bispos na zona oriental⁴³. A dinâmica conciliar/sinodal da Igreja africana e os seus mártires são provas da grande vitalidade dessa Igreja.

Outra forma de unidade visível foram os Sínodos, que voltaram a ser realizados de forma regular a partir do ano 391⁴⁴. Neste contexto, as Igrejas africanas conseguiram manter-se unidas devido à sua comunhão com Roma e com as outras Igrejas ultramarinas.

Cartago foi uma cidade muito importante neste contexto de centralização eclesial no Norte de África e como local de confluência e de reunião das Igrejas em Sínodos e Concílios. No século II, em Cartago já existia uma comunidade florescente de cristãos com uma organização hierárquica e uma liturgia estruturada, de influência oriental. O cristianismo continuou a expandir-se, difundindo-se nas tribos bárbaras⁴⁵.

Neste contexto, a cidade de Cartago teve, entre os anos de 249 e 258, como bispo Cipriano, muito venerado por Agostinho e pela Igreja africana,⁴⁶ que presidiu, pelo menos, a

as tarefas da conservação da fé com a exclusão do erro e a manutenção da disciplina: cf. LAMELAS, Isidro Pereira, “A experiência sinodal na Igreja pré-nicena: o caso de África sob o episcopado de S. Cipriano”, *Didaskalia* 45, 1 (2015), 33.

⁴² Van der Meer acentua a forte rivalidade entre a Igreja Donatista e a Igreja Católica no que concerne ao número de bispos. No ano 400, a Igreja africana tinha entre 500 a 700 bispos. As Igrejas católicas mantinham-se unidas com os Sínodos, que voltaram a celebrar-se regularmente em África a partir de 391, e com o vínculo a Roma e às outras Igrejas transmarinas: cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 34-35. Olhando para os participantes e os ausentes da Conferência de Cartago de 411, comprovamos este número elevado de bispos: cf. DECRET, François, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine: controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Études Agostiniennes, Paris, 1970, 16.

⁴³ Cf. SAXER, Victor, “Africa”, 36.

⁴⁴ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 34.

⁴⁵ Cf. HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 26.

⁴⁶ Este mártir da Igreja de Cartago era venerado no Norte de África já no tempo de Agostinho, como este bem o atesta nos seus Sermões. Cipriano tornou-se conhecido através das suas pregações, dos seus escritos e da fama do seu martírio: cf. s. 310, 4 (CNE 33, 634); s. 313 C (CNE 33, 682-686). O Hiponense proferiu vários Sermões no dia 14 de setembro, *dies natalis* de Cipriano, nos quais olha para este mártir como exemplo e guia, causa de alegria para a Igreja: cf. s. 309, 1 (CNE 33, 626). Cipriano lutou pela verdade, superando os erros com sabedoria e o terror com paciência. Agostinho exorta os seus fiéis a imitarem as virtudes de Cipriano, pois esta é a melhor forma de celebrar o martírio deste pastor: cf. s. 311, 1 (CNE 33, 636). Partindo do exemplo de Cipriano, Agostinho convida os cristãos a desprezarem as coisas do mundo, ensinando que há proveito quando se ama algumas coisas – coisas do alto - e não há proveito quando se ama outras coisas – coisas da terra: cf. s. 311, 3-4 (CNE 33, 638). Cipriano era “manso”, “humilde”, “vaso de honra”, “odor de Cristo”, “instrumento para a edificação da Igreja”: cf. s. 312,1-4 (CNE 33, 652-656). Agostinho acentua a ação de Deus em Cipriano pela graça: cf. s. 312 (CNE 33, 652-658); armando espiritualmente Cipriano para agir em nome do mesmo Deus: cf. s. 313 (CNE 33, 660-664).

sete Concílios durante este período⁴⁷. No exercício do seu múnus, defendeu que o bispo deve agir na Igreja local em sintonia com o seu clero e o seu povo. Quando os assuntos são de suma importância para um conjunto de Igrejas locais, os bispos devem reunir-se, porque a sinodalidade é o melhor meio para a Igreja seguir um caminho comum, e porque nenhum bispo tem mais jurisdição do que o outro, porque cada bispo é representante de Cristo. Logo, devem reunir-se e decidir juntos, porque uma decisão conjunta é mais forte do que uma decisão proveniente de um só bispo. Participavam, porém, nos Sínodos elementos de todo o corpo eclesial: bispos, presbíteros, diáconos e fiéis, o que demonstra o carácter de *communio* presente na Igreja Antiga⁴⁸. “Os Concílios são assim (...) uma expressão institucionalizada da consciência de Igreja-comunhão que se exprime localmente, mas que não é só local ou particular, mas é de Cristo e, por isso, ecuménica”⁴⁹.

Cartago foi a primeira diocese constituída administrativamente depois da reforma de Diocleciano no fim do século III. Aurélio, bispo de Cartago, foi o bispo primaz de África e convocou numerosos Concílios regionais, presidindo-os com autoridade e clareza doutrinal. Além disso, depois do Papa e do Imperador, o bispo primaz desempenhou um papel importante fora do mundo africano cristão em nome da África cristã. Agostinho e Aurélio colaboraram na orientação da Igreja de forma complementar, como podemos ver na Conferência de Cartago de 411, onde Aurélio ficou responsável pela organização e pela presidência, enquanto Agostinho teve um papel importante no debate em prol da defesa da Igreja, defendendo-a dos ataques dos hereges⁵⁰.

O primeiro bispo conhecido de *Hippo Regius* foi Teógenes, que participou no Concílio de Cartago em 256. Existe a possibilidade de este bispo ser o mártir Teógenes, referido por

⁴⁷ Os Concílios realizaram-se em 251, em 252, em 253, em 254, em 255, e dois em 256. Os primeiros quatro trataram da questão dos *lapsi* e os restantes trataram do batismo dos hereges: cf. MUNIER, Charles, “Cartago”. In DPAC, 370; cf. LAMELAS, Isidro Pereira, “A experiência sinodal na Igreja pré-nicena”, 72-73.

⁴⁸ Cf. LAMELAS, Isidro Pereira, “A experiência sinodal na Igreja pré-nicena”, 60-77.

⁴⁹ LAMELAS, Isidro Pereira, “A experiência sinodal na Igreja pré-nicena”, 84.

⁵⁰ Cf. DUVAL, Yvette, “L’Afrique: Aurélius et Augustin”. In MAYEUR, Jean-Marie (dir.), *Histoire du Christianisme: naissance d’une chrétienté (250-430)*, Desclée, (?), 1995, 803-804.

Agostinho nos seus Sermões⁵¹, tendo sido martirizado no ano 259. Existem também referências de alguns Concílios realizados em Hipona, nomeadamente o de 393, onde Agostinho, ainda sacerdote, pronunciou o discurso de abertura⁵².

Olhando para este rápido crescimento da Igreja em África, resta-nos colocar uma questão: o que levou o povo desta região a deixar-se converter pelo Evangelho? Com a ajuda de Hamman, compreendemos que a adesão ao cristianismo e o seu desenvolvimento não se justificam apenas como resposta e protesto à administração romana e ao seu poder, que dominava e era injusto, mas devem-se a outros motivos. Hamman salienta alguns aspetos que nos ajudam a compreender a rápida difusão do cristianismo. O Evangelho cativou os pequenos e oprimidos pela sua mensagem de igualdade e fraternidade universal. A “necessidade do mistério e da transcendência, o medo perante a majestade do divino, a doutrina da salvação e da graça”⁵³ foram aspetos relevantes neste crescimento e difusão do Evangelho. Esta dimensão evangélica que toca o crente e o transforma, está presente em Agostinho, o convertido, que se deixou tocar pelo apelo de São Paulo à pureza⁵⁴.

1.1.2.2 Caraterização da Igreja

No fim do século III, os bispos da região africana reconheceram a autoridade do bispo de Cartago, que se torna o metropolitano africano. Este assume as tarefas de convocar e presidir aos Concílios, de promulgar as decisões dos mesmos, de confirmar a eleição dos bispos, de fixar a data da Páscoa e de guardar as atas dos Concílios⁵⁵.

⁵¹ Cf. s. 273, 7 (CNE 33, 8).

⁵² Cf. SAXER, Victor; MUNIER, Charles, “Hipona”. In DPAC, 1045-1046.

⁵³ HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 29.

⁵⁴ Cf. HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 29.

⁵⁵ Cf. FLICHE, Agustín; MARTIN, Víctor, *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días: III La Iglesia del Imperio*, Edicep, Valencia, 1977, 490-491; CRESPIAN, Rémi, *Ministère et sainteté: Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1965, 17.

Contemporâneo de Agostinho, Aurélio presidiu á Igreja de Cartago entre 292 e 429 ou 430, enquanto Agostinho foi bispo de Hipona desde o ano de 395 até 430. Estes dois bispos foram colaboradores diretos na estruturação da Igreja e do clero africano⁵⁶, na luta contra os donatistas, na garantia da influência da Igreja africana no mundo cristão⁵⁷.

Em 397, depois do Concílio de Hipona de 393, o Concílio de Cartago redigiu um conjunto de regras que se tornaram a base da legislação canónica para a Igreja em África. Estas estabeleceram as relações entre o primaz de Cartago e as províncias eclesiásticas, as regras das ordenações dos bispos e para criação de novos bispos, bem como a fixação da data da Páscoa. Ainda, e com o apoio de Agostinho, Aurélio proibiu os banquetes e as bebedeiras nos túmulos dos mártires⁵⁸ e lutou contra os falsos mártires e as falsas *memoriae*. Quanto à Eucaristia, regulamentou as leituras e as orações a serem usadas⁵⁹.

A cada bispo estava confiado um território, ou seja, uma cidade, o seu povo e os seus campos. Acima da cidade, onde o bispo tinha a sua sede, estava a Província eclesiástica, à qual o bispo de cada cidade deveria estar unido e em solidariedade com os demais bispos, estando todos dependentes da autoridade e jurisdição do bispo metropolitano, que presidia à Província eclesiástica. Quanto à relação entre clero e leigos, existe uma submissão destes últimos aos primeiros⁶⁰.

As grandes cidades eram constituídas por várias igrejas, sendo uma delas a igreja Maior, ou seja, a igreja episcopal, que acolhia o clero e o bispo. À volta de Cartago existia um conjunto de basílicas dedicadas aos mártires, nas quais Agostinho chegou a pregar. Noutras cidades foram erigidas basílicas sobre necrópoles, às portas das cidades⁶¹. Muitas destas

⁵⁶ Nesta estruturação, foi importante o papel dos Concílios, através dos quais surgiram orientações para a Igreja e para o clero. É de notar a presença marcante de Agostinho nestes Concílios: cf. SAXER, Victor; MUNIER, Charles, "Hipona", 1045-1046.

⁵⁷ Cf. DUVAL, Yvette, "L'Afrique: Aurélius et Augustin", 799.

⁵⁸ No *Sermão* 86, Agostinho faz referência aos cálices de vinho derramados sobre os túmulos: cf. s. 86, 6, 6 (CNE 30/2, 14).

⁵⁹ Cf. DUVAL, Yvette, "L'Afrique: Aurélius et Augustin", 807-808.

⁶⁰ Cf. FLICHE, Agustín; MARTIN, Víctor, *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días*, 477-478.

⁶¹ Em Tipassa e na Mauritânia Cesariana encontram-se exemplos destas basílicas: cf. DUVAL, Yvette, "L'Afrique: Aurélius et Augustin", 808.

igrejas eram locais de peregrinação, à volta das quais se construíram vários anexos para acolher os peregrinos⁶².

Com as escavações arqueológicas descobriu-se que nas aldeias e nas zonas rurais existia um bom número de pequenas igrejas, que se distinguiam do restante conjunto arqueológico, ou pela existência da abside ou pelos vestígios de um pequeno altar, à frente da abside, com uma cavidade onde se guardavam as relíquias. Também nelas se encontraram sepulturas e, numa ou noutra, um batistério⁶³.

Já no início do seu múnus episcopal em Hipona, Agostinho decidiu reunir em cenóbio o clero: presbíteros, diáconos e subdiáconos. Inicia assim um novo modelo de vida cristã, em que se conjuga a disciplina monacal⁶⁴ com a prática pastoral. Este modelo de “vida comum”, do bispo com o seu presbitério, permitiu resolver alguns problemas relacionados com a vivência dos conselhos evangélicos dos clérigos. A vida em comum possibilitava um maior crescimento da vida cristã e ministerial e uma formação do clero de melhor qualidade. Com este objetivo, Agostinho convidou o clero a deixar tudo e a integrar a sua comunidade numa vida de perfeita pobreza e continência⁶⁵.

1.1.2.3. Influências religiosas não cristãs

A maioria da população era cristã. Todavia, a influência do paganismo ainda permanecia. A minoria pagã⁶⁶ opunha-se à presença cristã e, por vezes, de forma

⁶² Cf. DUVAL, Yvette, “L’Afrique: Aurélius et Augustin”, 808.

⁶³ Cf. DUVAL, Yvette, “L’Afrique: Aurélius et Augustin”, 1995, 808.

⁶⁴ Agostinho teve contacto com a *Vida de Santo Antão* e deixou-se impressionar pelo estilo de vida do pai do monaquismo. Em consequência desse contacto, desejou viver o estilo de vida monacal. Como bispo e com esta influência, fundou uma comunidade clerical à sua volta em Hipona: cf. PALANQUE, J. R.; BARDY, G.; LABRIOLLE, P. de, *Storia della Chiesa dalle origini fino ai giorni nostri: Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, Editrice S.A.I.E., Torino, 161, 440-442.

⁶⁵ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 266-268.

⁶⁶ Nos anos 391 e 392 foram proibidos os sacrifícios públicos e privados em todo o Império. Nos anos de 399, 407, 408 e 415, Honório promulgou éditos direcionados para África que proibiam o culto pagão. Estes éditos

conflituosa⁶⁷. Na escola, nos programas curriculares continuavam a vigorar o ensinamento e conteúdos da pedagogia pagã.

A superstição continuava presente na vida dos cristãos, que, perante as suas dúvidas ou medos, recorriam aos deuses pagãos⁶⁸. Na vida de muitos cristãos, existia o equívoco de pensar que o cristianismo não tratava do temporal e, por isso, os cristãos procuravam uma boa relação com os deuses⁶⁹.

Além do paganismo, temos a presença marcante do judaísmo no Norte de África, inclusive em Hipona e Cartago. Agostinho pregava por vezes de forma terna, outras vezes de forma agressiva contra os judeus, pois, apesar de disporem do Antigo Testamento, não eram capazes de o entender, acreditando em Jesus. Por fim, criticava-os por não quererem deixar os pagãos percorrerem o caminho mais curto para o banquete final⁷⁰.

Em Hipona era também presente o maniqueísmo⁷¹, uma comunidade trazida por Fortunato e que foi refutada por Agostinho. Para além desta perversa seita, existiam os abeloítas⁷² (ou abelianos), contra quem se opôs o bispo de Hipona⁷³.

contribuíram para a diminuição do paganismo em África: cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 71.

⁶⁷ Exemplo disso foi o que aconteceu em 408, em Calama, onde Possídio era bispo, através de um motim organizado pelos pagãos contra os cristãos, mais concretamente, contra os clérigos e o bispo: cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 75. Numa Carta, Agostinho expõe a sua insatisfação quanto ao motim de 408 e acusa os pagãos de incumprimento da lei imperial, que proibía o culto pagão. Nesta carta, Agostinho relata o episódio em que os cristãos foram violentamente agredidos: cf. *ep.* 91 (CC 31 A, 154-159).

⁶⁸ Os cristãos tinham as suas dúvidas, entre outras, quanto à ressurreição e à eternidade, nunca vista por alguém. Daí que não tivessem abandonado definitivamente certas práticas pagãs: cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 95-100.

⁶⁹ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 95.

⁷⁰ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 120-122.

⁷¹ Agostinho iniciou a polémica maniqueia com os textos *De moribus Ecclesiae catholicae* e *De moribus Manichaeorum*: cf. DECRET, François, *L'Afrique Maniquéenne (IV-V siècles): Étude historique et doctrinale*, tome 1, Études Augustiniennes, Paris, 1978, 19. Contudo, para refutar esta seita, Agostinho escreveu mais obras, como poderemos ver no importante trabalho de François Decret: cf. DECRET, François, *L'Afrique Maniquéenne (IV-V siècles)*. Agostinho dialogou com o maniqueísmo com o intuito de defender a Igreja católica. Chegou inclusive a dialogar com os maniqueus Félix, Fortunato e Fausto, com alguns escritos: cf. DECRET, François, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine*, 1970.

⁷² Este grupo venerava a virgindade de Abel e aumentava a sua seita por meio da adoção de crianças, o que era fácil devido ao elevado número de famílias numerosas e pobres: cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 172.

⁷³ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 170-172.

1.1.2.4. O drama de uma Igreja dividida

Depois de termos referido a situação religiosa dos cartaginenses e hiponenses, vamos agora centrar-nos na tensão existente entre a Igreja Católica e a Igreja Donatista, no Norte de África.

Agostinho foi um fervoroso defensor da unidade da Igreja. Já verificámos como, de forma persuasiva, ele procurou caminhos de unidade através dos seus escritos, discursos e Sermões. E defendeu e protegeu Igreja perante os ataques e acusações dos pagãos e dos donatistas à Igreja católica⁷⁴

Esta cisão entra na Igreja Católica em Cartago por volta do ano de 313. O nascimento do Donatismo está relacionado com os que apostataram no tempo da perseguição de Diocleciano, em 304⁷⁵.

No século IV, após o Édito de Milão em 313, a Igreja cresce rapidamente, uma vez que se estabeleceu a liberdade de culto para os cristãos⁷⁶. Passa ela de uma Igreja perseguida a uma Igreja de multidões. No Norte de África, existiam comunidades cristãs que defendiam maior rigor e disciplina na vivência cristã. Tais características eram importantes, por serem a

⁷⁴ Klaus Rosen apresenta um capítulo com o título “O combativo defensor da unidade da Igreja”, na sua obra *Agostino-Genio e santo*, onde mostra a forma como Agostinho atuava perante os problemas que colocavam em causa a unidade da Igreja. Em defesa desta, Agostinho chegou a recorrer com indignação e persistência à autoridade civil: cf. ROSEN, Klaus, *Agostino-Genio e Santo: una biografía storica*, Queriniana, Brescia, 2016, Books, 2015, 179-212.

⁷⁵ Em 311, o arcebispo Ceciliano foi eleito bispo de Cartago. Surgiu, porém, uma grande oposição a esse bispo, que se acentuou ao difundir-se a notícia de que o bispo consagrante, Félix de Aptunga, apostatara no tempo das perseguições. Como entendiam que, para a validade do sacramento, o administrador do mesmo tinha de ser digno, consideraram a consagração episcopal de Ceciliano inválida. Setenta bispos da Numídia reuniram-se e depuseram Ceciliano, elegendo como bispo Majorino. Após a morte deste, sucede-lhe Donato, que dará o nome ao movimento donatista. Este movimento por ter surgido em Cartago, cidade central em África, facilmente se espalhou por todo o Norte de África: cf. BIHLMEYER, Karl, TUECHLE, Hermann, *História da Igreja: Antiguidade cristã*, São Paulo, Edições Paulinas, 1964, 269-270.

⁷⁶ A paz Constantiniana foi uma das maiores revoluções da História da Igreja. Permitiu a passagem de uma Igreja perseguida a uma Igreja que obterá privilégios, o maior dos quais será o de se tornar religião oficial do Império: cf. FLICHE, Agustín; MARTIN, Víctor, *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días*, 15. O Édito de Milão e a ação do Imperador Constantino trouxeram inúmeras regalias para a Igreja, tais como: imunidade para os eclesiásticos de encargos municipais, a capacidade de herdar, o bispo com jurisdição judicial, o domingo elevado a dia festivo no Império, numerosas contribuições em dinheiro para a Igreja, os cristãos exercerem cargos elevados, e outros: cf. BIHLMEYER, Karl, TUECHLE, Hermann, *História da Igreja: Antiguidade cristã*, 210-213.

herança dos tempos dos mártires e da valorização carismática da Igreja⁷⁷. Os donatistas consideravam inválidos os sacramentos recebidos pelos ministros que tinham apostatado no tempo das perseguições, e acusavam a Igreja Católica de laxismo após a paz constantiniana, declarando-se como a verdadeira Igreja, sem mancha, pura, e na qual os bispos e presbíteros possuíam o Espírito Santo⁷⁸.

Quando Agostinho chegou a Hipona, os cristãos eram na sua maioria donatistas. A relação era tensa, porque as duas Igrejas não se relacionavam, chegando ao ponto de o bispo donatista, Faustino, proibir os donatistas de cozerem pão para os católicos. Os donatistas proibiam os católicos de irem às suas basílicas, mas os católicos não proibiam os donatistas de irem às suas. É de referir que havia casais mistos, com cada membro do casal a ir à sua igreja⁷⁹.

Segundo o testemunho de Possídio, Agostinho pregou com entusiasmo, fervor e autoridade contra os donatistas⁸⁰, tanto em Hipona como nas regiões vizinhas. Os donatistas, de modo especial em Hipona, recolhiam as afirmações de Agostinho e levavam-nas aos seus bispos. Passado algum tempo, os bispos donatistas respondiam e, por fim, Agostinho analisava as afirmações donatistas e depois respondia, sempre na tentativa de persuadir os donatistas, chamando-os para a Verdade⁸¹. Possídio apresentava o seu mestre como alguém que analisava a argumentação adversária com paciência e suavidade, com temor e tremor. Contudo, perante as respostas cuidadas e persuasivas de Agostinho, os donatistas acabavam por divulgar de forma privada que Agostinho era um persuasor e sedutor, devendo ser morto.

⁷⁷ Cf. KUNG, Hans, *Os grandes pensadores do Cristianismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1999, 78.

⁷⁸ Cf. KUNG, Hans, *Os grandes pensadores do Cristianismo*, 78.

⁷⁹ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 153.

⁸⁰ Agostinho acusa os donatistas de escutarem o demônio, em vez de ouvirem o que diz Cristo. O diabo que tentou Judas é o mesmo que tenta os donatistas e os hereges, atentando contra a unidade da Igreja. Por esse motivo, os donatistas nem cristãos eram. Os donatistas tornaram amargos os louvores a Deus e juntaram-se para cometer crimes. O Hiponense, dirigindo-se aos donatistas, chama-os insanos e raivosos: cf. s. 313/ E (CNE 33, 696-714).

⁸¹ A partir de 403, o debate começou a realizar-se de forma mais elegante, com a mediação de um moderador civil; mais concretamente, através da administração municipal. Nesse espaço e de forma genérica, comparecia o bispo católico, que escrevia o convite ao cismático, com os seus argumentos. O bispo cismático lia então o que o bispo católico escrevera e respondia-lhe. Era um processo que impedia o encontro pessoal entre os dois bispos: cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 13; 133-134.

Ademais, os donatistas, temendo perder em debates públicos perante a retórica de Agostinho, faltavam às convocatórias para tais debates.⁸².

Em 392, o Imperador Teodósio publicou um édito geral contra todos os hereges. Proibia e impunha a pena de 10 onças de ouro às ordenações clandestinas e aos que usassem ilicitamente o título de clérigo. Proibia também o direito de herdar e de legar bens. Foram leis que ajudaram os católicos a reagir e a recorrer à lei civil no combate contra os donatistas. O próprio Agostinho aproveitar-se-á da lei, usando-a como instrumento para lidar com os donatistas, pedindo, por exemplo, a aplicação da lei de 392 contra os hereges. Para o Hiponense, não era necessário a violência para lutar contra os donatistas; bastava utilizar e fazer cumprir as leis que existiam⁸³.

A 12 de fevereiro de 405, o imperador Honório emanou, para todo o Império, um édito contra o maniqueísmo e o donatismo. O documento era acompanhado de um decreto para o Prefeito da pretoria da Itália e de África. Este decreto especificava que a erradicação dos inimigos da fé católica era um objetivo claro do édito. O Imperador queria que em todo o Império se professasse o credo do Concílio de Niceia, e defendia que a única e verdadeira fé era a católica⁸⁴.

A Conferência de Cartago de 411⁸⁵, aclarou a situação, e a seita donatista começou a dissolver-se. Agostinho dissertou com o intuito de convencer os donatistas a se rebatizarem na Igreja católica. A atitude do Hiponense era sempre no sentido da busca da unidade e de evitar mais contendas⁸⁶.

Agostinho sabia, pela própria experiência, que qualquer pessoa poderia demorar a descobrir a verdade; daí que, perante os donatistas, fosse firme e cortês. “Agostinho queria persuasão e não a violência”⁸⁷. Depois do ano 411, só perante as más ações dos dirigentes do

⁸² Cf. *Vit. Aug.* 9 (PL 32, 41-42).

⁸³ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 131; 134-135.

⁸⁴ Cf. ROSEN, Klaus, *Agostino-Genio e Santo*, 193-194.

⁸⁵ Cf. SC 194.

⁸⁶ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 137.

⁸⁷ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 143.

donatismo, é que o Doutor da Graça pregou com palavras inflamadas, com o intuito de defender a lei⁸⁸.

Agostinho usou o seu poder retórico no processo de conversão dos donatistas, com a formulação de uma teologia sacramental e eclesial⁸⁹ que rebatia e desmoronava as teorias donatistas. Quando Agostinho iniciou a pregar em 391 como presbítero, começou a reunir e a atrair gente do lado católico e do lado donatista. Um exemplo da paciência e da eficácia da sua palavra está nos debates que teve com Maximiano⁹⁰, bispo de Siniti (pertencia à diocese de Hipona), conseguindo convertê-lo ao catolicismo ao fim de 15 anos⁹¹.

Em 405⁹², na reunificação forçada das duas “partes”, os bens e a catedral donatistas passaram para os católicos, e Agostinho colocou nas paredes da catedral, anteriormente propriedade donatista, os documentos eclesiásticos e civis que comprovavam a liceidade dessa transferência dos bens⁹³.

Em resposta ao édito imperial de 405, os donatistas organizaram uma delegação, em 406, com o intuito de defenderem a sua posição junto da corte residente em Ravena. A delegação, encabeçada pelo bispo Primiano, foi recebida pelo Prefeito da pretoria para a Itália e para África⁹⁴.

A reunificação não trouxe a paz e a unidade em todo o lado. Quando o bispo Maximiano se converteu ao catolicismo, os donatistas foram à sua aldeia e ameaçaram queimar-lhe a casa. Os convertidos eram ameaçados de morte pelos donatistas. Em Hipona, verificaram-se situações de maus tratos e assassinatos de sacerdotes pelos donatistas. Em 411,

⁸⁸ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 143.

⁸⁹ Serge Lancel apresenta esta conceção de um desenvolvimento da eclesiologia e da sacramentologia de Agostinho, nomeadamente do Batismo, no confronto com o donatismo. Em relação a essa Igreja, segue a linha de Cipriano, que já afirmara que *extra ecclesia nulla salus*: cf. LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, 398-399.

⁹⁰ Bispo donatista que se converteu entre 406 e 407, depois do édito de 405 e após ter acompanhado o bispo Primiano à corte de Ravena em 406: cf. LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, 413.

⁹¹ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 154.

⁹² Nesse ano surgiu um édito que obrigava a integração dos donatistas no catolicismo e a transferência dos bens da Igreja donatista para a Igreja católica. Esse édito criou algumas controvérsias, porque os donatistas radicais revoltaram-se com violência, inclusive incendiando algumas Igrejas: cf. BARDY, Gustave, *Saint Augustin: l'homme et L'oeuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, 339.

⁹³ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 167.

⁹⁴ Cf. LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, 411.

os grandes proprietários de Hipona fecharam as suas capelas temendo a lei. Macróbio, donatista, marchou de aldeia em aldeia para refundar e celebrar o culto nas suas igrejas. Perante isto, Agostinho continuou a animar os seus fiéis para não desistirem⁹⁵.

Em 411, Agostinho começou a reformar as suas igrejas rurais e corrige os católicos, no sentido de acolherem bem os convertidos, depois de ter sido informado que, perante uns donatistas rebatizados, que tinham confessado a sua culpa em público, terem sido recebidos na Igreja com gritos⁹⁶.

Agostinho lutou contra a divisão da Igreja e enfrentou a *Pars Donati* na Conferência de Cartago de 411⁹⁷, onde o donatismo foi definitivamente derrotado⁹⁸, após o debate que houve entre os católicos e os donatistas. Agostinho torna-se assim “Pai do Corpo Místico”⁹⁹.

Importa referir que, com os diversos confrontos com o donatismo¹⁰⁰, o Hiponense foi desenvolvendo a sua doutrina eclesiológica e sacramental. Neste sentido, retoma a célebre afirmação de Cipriano, que afirma que *extra ecclesia nulla salus*, defendendo que os donatistas estavam fora da verdadeira Igreja e que necessitavam de se converterem à Igreja católica¹⁰¹.

⁹⁵ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 165-167.

⁹⁶ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 169-170.

⁹⁷ Após a Conferência de Cartago, os donatistas não aceitaram as decisões tomadas na mesma e começaram a difamar os católicos. Em resposta a essa atitude dos donatistas, Agostinho, juntamente com outros bispos católicos, escreveu uma carta aos mesmos em defesa da Igreja Católica: cf. *ep.* 141 (CNE 22, 308-322).

⁹⁸ Na Conferência de 411, em que Agostinho participou, os donatistas foram condenados. A seita foi extinta nesse ano de 411, com um importante contributo de Agostinho. Neste processo, foi importante o papel do Estado, que impôs o cumprimento da lei: cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 137; 151. Esta etapa foi deveras importante para o fim de uma das divisões no seio da Igreja Católica, que não se deu nesse ano de 411, demorando alguns anos a sarar a ferida: cf. DECRET, François, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine*, 102-103.

⁹⁹ Cf. CAPANAGA, Victorino, "Introducción general". InCAPANAGA, Victorino, "Obras de San Agustín", Madrid, BAC, 1969, 170-172.

¹⁰⁰ No Sermão 88, o Hiponense denuncia os erros dos donatistas, acusando-os de se afastarem da Igreja por se considerarem bons. Agostinho relembra que os profetas denunciavam os males do povo, mas não o abandonava. O sentido de afastar-se do pecado deve ser entendido de forma espiritual e não carnal, ou seja, denunciar e afastar-se do pecado sem se afastar dos pecadores. O homem bom deve corrigir e advertir, e assim não estará em contacto com o pecado. Para os donatistas, o afastar-se do pecado era formar um grupo sectário de “espirituais”. A unidade e caridade para Agostinho são fundamentais, e quem atua violando este princípio básico torna-se vazio espiritualmente, mesmo se parecer que faz coisas grandiosas: cf. *s.* 88, 18, 21-23 (CNE 30/ 2, 72-78). Quando Agostinho se refere à Conferência de Cartago, relata o episódio em que os donatistas se recusaram sentar-se com os católicos, porque tinham medo que o pecado se transmitisse com o contacto físico. Corrige ele os donatistas, dizendo que é errado dizer que o homem perdoa os pecados de outro, porque o único que age no homem é o Espírito Santo, e que só Cristo é o médico que pode curar: cf. *s.* 99, 8 (CNE 30/2, 222).

¹⁰¹ Cf. LANCELOT, Serge, *Saint Augustin*, 398-399.

A crise donatista trouxe repercussões para a compreensão institucional e hierárquica da Igreja. Para o Hiponense, a ideia de unidade era fundamental. A verdadeira Igreja não era uma Igreja fechada em si, mas a Igreja que estivesse em comunhão com Roma, com Jerusalém e com as outras grandes comunidades. Defende também a Igreja como Mãe dos crentes, e sabe que a Igreja santa, única e católica não alcançará a perfeição na terra, mas só será perfeita na vida eterna. Nos sacramentos, o Doutor da Graça distingue, neste confronto com os donatistas, entre validade e eficácia. Assim senso, os sacramentos conferidos pela Igreja Donatistas eram válidos, mas não possuíam a eficácia sacramental, ou seja, não traziam em si a graça sacramental que atua no crente¹⁰².

¹⁰² Cf. KUNG, Hans, *Os grandes pensadores do Cristianismo*, 78-79; 81.

1.2. A missão do bispo no século IV

Neste segundo ponto, vamos debruçar-nos sobre a função e o lugar do bispo no tempo de Agostinho. As fontes que utilizaremos são os seus Sermões, tendo presente que a pregação era uma das ocupações principais do bispo.

Com a paz constantiniana, o bispo assumiu um papel muito relevante na sociedade. Começou mesmo a assumir responsabilidades do foro civil, chegando a desempenhar a função de juiz de casos antes julgados pelos tribunais civis.

Convém, porém, não esquecer que, acima desta função de cariz civil, o bispo tinha os deveres do serviço religioso. Era o administrador dos sacramentos e o pregador. Apesar de os presbíteros começarem, nessa altura, a assumir a função da pregação, o bispo era o principal pregador, sendo central a pregação no ministério episcopal.

1.2.1. Mediador civil

O cristianismo, através dos valores do Evangelho, impulsionou uma mudança na sociedade. O édito de Milão será, porém, a marca de uma viragem, com a Igreja a assumir novos papéis na sociedade. A nível social, é de realçar a função de juiz, que o bispo assume em causas sociais e religiosas. Paralelamente, a Igreja assume, e com crescente preponderância, o cuidado e defesa dos pobres. Contudo, a atividade principal continuará a ser a pregação.

1.2.1.1. Influência cristã na mudança da sociedade

O cristianismo veio dar um novo sentido¹⁰³ às virtudes do discernimento, da justiça, da temperança e da força. Estas ganharam um sentido mais profundo, ao serem reanimadas pelo amor de Deus e do próximo. Agora, tudo é discernido à luz da fé; a justiça é vista como capacidade para respeitar os direitos do outro; a temperança como virtude associada à caridade e a força como meio para suportar o sofrimento¹⁰⁴.

O pensamento de Agostinho confirma esta marca cristã na mudança de tonalidade dos valores na sociedade. O Hiponense, sob a influência cicerónica, platónica e neoplatónica, define as virtudes cardiais como as quatro formas de amor, que têm a Deus como objeto último. A temperança é um amor que nos mantém íntegros para Deus; a fortaleza é o amor que sofre tudo sem pena e com vista a Deus; a justiça é o amor que serve apenas a Deus; e a prudência é o amor que sabe distinguir o que nos orienta para Deus e o que nos separa de Deus¹⁰⁵.

Um outro conceito fundamental em Agostinho, e que nos ajuda a compreender o novo modelo de sociedade que o cristianismo faz desabrochar, é o de *civitas*¹⁰⁶. É um conceito extremamente conexo com o termo de *societas*. Na *Cidade de Deus*, estes dois conceitos surgem praticamente como sinónimos, sendo a *societas* como que uma especificação da *civitas*. Agostinho contrapõe a cidade terrena à cidade celeste, a sociedade terrena à sociedade celeste. Para compreender a sociedade, é fundamental a paz, elemento procurado por todos os

¹⁰³ Fernando Rivas Rebaque defende que o cristianismo foi capaz de gerar uma cultura que retomou modelos clássicos, mas com outros conteúdos e outro espírito. Os mais ilustres pensadores cristãos, desta época, contribuíram para a evangelização da cultura. O cristianismo, com o seu novo sentido, que se manifesta em valores, em rituais e em crenças, foi fator de unidade dos povos à volta do mar mediterrâneo. Com a paz constantiniana, o cristianismo começou a exercer uma grande influência sobre a sociedade. Não conseguia mudar as instituições e as estruturas sociais, mas influenciou fortemente os costumes através de novas leis e do testemunho pessoal e comunitário dos cristãos e das suas instituições: cf. REBAQUE, Fernando Rivas, *Defensor pauperum*, 49*-51*.

¹⁰⁴ Cf. DANIEL-ROPS, *História da Igreja de Cristo: A Igreja dos Apóstolos e dos mártires*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1960, 664.

¹⁰⁵ SANTIBAÑEZ GUERRERO, Daniel, “El pensamiento político de San Agustín: comentarios generales en torno a los bases filosóficas del concepto *Civitas Dei*”, *Revista Electrónica Historias del Orbis* 6 (2011) 26.

¹⁰⁶ Este termo aparece 525 vezes na *De Civitate Dei*.

homens, porque é a garantia de felicidade. O Homem já encontra a paz na sociedade terrena, só que esta é ainda efémera enquanto que, na sociedade celeste, ela será plena. A paz, a justiça e a concórdia são elementos que o *vinculum societatis* procura alcançar através da sua organização humana¹⁰⁷.

O que distingue de forma generalizada os dois conceitos de *civitas* e de *societas* é o carácter jurídico que a *civitas* comporta¹⁰⁸. O homem é, por natureza, social, e tende a reagrupar-se em *societas*, que passa a ser *civitas*, quando o vínculo social faz a *societas* tornar-se um corpo politicamente organizado e com as suas leis. Devido à natureza social do homem, Agostinho confirma que a primeira obrigação do homem é trabalhar em favor da sociedade¹⁰⁹. Quanto às leis da *civitas*, estas são criadas pelos homens na *civitas* terrena, enquanto que na *civitas* celeste, a lei é a vontade de Deus¹¹⁰.

Com as conversões em massa, depois do “Édito de Milão” de 313, diminuiu a exigência da vida moral e religiosa dos cristãos, que caíram num relaxamento da vida religiosa e moral. Contudo, mesmo com as falhas sentidas, manteve-se a superioridade religiosa e moral da cultura cristã em relação ao paganismo. Desta forma, foi importante o contributo de pastores bispos como Atanásio, João Crisóstomo, Ambrósio e Agostinho, que revelaram “uma elevação de mente incomparável e uma nobreza de alma, que exercia a mais intensa força de atração”¹¹¹.

Esta renovação levou à dupla consequência da criação de instituições pela Igreja, que responderam às exigências deste homem renovado e da influência que a Igreja viria a exercer

¹⁰⁷ SANTIBAÑEZ GUERRERO, Daniel, “El pensamiento político de San Agustín”, 90-91; 98-99.

¹⁰⁸ Este conceito de *civitas* corresponde ao conceito de *pólis* grega, que significava um grupo/uma sociedade com a sua própria política, economia, ética e religião. A religião é essencial na constituição da *civitas* romana, a que Agostinho dá um valor religioso cristão. Acharmos muito interessante a diferença entre a divisão de Júlio César e a divisão de Agostinho no conceito de *civitas*. Enquanto Júlio César mantém a divisão tradicional de *civitas Dei* e *civitas terrena*, Agostinho dividi-la-á em quatro: *civitas Dei* escatológica, *civitas Dei* física, *civitas terrena* escatológica, *civitas terrena* física. Sinteticamente, pode dizer-se que é possível falar da *civitas Dei* de forma abstrata e alegórica, sendo esta identificada com a sociedade dos anjos, Reino de Deus, entre outros. Em segundo lugar, a *civitas Dei* física é a Igreja. Por conseguinte, a *societatis terrena* escatológica são os que estão perdidos e os anjos caídos, e a *societatis terrena* física pode identificar-se com o Estado: cf. SANTIBAÑEZ GUERRERO, Daniel, “El pensamiento político de San Agustín”, 169; 176-177.

¹⁰⁹ SANTIBAÑEZ GUERRERO, Daniel, “El pensamiento político de San Agustín”, 104-105.

¹¹⁰ SANTIBAÑEZ GUERRERO, Daniel, “El pensamiento político de San Agustín”, 171.

¹¹¹ BIHLMEYER, Karl; TUECHLE, Hermann, *História da Igreja*, 377-378.

na sociedade. Tal influência exprimiu-se nomeadamente no campo da justiça social que era descuidada pela sociedade antiga.

Com o cristianismo, começa a impor-se esta exigência, que não é política nem teoria social, mas que se revela espiritual. O cristão vai lutar pela justiça e pelo bem do outro. Esta ideia é reavivada pelos Padres da Igreja, como foi Santo Ambrósio¹¹².

Com esta consciência renovada, a Igreja criou as instituições de caridade. De facto, era do tempo da Didaché e dos primeiros Papas que a Igreja desenvolvia a sua ação caritativa. No século IV, esta missão de socorro acentuar-se-á pelo surgir de situações de pobreza e miséria, provocadas pela subida dos preços. Por outro lado, a Igreja também se empenhou na construção de abrigos para os peregrinos¹¹³.

O mundo pagão não valorizava a pessoa humana como valor absoluto e como objeto do amor misericordioso de Deus. Assim, a esmola surge como um dever dos cristãos no serviço público. O “cristianismo” deu relevo aos pobres na sociedade, ao serem apoiados pelos cristãos que possuíam muitos bens¹¹⁴.

O cristianismo enfrentou e iniciou uma mudança de valores em várias problemáticas muito presentes no mundo antigo, como a escravatura, os jogos e o papel da mulher. É verdade que a escravatura não foi condenada, de forma geral, pelo cristianismo, mas, enquanto esta prática se agravava com a venda de crianças, já o cristianismo recusava a diferença entre os escravos e os seus senhores. Quanto aos jogos, eram uma prática muito presente no quotidiano romano, fomentando o gosto da ociosidade, do sangue e da luxúria; os cristãos e, de modo especial, os pastores opunham-se aos jogos. Relativamente à mulher, fora considerada no mundo antigo como instrumento de reprodução e de prazer, mas o cristianismo veio dar-lhe dignidade, com a exaltação da virgindade a debelar essa conceção

¹¹² Cf. DANIEL-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, 664-665.

¹¹³ Cf. DANIEL-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, 665.

¹¹⁴ Cf. DANIELLOU, Jean; MARROU, Henri, *Nova História da Igreja*, 332.

antiga, e com o novo estatuto que a mulher casada ganha na vida conjugal com a sua liberdade e a sua responsabilidade¹¹⁵.

1.2.1.2. Papel do bispo na sociedade

Com o progressivo desmoronamento da autoridade imperial, acentuou-se a diferenciação entre o poder e a autoridade. Os magistrados romanos tinham um poder de coerção quase ilimitado, mas eram detestados pelo povo. Em contrapartida, os bispos tinham autoridade, também por virem do povo, que participava na sua escolha. Não eram, portanto, escolhidos por um poder central opressivo, nem recebiam impostos.

A aristocracia do Estado não tinha consciência dos seus deveres, sendo composta de cortesãos e nobres, que ambicionavam títulos e uma vida luxuosa e ostensiva. A Igreja, por sua vez, com a sua organização cada vez mais apurada, foi, progressivamente, ocupando este espaço e orgânica sociais. O povo não sabendo a quem acorrer, voltava-se para os bispos, que cada vez mais se tornavam figuras de referência nas diversas cidades¹¹⁶.

Os bispos, que agora passavam a ser eleitos de entre as elites, assumiram funções de relevo que passaram a ser-lhes próprias, e que diziam respeito à orientação da vida social e cristã¹¹⁷. Ao múnus da pregação, catequese, administração dos sacramentos e formação do clero, foi-se acrescentando o ofício da administração da justiça. Todos estes serviços passam a fazer parte do múnus do bispo do século IV¹¹⁸.

Faltando da parte do governo do Império o auxílio aos pobres, a Igreja incrementou o apoio destes últimos com as suas instituições, atuando, por vezes, como um “poder”, exercido através das obras de beneficência. Substituindo os funcionários corrompidos e insuficientes

¹¹⁵ Cf. DANIEL-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, 666-669.

¹¹⁶ Cf. DANIEL-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, 669-671.

¹¹⁷ Os bispos passaram a desempenhar funções dos curiais e notáveis das cidades, porque o número destes diminuiu devido a dois fatores: a diminuição das cúrias e o abandono dessas funções por parte dos latifundiários: cf. REBAQUE, Fernando Rivas, *Defensor pauperum*, 51*.

¹¹⁸ Cf. ANDRÉS, Jesús Tejedor, “San Agustín y la audencia episcopalis”, *Religi3n y Cultura* 224 (2003) 129.

do Império, os bispos assumiram o papel de dar alimento, roupa e comida aos pobres e, inclusive, organizar a defesa das cidades¹¹⁹.

À volta da sede episcopal organizou-se o serviço de assistência aos pobres, escravos, prisioneiros e peregrinos. Nas grandes cidades, surgiram obras de beneficência, como hospitais, abrigos para os pobres, asilos, orfanatos, hospícios; uma parte das receitas da Igreja era destinada aos pobres. É um exemplo disso Basílio de Cesareia que fundou um hospital, que se tornou modelo para outras instituições caritativas¹²⁰.

Especialmente em épocas de epidemias ou de calamidades, era à Igreja e às suas obras sociais que ocorriam os necessitados. E era ao bispo que os reprimidos pelos funcionários imperiais ocorriam a pedir proteção.

Esta transmissão do poder laico para a mão das autoridades religiosas desenvolve-se sobretudo nos séculos IV e V¹²¹. Os cristãos sentiam-se apoiados pela Igreja, o que não acontecia com o Estado. O próprio Estado, ao criar a instituição dos defensores da cidade, encarregou os bispos de designar o titular para esse cargo¹²².

Assim, a vida das comunidades dos fiéis foi fortemente marcada pela personalidade dos seus bispos, que intervinham, não só em matéria religiosa, mas também nos assuntos familiares, judiciais e financeiros. O múnus episcopal comportava também a celebração da Eucaristia, a celebração do batismo na Vigília Pascal e a pregação¹²³.

¹¹⁹ Cf. BIHLMAYER, Karl, TUECHLE, Hermann, *História da Igreja*, 378.

¹²⁰ Cf. BIHLMAYER, Karl, TUECHLE, Hermann, *História da Igreja*, 379.

¹²¹ Esta mudança de papéis na orientação da sociedade teve como origem os vários fatores relacionados com os bispos do século IV, tais como a posição e prestígio social dos bispos, as suas possibilidades económicas e judiciais, a sua formação e as relações que adquiriam. No século IV, o bispo tornou-se o patrono da cidade e o intermediário com o poder central, distinguindo-se dos antigos patronos pela sua condição de homens sagrados, que os beneficiava no exercício da autoridade, bem como pelo ideário baseado na Escritura e na Tradição da Igreja: cf. REBAQUE, Fernando Rivas, *Defensor pauperum*, 52*.

¹²² Cf. DANIEL-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, 671-672.

¹²³ Cf. DUVAL, Yvette, "L'Afrique: Aurélius et Augustin", 809.

O bispo tinha a função de administrar os bens, garantindo a manutenção do clero, dos mosteiros e das obras de caridade. Os bens da Igreja tinham a sua origem nas doações¹²⁴ feitas pelos cristãos¹²⁵.

O episcopado de Agostinho correspondeu a um tempo de mudança na sociedade, que Agostinho ajudou a construir com a sua intervenção. É desde o Édito de Milão que o bispo assume um lugar influente na sociedade, um diversificado papel o ajuda a animar e a governar a Igreja. Agostinho visitava os presos para os proteger dos maus tratos, das torturas judiciais e execução¹²⁶.

Como bispo, o Doutor da Graça foi aos poucos ganhando relevância e poder na cidade de Hipona. Inicialmente, confrontou-se com uma cidade dividida entre pagãos e cristãos, entre donatistas e católicos. Durante o seu episcopado, teve de enfrentar os donatistas e algumas figuras influentes na cidade¹²⁷.

O pastor de almas procurava ser um vigilante, que, ao mesmo tempo, exortava e ensinava os fiéis com a sua pregação. Essa missão, porém, não era vista por Agostinho como uma regalia, mas como um peso que o distraía e impedia de elevar-se às coisas de Deus¹²⁸.

Num seu Sermão¹²⁹, em dia de aniversário da sua ordenação e perante o seu rebanho, Agostinho disse o que pensava do seu *múnus* episcopal. Usa o termo “peso”¹³⁰ para dizer que ser bispo não é motivo para se auto-glorificar, mas é um serviço ao povo. Para fundamentar o seu *múnus* como “peso”, cita as passagens de Mt 11, 30, onde Jesus diz que o seu jugo é suave e o seu fardo é leve, e Gal 6, 2, na qual o apóstolo Paulo recomenda que se carreguem os fardos uns dos outros. Assim se vê que Agostinho concebe lugar do bispo na sociedade

¹²⁴ A Igreja cresceu em poder económico, porque começou a possuir numerosos bens, resultantes de heranças que lhe deixavam alguns fiéis, de doações dos cristãos mais abastados, de esmolas dos fiéis e da isenção de impostos. O bispo era o principal administrador desses bens: cf. REBAQUE, Fernando Rivas, *Defensor pauperum*, 51*.

¹²⁵ Cf. DUVAL, Yvette, “L’Afrique: Aurélius et Augustin”, 810.

¹²⁶ Cf. BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, 205.

¹²⁷ BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, 203-205.

¹²⁸ Cf. *Vit. Aug.* 19 (PL 32, 49-50).

¹²⁹ Cf. s. 340, 1 (CNE 33, 994).

¹³⁰ Aparece no texto latino o termo *sarcina*, *sarcinam*, que, na linguagem latina pode significar bagagem, bagagem pessoal dos soldados. Em sentido figurado, significa obstáculo, peso, fardo: cf. s. 340, 1 (CNE 33, 994).

como de alguém que está ao serviço e que tem uma responsabilidade acrescida na correta orientação dos cristãos, e, acima de tudo, é cristão com os cristãos. Demonstra-o a sua célebre afirmação: “Para vós sou bispo, convosco sou cristão”¹³¹.

Agostinho era um agente da sociedade civil, que persegue os injustos e defende os frágeis¹³². Era alguém que acolhia o pedido de quem a ele se dirigia, para defender um condenado à morte, para defender os cristãos dos *circunciliones*, para dar asilo e tantos outros pedidos¹³³.

Ao intervir a favor dos mais desfavorecidos, Agostinho teve, porém, de enfrentar a rivalidade de outras figuras influentes na sociedade. Os hiponenses preferiam colocar-se sobre a proteção de um alto senador, como Símaco, do que sob proteção de Agostinho. Isso faz com que o episcopado do século IV seja, entre certos aspectos, diferente do episcopado da época medieval¹³⁴.

Agostinho recusou uma vida que concebia o episcopado como regalia, com a usufruição de bens, preferindo uma vida simples e reunindo à sua volta o clero para viverem uma vida celibatária, pobre e com regras segundo as indicações da Escritura, que davam especial espaço à oração e ao estudo. Assim, o seu clero não estava ligado à vida da cidade nem pelo matrimónio nem por interesses económicos. Agostinho distingue-se, assim, dos romanos do seu tempo, porque estes gastavam a sua riqueza ostensivamente, enquanto Agostinho recomendava a esmola com o sentido de *humanitas*¹³⁵.

1.2.1.3. *Audientia episcopalis*

¹³¹ s. 340, 1: “Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus” (CNE 33, 994).

¹³² Como iremos ver no ponto seguinte, Agostinho põe em prática esta defesa dos mais frágeis, e condena os injustos através da *Audientia episcopalis*.

¹³³ Cf. LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, 365-381.

¹³⁴ Cf. BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, 205.

¹³⁵ Cf. BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, 208-209.

O “Édito” de Milão foi fundamental para a mudança da sociedade e a ampliação da presença da Igreja na esfera pública. O cristianismo podia agora consolidar-se como “religião verdadeira”, e a Igreja ganhar o reconhecimento como personalidade de direito público. Assim nasce uma nova forma de entender a relação entre Estado e Igreja, sendo a esta última reconhecida a competência de julgar assuntos civis¹³⁶. Assim, o poder civil reconheceu oficialmente a “Audiência Episcopal” presidida pelo bispo. O *Codex Theodosianus*¹³⁷ confirmou a possibilidade de submeter à jurisdição do bispo as causas de direito civil. Constantino, nas *Const. Sirmond*, prevê a possibilidade de o bispo julgar todas as espécies de litígios e de a sua sentença ser definitiva, sem direito a recurso, cabendo ao poder civil garantir o cumprimento da sentença dada¹³⁸. Tal amplitude de poderes levou mesmo o poder imperial a sentir a necessidade de limitar o poder dos bispos, como farão os imperadores Graciano em 376, Arcádio em 398, Honório em 408 e Valentiniano III em 452¹³⁹.

Um das funções do bispo era servir de juiz no tribunal que presidia. O papel destes tribunais era resolver os mais diversos problemas, desde pequenas disputas familiares, por razões de heranças e tutelas, até aos problemas mais dramáticos, como eram os casos de rapto, venda de crianças e outros problemas. O bispo tinha a preocupação de exercer da forma mais justa o direito romano, e com imparcialidade¹⁴⁰.

O bispo exercia a sua função de juiz como um pastor, que julga tendo por base a caridade cristã. O objetivo era conciliar e, assim, procurava mais a paz do que o julgamento estrito. Os julgamentos tinham de ser orientados pelas leis. Nos julgamentos em matéria civil

¹³⁶ Cf. ANDRÉS, Jesús Tejedor, “San Agustín y la audiencia episcopal”, 130-131.

¹³⁷ Cf. SC 497; 531. O *Codex Theodosianus* é promulgado a 15 de Fevereiro de 438 e entra em vigor a 1 de Janeiro de 439 para todo o Império. Este documento é uma compilação de leis que surgiram entre os anos 312 e 437. É uma espécie de mosaico de normas que foram estabelecidos em diversos tempos, lugares e objetivos. As leis foram ganhando valores diferentes ao longo do tempo, distanciando-se do valor da sua primeira promulgação. Contudo, este *Codex* não contém todas as leis, porque algumas perderam-se e outras encontravam-se já obsoletas em 438. O *Codex Theodosianus* perdeu-se e temos acesso ao mesmo pela sua reconstrução a partir de várias fontes. As leis do Império por vezes demoravam a chegar a todo o Império ou a chegarem ao lugar onde deviam ser aplicadas. Isto causava alguma dificuldade de interpretação e Agostinho sentiu esta dificuldade: cf. DI BERARDINO, Angelo, “Roman Laws”. In ATA, 731-733.

¹³⁸ Cf. MUNIER, Charles, “Audientia episcopalis”, 511-512.

¹³⁹ Cf. MUNIER, Charles, “Audientia episcopalis”, 512.

¹⁴⁰ Cf. DUVAL, Yvette, “L’Afrique: Aurélius et Augustin”, 810.

havia que aplicar o direito romano. O bispo podia julgar os clérigos¹⁴¹ inferiores, assim como os presbíteros e diáconos¹⁴².

Poder-se-ia perguntar qual a formação de Agostinho em direito? Conhecia ele as leis e o direito romano? O historiador Henri-Irénée Marrou defende que Agostinho recebeu uma fraca formação jurídica. A formação em direito, cada vez mais relevante no Império Romano, estava reservada a uma certa elite do Império, pertencendo ao grupo das disciplinas que eram especializações. Assim, essa disciplina não era estudada pelo intelectual médio, mas pelos que queriam seguir a carreira legal ou da administração imperial¹⁴³.

Alguns autores, como Pugliese, Nonnoi, Gaudemet, Lepelley e Rouge, afirmam que Agostinho tivera contacto com os estudos de direito. Desde os estudos secundários foi tendo contacto com os estudos jurídicos e adquirindo conhecimentos sobre a liberdade pessoal, sobre os processos judiciais e sobre a propriedade privada¹⁴⁴.

Assim, é justo concluir que Agostinho teve uma formação jurídica “maior do que a que se considera comum, mas menor do que a que ele teria desejado para o exercício das suas funções”¹⁴⁵. O domínio de todas as leis revelava-se complexo pelo elevado número das mesmas, aplicadas em todo o Império, como se pode comprovar pelo *Codex Theodosianus*¹⁴⁶.

Os hiponenses acorriam a Agostinho para procurar soluções aos seus problemas, porque viam o seu bispo como um *patronus*, cuja função era proteger o povo, especialmente os pobres. Os pedidos eram tantos e tão diversos, que Agostinho teve de pedir que não o solicitassem, se o motivo da acusação fosse humilhante para as autoridades¹⁴⁷.

No capítulo XIX da “Vida de Santo Agostinho”, o seu biógrafo, descreve-nos a atuação do santo no campo jurídico. É de realçar o facto de pessoas não cristãs também

¹⁴¹ Os Concílios africanos regularam a possibilidade de julgar os clérigos. Alguém que se sentisse lesado por um clérigo, podia apelar à autoridade eclesiástica, ou seja, ao bispo: cf. MUNIER, Charles, STEAD, G. Christopher, “Causa”. In AL I, 821-822.

¹⁴² Cf. MUNIER, Charles, “Audientia episcopalis”, 513.

¹⁴³ Cf. MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Édition E. de Boccard, 1958, 11-115

¹⁴⁴ Cf. ANDRÉS, Jesús Tejedor, “San Agustín y la audiencia episcopalis”, 134.

¹⁴⁵ ANDRÉS, Jesús Tejedor, “San Agustín y la audiencia episcopalis”, 135.

¹⁴⁶ Cf. SC 497; SC 53.

¹⁴⁷ Cf. DUVAL, Yvette, “L’Afrique: Aurélius et Augustin”, 810.

recorrerem a ele. Agostinho ocupava grande parte do seu tempo a ajudar, a escutar e a resolver várias questões jurídicas. Em cada processo, que poderia demorar várias horas, escutava com atenção cada caso¹⁴⁸.

No seu modo de proceder, Agostinho dava grande importância à questão espiritual, procurando instruir, quando tivesse oportunidade, na lei de Deus, e dar conselhos de vida eterna. Aos favorecidos pedia a devoção e a obediência cristã. Por sua vez, aos pecadores corrigia-os publicamente, como exemplo para que os outros temessem a Deus¹⁴⁹.

O Doutor da Graça introduziu na prática jurídica o ideal evangélico. Tendo por base este ideal, opõe-se à tortura para obrigar o suspeito a dizer a verdade, e criticava a obrigação de jurar sobre os Evangelho, porque muitas vezes isso levava a um juramento falso¹⁵⁰.

As sentenças do Hiponense eram matizadas de valores religiosos. As seções de julgamento faziam-se perto do altar, e Agostinho punha a mão na Sagrada Escritura. O temor em relação ao Juízo final contribuiu, em sentido positivo, para o exercício da sua autoridade. Este tema de fundo, acentuava o sentido da responsabilidade de cada um, pois no fim, perante Deus, seremos julgados pelos nossos pecados¹⁵¹.

Os bispos assumiram a proteção dos humildes¹⁵², de modo especial dos camponeses, que eram maltratados pelos proprietários. Apesar de os bispos não recusarem a escravatura em si mesma, os direitos dos senhores sobre os escravos e as leis jurídicas romanas, lutavam para se restituir a liberdade às crianças contratadas ou vítimas de razias¹⁵³.

¹⁴⁸ Cf. *Vit. Aug.* 19 (PL 32, 49-50).

¹⁴⁹ Cf. *Vit. Aug.* 19 (PL 32, 29-50).

¹⁵⁰ Cf. ANDRÉS, Jesús Tejedor, “San Agustín y la audiencia episcopalis”, 135.

¹⁵¹ Cf. BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, 203-207.

¹⁵² Agostinho intervém em casos como o das crianças que são vendidas para trabalho escravo, porque os seus pais estavam na miséria. Em Hipona, quando um grupo de mulheres e de crianças foram raptados para serem levados para o Oriente, um grupo de cristãos e clérigos protestaram em favor da liberdade dessas mulheres e crianças. Depois desse facto, foi necessário que Agostinho escrevesse a Alípio, que estava em Roma, para que este mostrasse que os seus fiéis haviam lutado por algo que era justo: cf. DUVAL, Yvette, “L’Afrique: Aurélius et Augustin”, 811.

¹⁵³ Cf. DUVAL, Yvette, “L’Afrique: Aurélius et Augustin”, 811.

1.2.2. Um pastor servo

Para além das atividades acima enunciadas, Agostinho tinha a seu cargo a celebração da Eucaristia, a pregação e a instrução dos neófitos, dos convertidos e dos catecúmenos¹⁵⁴. Neste serviço à Igreja do seu tempo, escreveu inúmeras obras que chegaram até nós, e que influenciaram e influenciam a caminhada da Igreja. Em primeiro lugar, o bispo era o dispensador dos sacramentos e da palavra. Não é o dono destes mistérios, mas o seu administrador, que deve alimentar o povo cristão¹⁵⁵. Constata-se, na biografia de Possídio, a grande atenção e empenho de Agostinho pela vida pastoral de orientação dos cristãos. Quando era solicitado, escutava com atenção, mesmo os cristãos separados, sempre com o intuito de orientar as almas. Não era um bispo distante, com uma doutrina incompreensível, mas um pastor capaz de “ajudar, exortar e corrigir com toda a paciência e doutrina”¹⁵⁶ todos os cristãos. Segundo este modelo de proximidade, visitava com frequência os doentes, os mais frágeis¹⁵⁷. Refere em propósito Van der Meer: “Agostinho acostumou-se a ser o humilde servo de todos, e assim veio a ser, apesar dos seus livros, um pároco ideal de cidade, a quem se recebia de forma cordial em qualquer lugar”¹⁵⁸. Contudo, a azáfama do seu trabalho ocupava-lhe muito tempo e levava-o a queixar-se da falta de tempo para tudo. Esta responsabilidade impedia-o de concentrar-se, como desejava, na oração¹⁵⁹.

Agostinho tinha consciência dos seus deveres enquanto pastor que guiava uma comunidade. Mas, o que é ser pastor? Da leitura do estudo de Michele Pellegrino, descobrimos como é que Agostinho entendia o papel do bispo numa sociedade. Passamos a enunciar algumas características¹⁶⁰ que definem o bispo enquanto tal. O bispo é definido por

¹⁵⁴ Cf. KUNG, Hans, *Os grandes pensadores do Cristianismo*, 77.

¹⁵⁵ Cf. EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, “Homo Dei”, 376.

¹⁵⁶ *Vit. Aug.* 19: “arguens, hortans, increpans, in omni longanimitate” (PL 32, 50).

¹⁵⁷ Cf. *Vit. Aug.* 27 (PL 32, 56-57).

¹⁵⁸ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 350.

¹⁵⁹ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 550-551.

¹⁶⁰ Michele Pellegrino extrai as características que vou enunciar da extensa obra de Agostinho, destacando-se os Sermões: cf. PELLEGRINO, Michele, “S. Agostino pastore d’anime”, *Recherches Augustiniennes* I (1958), 318-

Agostinho como “um construtor” que tem a missão de edificar a Igreja; “um agricultor”; “um servo de Deus e da Igreja”, que trabalha com humildade no serviço dos homens; um distribuidor do alimento necessário; um “pescador de almas”; “uma sentinela”; “um guardião, que guarda a vinha de Deus”; um “hospitaleiro”; um “mestre na fé”; um “pai no Espírito”; uma “lanterna, que ilumina os homens com a luz do Verbo da Verdade”¹⁶¹; um “consolador”; um “censurador dos inquietos”; e um “curador dos enfermos”¹⁶².

O bispo, como pastor, é, portanto, um servidor pastor. Como se vê, com esta caracterização da missão do pastor, Agostinho não caracteriza o bispo como aquele que está em primeiro lugar, acima dos fiéis, mas como alguém que está ao serviço, como servo¹⁶³.

Na sua teologia pastoral, Agostinho fundamenta a missão do bispo no mistério de Cristo. A missão do bispo não provém do seu mérito pessoal, mas da missão dada por Cristo. O bispo é um mestre visível, mas não é o mestre invisível. O único pastor é Cristo e o bispo é um seu colaborador. A eficácia da palavra e do ministério pastoral do bispo depende da ação da graça de Cristo na alma dos homens. Agostinho vê os bispos, na sua colegialidade, como um todo, uma só coisa em Cristo, não sendo eles que apascentam o rebanho, mas Cristo¹⁶⁴. Além disso, o Hiponense vê a sua missão enraizada em Pedro. Defende que, quando Jesus confiou a Pedro a missão de guiar a Igreja, estava a confiar também aos bispos essa missão. A Igreja continua a crescer através desta herança confiada pelos Apóstolos aos seus sucessores¹⁶⁵.

A responsabilidade é a nota essencial do exercício da *episcopê*. Agostinho sente que é responsável pelos fiéis, e que terá de responder perante Cristo sobre essa responsabilidade. Este sentido de responsabilidade, obriga-o a responder, mesmo quando preferia ficar em

319. São de salientar os Sermões por ocasião do seu aniversário de ordenação episcopal e da ordenação de um bispo: cf. s. 339 (CNE 33, 972-992); s. 340 (CNE 33, 994-998); s. 340 A (CNE 33, 1000-1022).

¹⁶¹ Cf. PELLEGRINO, Michele, “S. Agostino pastore d’anime”, 318-319.

¹⁶² Cf. PELLEGRINO, Michele, “S. Agostino pastore d’anime”, 325.

¹⁶³ Esta compreensão do bispo como pastor está fortemente presente na Igreja antiga. O Concílio de Cartago de 397 condenou os bispos donatistas que pretendiam usar o poder de forma tirana e enriquecer-se como bispos. O bispo era visto por Agostinho e por Aurélio como alguém que devia proteger o povo, não usando a violência para dominá-lo: cf. DUVAL, Yvette, “L’Afrique: Aurélius et Augustin”, 811.

¹⁶⁴ Cf. PELLEGRINO, Michele, “S. Agostino pastore d’anime”, 319-321.

¹⁶⁵ Cf. PELLEGRINO, Michele, “S. Agostino pastore d’anime”, 321.

silêncio e apascentar as ovelhas, seguindo o exemplo de Cristo¹⁶⁶. Por este sentido de responsabilidade, sentiu uma forte necessidade de manter-se em Hipona, mesmo quando esta, já no fim da sua vida, foi cercada pelos Vândalos. Sentia ele o dever de ficar para administrar o batismo e a penitência a quem o pedisse; reconciliar partes desavindas, consolar e fortalecer os fiéis, para que não perecessem. Foi um acérrimo defensor da orientação da Igreja de que ninguém poderia partir deste mundo sem receber a Eucaristia como viático¹⁶⁷.

Podemos concluir que a prática da caridade é essencial na ação do bispo hiponense, que deve imitar a humildade e a Paixão de Cristo. Agostinho vê a humildade como a atitude e virtude fundamental na vida de um bispo. A caridade que une o bispo a Cristo deve atingir o rebanho; ou seja, a caridade tem esta dimensão espiritual que influencia a ação do bispo¹⁶⁸.

1.2.3. O serviço da Palavra

Do período entre os Concílio de Niceia e Calcedónia, chegaram até nós aproximadamente 3.000 Sermões, sendo a maior parte deles de João Crisóstomo e de Agostinho. Contudo, este material não é representativo da totalidade do clero¹⁶⁹. Assim, devemos saber que não podemos, por vezes, absolutizar as nossas afirmações sobre esta temática.

Na Igreja, a pregação tem a sua origem em Cristo. Ela não nasceu da vontade própria da Igreja ou na necessidade da mesma em se afirmar. No Evangelho de Mateus, Jesus, no fim do Evangelho, envia os discípulos a ensinar. A pregação é, assim, de instituição divina, e

¹⁶⁶ Cf. PELLEGRINO, Michele, “S. Agostino pastore d’anime”, 321-322.

¹⁶⁷ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 552.

¹⁶⁸ Cf. PELLEGRINO, Michele, “S. Agostino pastore d’anime”, 332-333.

¹⁶⁹ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia: la Iglesia Imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Editorial Herder, Barcelona, 1980, 420.

pertence à missão dos Apóstolos. Estes ficaram com a missão de anunciar o Reino dos céus após a Ascensão de Jesus ao Céu¹⁷⁰.

Com esta consciência, os pastores da Igreja Antiga tornaram-se ministros da Palavra, tarefa primordial no cumprimento das suas tarefas. Foram pastores especialmente evangelizadores ao serviço da Palavra.¹⁷¹

Apesar da influência que a pregação cristã recebeu da cultura grega, a pregação cristã distingue-se das pregações pagãs, porque o pregador não fala em nome próprio, mas, pelo seu múnus sacerdotal, sente-se instrumento de um Mestre – Jesus Cristo. O pregador é testemunha de um *Kerigma*. Os Padres da Igreja, com os seus diferentes métodos e formas de pregar, mantiveram a unidade no anúncio da Revelação, seguindo a Tradição da Igreja Católica¹⁷².

A pregação dos Padres da Igreja tinha uma finalidade escatológica, como podemos comprovar também na pregação agostiniana. A finalidade da sua pregação e das suas indicações, tanto morais como ascéticas ou corretivas, têm como objetivo orientar o fiel para a visão de Deus, ou seja, ajudar os cristãos a se corrigirem e a progredirem no caminho para o Céu¹⁷³.

Agostinho tem consciência da importância da pregação, e assume-a com vitalidade, apoiando-se na Sagrada Escritura. Para exercer essa função, põe em ato todo o seu saber, que aprendeu nas escolas de retórica e, assim, conseguiu exercer uma forte influência nos mais instruídos e nos mais simples¹⁷⁴.

A pregação era uma tarefa que ocupava um posto eminente nas tarefas do bispo. Esta era a forma de anunciar a Palavra de Deus expressa na Sagrada Escritura. A Sagrada Escritura era a base e o centro da pregação¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, Herder, Barcelona, 1991, 32-35.

¹⁷¹ Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 36.

¹⁷² Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 37-39.

¹⁷³ Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 43-44.

¹⁷⁴ Cf. LAMELAS, Isidro Pereira, *A alegria da Palavra: Gaudeo ubi audio*, Coimbra, Tenacitas, 2012, 12-13.

¹⁷⁵ Cf. PELLEGRINO, Michele, “S. Agostino pastore d’anime”, 326.

As exortações de Agostinho tinham a tonalidade do temor de Deus em contraposição com o temor dos homens. Os fiéis deviam temer a Deus, e não aos homens. Além disso, é de notar que os objetivos das exortações nascem de uma preocupação pelo bem das almas, e que as pregações têm uma tonalidade caritativa e medicinal¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Cf. PELLEGRINO, Michele, “S. Agostino pastore d’anime”, 326-328.

1.3. Agostinho, pregador

Já vimos o contexto geral, tanto social como religioso, do ambiente de Agostinho. Em seguida, especificámos o papel do bispo de então, e agora, como terceira etapa, passaremos ao exame de uma das tarefas mais importantes do bispo, que é a pregação: como é que Agostinho pregava, que técnicas retóricas utilizava, como cativava o auditório e qual era o objeto da sua exposição?

Querendo responder às questões formuladas, vamos considerar, em primeiro lugar, a formação que Agostinho recebeu antes da sua conversão, bem como o estilo e o papel do bispo Ambrósio na diocese de Milão. É um facto que a pregação e os Sermões de Ambrósio tiveram grande impacto e influenciaram o percurso de conversão de Agostinho¹⁷⁷.

Num segundo momento, abordaremos a teoria de Agostinho sobre a pregação e o seu estilo oratório. Neste ponto, é de salientar a importância das obras *De catechizandis rudibus* e *De doctrina christiana*, obras de Agostinho que expõem, além de outros temas, a forma como um pregador deve pregar e interpretar a Sagrada Escritura.

Em terceiro lugar, vamos concentrar-nos no lugar que a Sagrada Escritura tem na pregação de Agostinho. Veremos que a Escritura era central na sua pregação e, depois, apresentaremos o modo como Agostinho a interpretava.

1.3.1 Formação de Agostinho

Desde os primeiros tempos de sacerdote, Agostinho revela qualidades para a pregação, que não se explicam apenas pelo seu talento natural, sem dúvidas, invulgar. A sua formação e

¹⁷⁷ Foi ao ouvir Ambrósio que Agostinho se converteu ao catolicismo. Quando catecúmeno, em 387, escutou as catequeses de Ambrósio em Milão: cf. MARION, L, *Histoire de L'Eglise*, t. 1, Paris, Pierre Téqui, Libraire-Éditeur, 1932, 574.

carreira de professor de retórica, antes da sua conversão, foram fundamentais. Como nos comprova o seu amigo Possídio, após ter completado o currículo formativo da época¹⁷⁸, foi professor de gramática em Tagaste e de retórica em Cartago, em Roma e em Milão¹⁷⁹.

Cícero, mestre incontestável dos retóricos latinos, é um dos mestres que mais influenciou o pensamento e a pregação de Agostinho. Como os letrados do século IV procuravam seguir esse modelo, também Agostinho acolheu os ensinamentos desse mestre incontornável da retórica e da cultura latina¹⁸⁰.

O contacto de Agostinho com as obras de Cícero marcaram-no na vida moral¹⁸¹, de modo especial com a leitura da obra *Hortensius*¹⁸². A filosofia cicerónica incitava ao “abandono e desapego do coração – desapego em relação às riquezas, à ambição, à retórica, aos prazeres do corpo”¹⁸³ – e à busca da verdade¹⁸⁴. Esta não é um bem privado de uma pessoa ou grupo, mas um bem comum universal. Para ser eficaz o encontro com a verdade, quem a procura necessita de três condições: em primeiro lugar, precisa de um grande amor; em segundo lugar, tem de empenhar-se na purificação e, por último, tem de viver com humildade¹⁸⁵.

Agostinho dá um passo em frente em relação à arte oratória do seu tempo. Esta estava marcada pela sofística¹⁸⁶, a qual, através de uma boa articulação das palavras, reduzia a

¹⁷⁸ José Oroz Reta identifica a formação primária a cargo de um *litterator*, a formação média a cargo de um *grammaticus* e a formação superior a cargo de um *rhetor*. Estas eram as três etapas formativas do tempo de Agostinho, percorridas pelos pagãos e pelos cristãos: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, Madrid, 1963, 18.

¹⁷⁹ Cf. *Vit. Aug.* 1 (PL 32, 34-35).

¹⁸⁰ Cf. OROZ, José, *San Agustín: Cultura clásica y cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, 47-48.

¹⁸¹ Cf. THESTARD, Maurice, *Saint Augustin et Cicéron: Cicéron dans la Formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*, vol. 1, Études Agustinienes, 1958, 131-154.

¹⁸² Agostinho leu as seguintes obras de Cícero: *De amicitia*, *Academica*, *De finibus bonorum et malorum*, *De officiis*, *Tusculanae disputationes*, *De republica*. Destas obras, Agostinho tirou alguns apontamentos filosóficos que estão presentes nas suas obras. Isto comprova que além da influência neoplatónica, também Cícero influenciou o pensamento e a retórica de Agostinho: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 32.

¹⁸³ OROZ, José, *San Agustín*, 50.

¹⁸⁴ Cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 33.

¹⁸⁵ Cf. OROZ RETA, José, “San Agustín y la pedagogía cristiana”, *Augustinus* 135-136 (1989), 244-246.

¹⁸⁶ Ao tempo de Agostinho, estamos no tempo da segunda sofística. A sofística tem a sua origem na Grécia Antiga e renasce em Roma, onde se tornou dominante nos centros culturais mais importantes: Esmirna, Atenas, Antioquia, Alexandria, Roma, Cartago e Bordéus. Este movimento influenciou todos os aspetos da vida, notando-se de modo especial na escola que parecia apenas formar sofistas. Esta corrente era perigosa, porque

oratória a um discurso bonito, formal e indiferente ao conteúdo. A verdade e a retórica não estavam necessariamente unidas. O mais importante era o adorno e não o conteúdo. Entusiasta, num primeiro momento desta *ars* das palavras vazias, Agostinho aprendeu de Ambrósio que o conteúdo era o mais importante, e que a retórica era um instrumento de transmissão eficaz de uma mensagem¹⁸⁷.

Agostinho foi um verdadeiro mestre e conhecedor dos métodos retóricos clássicos, que sabia usar como representante do seu tempo¹⁸⁸. Contudo, como iremos verificar nos próximos dois pontos do trabalho, Agostinho renunciou, muitas vezes, mormente nos Sermões ao povo, aos métodos retóricos clássicos com o intuito de tornar a sua linguagem compreensível para o seu auditório. Agostinho preferiu ceder na grandeza e beleza do latim romano, do que a tornar os seus Sermões incompreensíveis¹⁸⁹.

1.3.2. Ambrósio de Milão: exemplo na pregação e na ação

Antes de nos adentrarmos no pensamento e ação de Agostinho como pregador, consideramos necessária uma referência a Ambrósio como pregador e ator exemplar na sociedade milanesa. O bispo de Milão, como atesta Agostinho nas *Confissões*, influenciou verdadeiramente o Hiponense com a sua pregação e ação na cidade. Foi ao escutar as palavras do pregador de Milão que o Doutor da Graça descobriu um sentido novo da Sagrada Escritura

não colocava a verdade em primeiro lugar, mas apenas a forma como era proferido o discurso. Esta corrente influenciou de tal modo os eclesiásticos, que alguns deles pregavam pelas cidades com o objetivo de demonstrar a sua eloquência e receberem louvores. Assim, esta doutrina atuava ao contrário do pensamento aristotélico, pois Aristóteles tinha visto a retórica como arte que daria maior força e efetividade à verdade: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 37-42.

¹⁸⁷ Cf. OROZ, Jose, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 42-47.

¹⁸⁸ Cf. BELLISSIMA, Giuseppina, “Sant`Agostino grammatico”. In *Augustinus magister: Congrès International Augustinien (21-24 setembro 1954)*, Études Augustiniennes, Paris, 1954, 35;41-42.

¹⁸⁹ Cf. AVILÉS, Montserrat, “Predicación de san Agustín. La teoría de la retórica agustiniana y la práctica de sus sermones”, *Augustinus* 112 (1983) 393.

– espiritual e alegórico – e iniciou o seu processo de conversão, acabando por ser batizado pelo mesmo Ambrósio.

A figura de Ambrósio de Milão é fundamental no itinerário espiritual de Agostinho. Após a sua ida para Milão, em 384, para lecionar retórica, Agostinho começou a aproximar-se do bispo de Milão, que se lhe revelou como um insigne pastor da sua cidade. A “suavidade do seu dizer, a sua maneira de interpretar a Sagrada Escritura, a elevação e a firmeza do seu carácter inflexível no cumprimento dos seus deveres”¹⁹⁰ atraíram Agostinho a acompanhá-lo de perto e a frequentar a igreja onde pregava, escutando os seus Sermões¹⁹¹.

Ambrósio estava em vantagem, relativamente a Agostinho, porque conhecia o grego, podendo assim ler e ter acesso à obra dos padres Capadócijs, nomeadamente de Basílio de Cesareia e Gregório Nazianzo. Através destes, Ambrósio descobriu a tradição teológica de Orígenes, de que estes Padres se tinham imbuído, e descobriu a exegese alegórica e o sincretismo filosófico de Filão de Alexandria. Este autor alexandrino descobrira o método alegórico, que seria aperfeiçoado por Orígenes, na descoberta e na afirmação de um sentido espiritual, a que só se tem acesso pela ascese e contemplação¹⁹².

Em termos de pregação, o que mais prendeu, pelo menos num primeiro momento, a atenção de Agostinho não foi tanto o conteúdo da mensagem da pregação ambrosiana, mas a sua retórica. Agostinho descobriu na pregação de Ambrósio uma retórica simples, feita numa linguagem suave, mas ao mesmo tempo cativante¹⁹³. Os Sermões de Ambrósio eram pregados de forma elegante, formosa e erudita¹⁹⁴.

Agostinho deixou-se conquistar pela arte oratória de Ambrósio, na qual o bispo de Milão revelava-se um profundo devoto adorador de Deus. Pelos seus discursos, Ambrósio

¹⁹⁰ Cf. CAPANAGA, Victorino, "Introducción general", 13.

¹⁹¹ Cf. CAPANAGA, Victorino, "Introducción general", 13.

¹⁹² Cf. LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, 106.

¹⁹³ Cf. ROSEN, Klaus, *Agostino-Genio e Santo*, 78-79.

¹⁹⁴ Cf. EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, “Homo Dei”, 373.

distribuía ao povo “zelosamente a flor do trigo, a alegria do azeite e a sóbria ebriedade do vinho”¹⁹⁵. Ambrósio limitava-se a pregar a salvação¹⁹⁶.

O método exegético de Ambrósio impressionou Agostinho. O bispo milanês ensinava que, na interpretação dos textos da Escritura, não se podia ficar pelo seu sentido literal. Se assim fosse, o texto tornar-se-ia incompreensível. Essa convicção obrigava a descobrir o sentido espiritual, que permite captar o verdadeiro sentido da mensagem da Sagrada Escritura.¹⁹⁷ Já nas *Confissões*, Agostinho afirma que Ambrósio constantemente lembrava que a “letra mata, o espírito vivifica”¹⁹⁸, e que é necessário descobrir o verdadeiro sentido que está escondido debaixo do véu místico das palavras. Depois do uso da alegoria na interpretação dos textos bíblicos, descobre-se que alguns dos aspectos, que nos orientavam numa interpretação dúbia, deixam de ter sentido, porque iluminados por um novo sentido trazido pela alegoria¹⁹⁹.

Contra a visão negativa do que é material e do Antigo Testamento, difundida pelos maniqueus, Agostinho aprendeu, com Ambrósio, a positividade das coisas materiais e desse mesmo Testamento. Agostinho começou assim a descobrir que a doutrina católica era equilibrada e sincera²⁰⁰.

Podemos, pois, afirmar que Ambrósio influenciou Agostinho numa dupla dimensão. Primeiro, no modo de interpretar a Sagrada Escritura e, em segundo lugar, na espiritualidade e na ascética²⁰¹.

Ambrósio tinha sido um respeitado e influente governador da cidade de Milão. No momento de eleger um sucessor para o bispo Auxence, os bispos da Província viram a

¹⁹⁵ *Conf.* 5, 13, 23: “ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo” (CC 27, 70).

¹⁹⁶ Cf. *Conf.* 5, 13, 23 (CC 27, 70-71).

¹⁹⁷ Cf. ROSEN, Klaus, *Agostino-Genio e Santo*, 82.

¹⁹⁸ *Conf.* 6, 4, 6: “littera occidit, spiritus autem vivificat” (CC 27, 77).

¹⁹⁹ Cf. *Conf.* 6, 4, 6 (CC 27, 77).

²⁰⁰ Cf. ROSEN, Klaus, *Agostino-Genio e Santo*, 99.

²⁰¹ Cf. GALINDO RODRIGO, José Antonio, “La predicación en san Agustín”. In *La proclamación del mensaje Cristiano: Actas del IV Simposio de Teología Histórica (28-30 abril 1986)*, Valencia, 1986, 116. Efetivamente, Agostinho apresenta uma ascética e uma espiritualidade claramente de influência ambrosiana. Por exemplo, esta influência manifesta-se em temas como a virgindade e o matrimónio, as obrigações das distintas vocações cristãs e a distinção entre os deveres e os conselhos evangélicos.

necessidade de escolher alguém que trouxesse a normalidade à cidade de Milão, pois esta vivia num estado crítico com o crescimento do número de seguidores do arianismo. E assim decidiram que Ambrósio seria, nesse momento, a melhor escolha para Milão²⁰².

A política religiosa de Ambrósio teve três grandes objectivos: em primeiro lugar, proteger a Igreja da violência do Estado; em segundo lugar, impedir a intervenção e intromissão do Imperador no campo religioso e, por último, Ambrósio procurou sempre favorecer a harmonia entre a Igreja e o Estado²⁰³.

Durante o seu episcopado, Ambrósio teve entre os seus ouvintes, na assembleia, quatro imperadores e uma imperatriz. O bispo de Milão condenou o imperador Maximiano por ter executado hereges priscilianos, e impôs uma penitência pública ao imperador Teodósio pelo massacre de Tessalónica. Além destes episódios, Ambrósio não cedeu à pressão da imperatriz Justina para entregar uma basílica aos arianos. Com a sua influência e ação de bispo, Ambrósio venceu o arianismo²⁰⁴.

A sua preparação e experiência política deram-lhe recursos para dialogar e enfrentar o poder político. Na sua ação e na relação com o poder político, Ambrósio primava pelo espiritual, o que é demonstrado pelas acima referidas sanções aos imperadores.²⁰⁵

Agostinho aprendeu a admirar o pastor de Milão desde os primeiros encontros, e viu nele o bispo solícito na resolução de muitos problemas, quando as pessoas lhe pediam ajuda. Era assim que, a nível humano, Ambrósio era próximo e amável. A solidariedade de Ambrósio com os pobres e a sua vida célibe chamaram à atenção de Agostinho. Este último aspeto, era algo que Agostinho, nessa altura, não conseguia viver, porque ainda não conseguira vencer as suas paixões²⁰⁶.

²⁰² Cf. LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, 104.

²⁰³ Cf. FLICHE, Agustín; MARTÍN, Víctor, *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días*, 450-451.

²⁰⁴ Cf. SAINT-LAURANT, George E., “San Ambrosio de Milán, héroe, sabio, y santo, en la tipología agustiniana”, *Augustinus* 140-142 (1991) 236.

²⁰⁵ Cf. LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, 105.

²⁰⁶ Cf. EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, “Homo Dei”, 365-367.

1.3.3. Da teoria à prática

Como já referido acima, Agostinho recebeu uma formação que lhe ajudou no ministério da pregação. O Doutor da Graça revela-se um grande teórico da pregação, como se podemos comprová-lo nas obras *De catequizandis rudibus* e *De doctrina christiana*. Vamos descobrir um pregador capaz de aproveitar o que os autores clássicos, como Cícero e Quíntiliano, ensinaram sobre oratória para um público e adaptá-la ao serviço do Evangelho.

Veremos assim as influências que, na teoria e na prática, marcaram o ministério da pregação do Doutor da Graça. Ao mesmo tempo, identificaremos as inovações que Agostinho introduz na pregação, contrapondo-se à prática habitual dos oradores clássicos, como os sofistas, e inclusive de alguns pregadores eclesiais.

Com esse intuito, numa primeira fase, estudaremos a teoria da pregação ensinada por Agostinho. Num segundo momento, faremos uma breve análise do estilo de Agostinho no exercício da pregação perante os seus auditórios. Vamos descobrir um Pastor de almas próximo do seu rebanho, ao qual soube adaptar-se e tocar com as suas palavras inflamantes e penetrantes.

1.3.3.1. Teoria de Agostinho sobre a pregação

Agostinho marcou a história da pregação com o vastíssimo número de Sermões que pregou, e também como grande teórico da pregação e da comunicação²⁰⁷.

No Sermão 179, define o ministério do pregador como difícil e sobrenatural. Salienta que quem não escuta a Palavra no seu interior, perderá o tempo quando pregar²⁰⁸. De forma

²⁰⁷ Cf. GALINDO RODRIGO, José Antonio, “La predicación en san Agustín”, 115.

mais profunda, diz-nos, no Sermão 137, que quem não prega a verdade é um mercenário. Mesmo perante o perigo de perdas materiais, o pregador tem de pregar a Verdade²⁰⁹. É com esta compreensão do ministério de pregador que Agostinho vai apresentar uma doutrina sobre a pregação cristã.

Para expor a teoria de Agostinho sobre o modo de pregar, seguiremos de perto o livro IV do *De Doctrina christiana*²¹⁰. Este livro pode-se considerar um manual de retórica cristã, e é o resultado da sua experiência de pregador. Publicado por volta do ano 426, é uma reflexão maturada sobre a arte de pregar.²¹¹

Nesta obra, está presente a *ars* retórica de Cícero, que influenciou a oratória cristã. Agostinho tem como objetivo apresentar a oratória cristã, distanciando-se da oratória sofista. Assim, Agostinho baseia a sua doutrina oratória no regresso à oratória clássica de Cícero, a Aristóteles e aos exemplos bíblicos, dando origem a uma oratória nova e cristã²¹².

O objetivo desta obra é capacitar o orador cristão para que seja um bom pedagogo da doutrina cristã. O livro IV ensina as características próprias de um orador cristão, que deve estudar retórica com os livros de retórica existentes na época²¹³. O objetivo não é expor uma retórica nova; o que Agostinho pretende é ensinar as “bases práticas de uma eloquência eclesiástica”²¹⁴.

Agostinho, com a sua vasta experiência de aluno e de professor, acentuou as disposições naturais que cada pregador possui. Torna-se, porém, necessário o exercício pessoal para a aperfeiçoamento da pregação. Quando alguém possui dotes naturais, mais facilmente obterá a eloquência. É importante ler e ouvir para aprender a eloquência, à

²⁰⁸ Cf. s. 179, 1 (CNE 31/2, 912).

²⁰⁹ Cf. s. 137, 12, 15 (CNE 31/1, 300-302).

²¹⁰ Esta obra tem um objetivo prático, como veremos. Agostinho não tem o objetivo de apresentar uma doutrina retórica, porque esta pode ser estudada em escolas pagãs. Nesta obra, Agostinho fala para o orador cristão, e não para um orador do Senado ou dos tribunais. Estamos perante um tratado com linhas revolucionárias e, ao mesmo tempo, ligado à tradição clássica. Este tratado é uma renovação da retórica segundo o espírito da caridade do espírito cristão: cf. OROZ, José, *San Agustín*, 137-139.

²¹¹ Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 351.

²¹² Cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 45-51.

²¹³ Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 351.

²¹⁴ OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 71.

semelhança da criança que aprende a falar escutando os pais. O aprendiz deveria exercitar-se através da redação e da eloquência. Com tais exercícios, o orador tornar-se-á um bom orador. É um método mais rápido e mais cómodo que os outros²¹⁵.

Quem expõe a Sagrada Escritura deve “ensinar o bom e desarmar o mau, e da mesma forma, mediante o discurso, deve apaziguar os revoltosos, dar alento aos tíbios e elucidar aos ignorantes do que se trata e do que devem esperar”²¹⁶.

O discurso deve ser claro para os ouvintes facilmente compreenderem a mensagem que se quer transmitir. Não se deve procurar imitar os autores sagrados, que escreveram passagens de difícil interpretação, e pregar algo de incompreensível para os ouvintes. Não temos a autoridade dos autores sagrados, e a nossa mensagem tem de ser clara para que possa realmente edificar quem a escuta²¹⁷.

Com esta preocupação de clareza da linguagem, Agostinho prefere que os oradores usem uma linguagem menos douta, mas compreensível para os ouvintes²¹⁸. O objetivo do pregador não é agradar o povo, mas o de conseguir que os ouvintes descubram a verdade.²¹⁹ Assim, o grande objetivo é expor claramente a Revelação e a História da Salvação, e animar os fiéis para que, no seu modo de viver, correspondam a Deus que Se manifesta²²⁰.

²¹⁵ Cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 72-75.

²¹⁶ *Doctr. chr.* 4, 4, 6: “bona docere et mala dedocere atque in hoc opera sermonis conciliare aversos, remissos erigere, nescientibus, quod agitur, quid expectare debeant intimare” (CC 32, 119).

²¹⁷ Cf. *Doctr. chr.* 4, 9 (CC 32, 132).

²¹⁸ Esta ideia da preferência do uso da linguagem clara em vez de uma linguagem erudita, parece-nos, num primeiro momento, algo dentro dos parâmetros de um discurso normal, mas isto na época de Agostinho é um rasgo na cultura clássica. Agostinho está perante duas culturas opostas: a tradição secular das escolas que ensinavam a sofística, e a pregação cristã que necessitava de clareza no seu discurso para chegar às inteligências simples. Quanto ao método, Agostinho regressa de certo modo ao classicismo. Contudo, rompe com esta cultura, porque, enquanto na escola sofística o discurso tinha como fim demonstrar a erudição, para Agostinho este objetivo era um meio para captar o auditório e transmitir-lhe as verdades da fé. Assim, Agostinho valoriza o estilo simples com uma linguagem clara, afastando-se do estilo mais eloquente, apesar de, também, necessário. O discurso eloquente corre o risco de se tornar um discurso floreado e incompreensível. Assim, José Oroz diz-nos que Agostinho consegue, com a sua doutrina de influência clássica, preservar os seus leitores da moda do seu tempo e precaver para os defeitos das épocas posteriores: cf. OROZ, José, *San Agustín*, 109-113.

²¹⁹ Cf. *Doctr. chr.* 4, 10-11 (CC 32, 132-135).

²²⁰ Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación. cristiana antigua*, 365.

Cícero²²¹, no *De Oratore*, diz-nos que o orador deve ensinar, deleitar e mover. Agostinho recupera para a pregação essa orientação retórica. Esses três objetivos apresentados por Cícero são válidos para a pregação de Agostinho. O ensinar está ligado ao que dizemos, e o deleitar e o mover são resultado da forma como se diz algo. Persuadir o auditório é essencial, pois, se não conseguirmos atingir esse objetivo, o nosso discurso não conseguirá o seu fim.²²²

O fim do pregador é mover o ouvinte. Não basta ensinar e provocar o deleite nos ouvintes, mas é necessário que estes deem o seu assentimento ao que é ensinado. O que é pregado é para ser assumido e posto em prática pelos que escutam²²³. O ensinar é fundamental para que haja oratória, pois, se o pregador não conseguir atingir esse objectivo, é vã a oratória. Nessa linha, diz Montserrat Aviléz que a obra agostiniana está orientada para ensinar, inclusive na pregação²²⁴.

O exercício de pregar deve ter presente a assembleia a quem se prega²²⁵. Para uns, deve limitar-se a ensinar; para outros, deve pregar-se seguindo um raciocínio fundamentado com provas, de modo a exercitar os ouvintes; e para outros pode ser necessária uma grande eloquência²²⁶, recorrendo a repreensões, ameaças, súplicas e pedidos, no intuito de comover o auditório²²⁷.

²²¹ Cícero foi um mestre incontestável dos retóricos latinos. No tempo de Agostinho, Cícero era um mestre incontornável da cultura latina. Os letrados do século IV seguiam este modelo. José Oroz diz-nos que em Cícero estão resumidas a eloquência e a prosa latina no seu todo. Cícero definiu os pontos essenciais da retórica para sempre, assinalando os três estilos/géneros e a sua relação. Agostinho conservou as linhas gerais desta doutrina ciceroniana: cf. OROZ, Jose, *San Agustín*, 47-48;115.

²²² Cf. *Doctr. chr.* 4, 12 (CC 32, 135).

²²³ Cf. *Doctr. chr.* 4, 13 (CC 32, 136-137).

²²⁴ Cf. AVILÉS, Montserrat, “Predicación de san Agustín”, 391-393.

²²⁵ Aqui, Agostinho recupera o pensamento aristotélico e cicerónico. Estes autores defendiam a adaptação do discurso, consoante as circunstâncias objetivas e subjetivas. A verdadeira eloquência está nesta sensibilidade: cf. OROZ, José, *San Agustín*, 122. Agostinho tem consciência de que o discurso deve adaptar-se ao auditório e ao espaço. O pregador pode estar a falar ao mesmo nível dos ouvintes ou de um ponto mais alto. O auditório pode ser composto de cidadãos e/ou camponeses, de instruídos e/ou ignorantes, de pobres e/ou ricos, cidadãos da mesma cidade e/ou cidadãos de outra cidade. Para iluminar esta teoria, Agostinho diz que a caridade deve ser a mesma para todos aqueles que o escutam, mas o remédio não é o mesmo para todos. O que para uns faz bem, para outros pode não produzir um efeito positivo: cf. *Cat. rud.* 15, 23 (CC 46, 147-148).

²²⁶ A eloquência era muito valorizada no Império Romano. Um homem que fosse eloquente ganhava um estatuto excepcional na sociedade. Os Imperadores César e Augusto foram os primeiros a intervir para a fomentação deste dom. Posteriormente, durante o período dos Antoninos, Antonino Pio criou cátedras para a leção da retórica em todo o Império. Os que ensinavam retórica tinham privilégios e tratamento especiais nas províncias do Império. Como a retórica era indiferente tanto para a verdade como para a falsidade, o bispo donatista Crescônio,

A retórica e a dialética são importantes, pois permitem ao pregador uma exposição clara da Sagrada Escritura.²²⁸ Mas a claridade é mais importante na pregação do que no diálogo, pois na pregação ninguém faz questões²²⁹.

Na pregação existem dois perigos: o de pregar a sabedoria sem eloquência, e o de pregar com eloquência, mas sem sabedoria²³⁰. Agostinho defende a unidade da sabedoria e da eloquência para uma maior eficácia da pregação e edificação dos ouvintes. Não será frutuosa a pregação eloquente, que deleita os ouvintes, mas sem sabedoria. Convém que a pregação seja mais sábia que eloquente. Aqui, Agostinho mostra a necessidade da unidade entre eloquência e sabedoria, tendo esta última a precedência²³¹.

No capítulo 7 do livro IV da *De doctrina christiana*, Agostinho defende que, na Sagrada Escritura, já está presente a unidade da eloquência com a sabedoria. Para argumentar essa teoria, usa vários exemplos de passagens bíblicas eloquentes.

De acordo com Cícero, Agostinho diz que o orador deve pregar com simplicidade as pequenas coisas; com moderação, as médias, a fim de deleitar o auditório; e com sublimidade, as grandes, para mover os que o escutam²³². Para o Doutor da Graça, porém, o orador sagrado prega sempre coisas grandes, porque está a pregar para fortalecer as almas, e para que estas se encaminhem para a salvação eterna²³³.

quando já não conseguia vencer Agostinho no campo dogmático, acusa-o do método usado nos Sermões. Agostinho defende-se com a argumentação de que a eloquência deve ser usada para o bem, havendo, porém, quem a use de forma distorcida para o mal: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 53-60.

²²⁷ Cf. *Doctr. chr.* 4, 4 (CC 32, 119-120).

²²⁸ Cf. *Doctr. chr.* 4, 3 (CC 32, 117-119).

²²⁹ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 519-524.

²³⁰ Estes problemas existiam já antes de Agostinho, para os quais a retórica não conseguiu dar resposta satisfatória. Este problema está presente no debate de Sócrates e Platão com os sofistas. Aristóteles parece reconciliar as duas correntes. Contudo, mais tarde, os estoicos, de modo especial com Crisipo, levam a retórica para o campo reduzido dos esquemas e subdivisões verbais. Como Cícero criticou os que falavam eloquentemente sem terem conteúdo para transmitir, Agostinho colocou esta questão que manifestou um problema do seu tempo: a retórica vazia dos sofistas: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 61-63.

²³¹ Cf. *Doctr. chr.* 4, 5 (CC 32, 120-121); cf. *Cat. rud.* 9, 13 (CC 46, 135-136).

²³² Cf. *Doctr. chr.* 4, 17 (CC 32, 141).

²³³ Cf. *Doctr. chr.* 4, 18 (CC 32, 141-144).

O estilo, todavia, deverá variar consoante o assunto²³⁴. Se é para ensinar, use-se o estilo simples; se é para louvar ou condenar, deve usar-se o estilho moderado, e se é para convencer alguém a fazer algo que não quer fazer, deve usar-se o estilo sublime e capaz de mover os ânimos²³⁵. Esta alternância dos diferentes estilos deve variar, inclusive dentro do mesmo Sermão, de modo a manter a atenção do auditório²³⁶.

Mas a prova final da verdadeira eloquência é a coerência entre a palavra e a vida. O pregador deve pregar e viver o que prega. O exemplo²³⁷ é importante, pois garante uma maior eficácia das palavras que são pronunciadas. Se um pregador prega o que não pratica, os ouvintes não o escutarão com interesse. Isto já está presente na Primeira Carta a Timóteo, na qual Paulo exorta Timóteo a ser “modelo dos fiéis, na palavra, na conduta, no amor, na fé, na castidade” (1Tim 4, 12). A exemplaridade do pregador deve ser integral, na palavra e no exemplo da conduta²³⁸.

Agostinho aconselha os pregadores a orar antes de pregar, pois deve ser Deus a colocar nos lábios do pregador as palavras mais convenientes. No fim da pregação, os pregadores devem dar graças a Deus pelo dom da pregação. Os nossos discursos estão nas mãos de Deus, e é com esta consciência que um pregador deve pregar²³⁹.

²³⁴ A partir de Cícero foi comum a doutrina dos três estilos nos tratados escolares: o estilo simples, o estilo moderado e o estilo sublime. Agostinho herdou estes três estilos. Contudo, estes três estilos não podiam ser usados da mesma forma que era usada por Cícero ou pelos oradores romanos. Estes usavam o estilo consoante a importância dos assuntos: para assuntos simples usavam estilo simples, para assuntos médios usavam estilo moderado e para assuntos grandes usavam o estilo sublime. Agostinho, porém, adverte que o orador cristão prega sempre assuntos grandes, devendo contudo variar os estilos, não pela matéria do assunto, mas pela finalidade do mesmo, numa agradável alternância. Agostinho refuta o excesso de adornos no estilo moderado. Os adornos devem ser usados, mas não em excesso. Além disso, o pregador, sem usar recursos linguísticos para embelezar a linguagem, pode usar o estilo moderado com uma transmissão de sentimentos que prendem o ouvinte. O fim deste estilo é atrair os ouvintes para escutar: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 97-101. Para uma compressão da aplicação destes três estilos, Monteserrat Avilez escreve um artigo, onde seleciona excertos dos Sermões, agrupando-os de acordo com os três estilos: cf. AVILÉS, Montserrat, “Predicación de san Agustín”, 391-417.

²³⁵ Cf. *Doctr. chr.* 4, 19 (CC 32, 144).

²³⁶ Cf. *Doctr. chr.* 4, 22 (CC 32, 157-158).

²³⁷ A escola clássica desde Aristóteles a Cícero acentuou o carácter do orador, mas só na sua forma de discursar, na argumentação usada e bom uso da persuasão. Segundo Quintiliano, esta escola associa a técnica oratória ao carácter pessoal do orador e ao exemplo de vida: cf. OROZ, José, *San Agustín*, 123-124.

²³⁸ Cf. *Doctr. chr.* 4, 27 (CC 32, 163-164).

²³⁹ Cf. *Doctr. chr.* 4, 30 (CC 32, 167).

Nas disputas com os hereges, o Hiponense conseguiu convertê-los, ajudando a Igreja africana a levantar a cabeça, após um grande período de sofrimento pelos ataques dos hereges²⁴⁰.

1.3.3.2 Estilo da pregação de Agostinho

Agostinho iniciou a sua atividade de pregador, logo após a sua ordenação presbiteral, por ordem do seu bispo Valério. Não era essa a prática habitual na Igreja ocidental, e inicialmente não foi bem aceita. Contudo, a fama de tão insigne pregador espalhou-se, acabando a prática por se aceitar, sendo até adotada por outros bispos²⁴¹. Com a sua pregação, Agostinho começou a reunir à sua volta não só cristãos, católicos e donatistas, mas também não cristãos. Quanto aos donatistas, com as suas pregações, diálogos e confrontos, conseguiu converter um grande número deles. O dom da palavra, associado à persistência, foi determinante, tornando-se um instrumento de conversão, até de bispos donatistas, como foi o caso de Maximiano, bispo donatista de Siniti, que se converteu ao fim de 15 anos de persistência de Agostinho²⁴².

Segundo Van der Meer, os Sermões agostinianos superam²⁴³ a pregação dos outros Padres da Igreja na precisão da palavra, que penetrava no coração dos ouvintes. Na verdade, “jamais se pregou em parte alguma de maneira tão cordial e, ao mesmo tempo, tão

²⁴⁰ Cf. *Vit. Aug.* 8 (PL 32, 39-40).

²⁴¹ Cf. *Vit. Aug.* 5 (PL 32, 37-38).

²⁴² Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 154

²⁴³ Van der Meer diz que Agostinho supera outros pregadores na precisão e na segurança da palavra. Contudo, fez questão de dizer que os Sermões de Agostinho não têm a sátira de Astério, a flexibilidade e plasticidade de João Crisóstomo, a solenidade de Ambrósio, a majestade de Leão Magno: cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 528.

brilantemente”²⁴⁴. Segundo Paulino Nola, na boca de Agostinho ressoava a trombeta do Senhor²⁴⁵.

Agostinho depois da sua ordenação episcopal, pregou ainda com “maior entusiasmo, fervor e autoridade”²⁴⁶ e, assim, era muito eficaz na sua pregação. A sua fama espalhou-se entre o episcopado, sendo Agostinho convidado a pregar, quando visitava os outros bispos, que preferiam ouvi-lo a ter que pregar diante de tão ilustre e reconhecido pregador. As viagens de Agostinho fizeram-se dentro da Igreja africana, de modo especial para a cidade de Cartago, onde Agostinho participou em comissões eclesiais e em Sínodos e pregou insígnis Sermões²⁴⁷.

Embora se assumia como herdeiro da eloquência antiga, a verdadeira fonte da eloquência agostiniana é a Sagrada Escritura. Neste campo, sabe ser um continuador da tradição da Igreja, nomeadamente de Ambrósio e Cipriano de Cartago²⁴⁸.

Antonio Galindo Rodrigo, fazendo uma análise da psicologia de Agostinho, descreve-o como sentimental, emotivo, terno, apaixonado, intuitivo, simpático, sincero, nobre, fiel e tenaz²⁴⁹. Esta análise, é uma ajuda para melhor compreender o estilo dos Sermões de Agostinho.

A assembleia era composta de gente simples, pelo que Agostinho usava um estilo popular, pois o objetivo do pregador não era tornar-se famoso pela sua erudição, mas tornar compreensível a Palavra de Deus. Agostinho distanciava-se dos retóricos da sua época pelo uso de uma linguagem simples e aparentemente descuidada. Preferia o uso de linguagem simples à linguagem erudita, para se fazer compreender pelos ouvintes²⁵⁰. A sua pregação era

²⁴⁴ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 528.

²⁴⁵ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 528-529.

²⁴⁶ *Vit. Aug.* 9: “molto instantius ac ferventius, majore, auctoritate” (PL 32, 40).

²⁴⁷ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 35-38.

²⁴⁸ Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 364.

²⁴⁹ Cf. GALINDO RODRIGO, José Antonio, “La predicación en san Agustín”, 116.

²⁵⁰ Com consciência da sua infelicidade, o povo aceitava com alegria o modo de Agostinho pregar. O povo era consciente de que a vida na terra era um peregrinar, passando da ignorância para a verdade, da pobreza para a riqueza verdadeira, da morte para a vida, da fé para a visão de Deus, do perigo para a segurança e da tristeza para a alegria e para o aperfeiçoamento da caridade: cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 384.

eficaz. Justamente Van der Meer diz: “Podemos tranquilamente afirmar que pregava tão deliberadamente sem artifício, como genialmente seguia todas as regras da arte”²⁵¹

Os Sermões agostinianos seguem, geralmente, a seguinte estrutura: um *exordium*, uma *narratio* e uma *peroratio*. Os exórdios são diversificados, sendo difícil reuni-los em grupos tipificados²⁵². Têm como objetivo cativar os ouvintes para escutar o que o pregador irá dizer na *narratio*. Agostinho, por vezes, salienta nos exórdios a importância da ação efetiva da graça contraposta a pouca importância das palavras²⁵³.

A *narratio* é o momento chave do Sermão, porque é o momento em que as verdades reveladas são expostas. É a oportunidade de convencer os ouvintes para uma vivência de acordo com o Evangelho²⁵⁴.

A *peroratio* é o momento final do Sermão, onde Agostinho faz uma síntese da pregação com frases breves e, por vezes, com jogos de palavras ao gosto popular²⁵⁵. Quando o Sermão é de cariz moral, termina com convites à prática da virtude.²⁵⁶

Na pregação, Agostinho preferia o emprego de recursos populares, como a assonância, a rima²⁵⁷, a aliteração, a antítese²⁵⁸²⁵⁹, a harmonia, os jogos de palavras²⁶⁰. Usava também a

²⁵¹ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 537.

²⁵² Na sua obra, José Oroz agrupa os exórdios em sete grupos distintos, conforme as características de cada um. Contudo, relembra a dificuldade de reagrupá-los, devido às especificidades de cada um: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 194-208.

²⁵³ Cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 192-208.

²⁵⁴ Cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 210.

²⁵⁵ José Oroz apresenta cinco formas de Agostinho terminar um Sermão: 1) uma exortação breve e compendiosa; 2) uma exortação; 3) uma oração e um convite a orar; 4) a fórmula *conversi*; 5) uns detalhes relativos ao Sermão: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 214.

²⁵⁶ Cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 214-216.

²⁵⁷ A rima é um dos mais antigos recursos literários. Com a segunda sofística, juntamente com o paralelismo e a antítese, a rima atinge uma elevada importância no campo literário. Em África, a rima populariza-se entre os escritores. Agostinho compreendeu a importância da rima e da assonância para despertar os seus ouvintes e, com este intuito, utilizou-a com arte, de modo especial nos Sermões festivos. O uso da rima prende-se com uma questão pastoral para facilitar a transmissão de uma mensagem: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 285-299.

²⁵⁸ A antítese é o estilo que domina as palavras e o pensamento de Agostinho. Já na prosa grega antiga, a antítese era familiar. No cristianismo, este estilo ganha suma importância para transmitir as verdades da fé, pois as verdades evangélicas invertem muitos dos valores existentes no mundo. Por exemplo, a *Cidade de Deus* foi escrita com base na antítese o *amor sui* e o *amor Dei*. Neste ponto, Agostinho sucede a São Paulo no uso da antítese, pois já este autor bíblico pensava em antítese. Agostinho usa a antítese como um meio predileto para transmitir a verdade, objetivo principal da sua pregação: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 305-312.

²⁵⁹ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 547.

²⁶⁰ O jogo de palavras é um recurso literário que surpreende o leitor pela relação que estabelece entre duas palavras, com base numa raiz etimológica ou apoiando-se na conexão fonética exterior. Pelo seu fator surpresa,

alegoria, a parábola, a metáfora²⁶¹, a ironia, a antífrase²⁶², a simetria, o paralelismo²⁶³, a assonância e a consonância e a éfrase²⁶⁴. Eram figuras de estilo que permitiam dar ao discurso uma tonalidade bela e agradável, cativando a atenção dos ouvintes²⁶⁵

Usava também a apóstrofe, apostrofando, por vezes, Jesus e os Apóstolos, para que estes dessem algumas respostas. Um outro artifício era a inversão de papéis, em que o pregador finge ser interpelado por alguém da assembleia. Por fim, costumava usar nos Sermões refrões, ditos populares, feitos maravilhosos e “historietas” moralizantes²⁶⁶.

Agostinho recorre à imagem, sobretudo às imagens sugestivas da Sagrada Escritura. Veio, na verdade, a descobrir que o imaginário era “o lugar privilegiado de uma comunicação, que adquire uma forma mais sugestiva no diálogo entre o orador e o seu auditório”²⁶⁷.

este estilo cativa os ouvintes. Podemos dividir este estilo literário em dois grupos: 1) *Ambiguum*: uso da mesma palavra com significados diferentes. Devido à complexidade deste estilo, Agostinho não o utiliza muitas vezes, pois os seus ouvintes eram na sua maioria gente simples; 2) *Paronomasia*: palavras de fonética idêntica, mas com significados diferentes. Este segundo tipo de jogo de palavras já é frequentemente utilizado por Agostinho. Os jogos de palavras nos *Sermões* eram de cariz mais popular, comparados com os usados na *Cidade de Deus*. Esta diferença tem a sua origem no tipo de público a que Agostinho quer dirigir-se: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 257-264, 272.

²⁶¹ A metáfora surgiu da necessidade de ajudar a compreender conceitos difíceis de assimilar, devido, por vezes, ao carácter elevado dos assuntos. Contudo, a sofistica tornou este recurso num mero artifício rebuscado para demonstrar uma certa eloquência. A metáfora, que tinha um objetivo originário de tornar algo compreensível, torna-se de difícil apreensão para os ouvintes. Agostinho recupera o sentido original da metáfora e dá-lhe uma naturalidade que lhe permite expressar verdades de fé elevadas, que se tornam acessíveis aos seus ouvintes. A pregação do Evangelho exige a metáfora, porque a mensagem evangélica transcende a forma ordinária de entender a vida. Assim, a metáfora agostiniana tem grande influência bíblica e outras originais resultantes da observação do ambiente. A metáfora mais frequente é a de Cristo e Igreja, além das metáforas de Deus, da alma, do pecado, das virtudes, dos vícios. Ainda dentro do grupo das metáforas temos a personificação. Estreitamente ligada a este recurso, a comparação salienta as semelhanças entre dois objectos: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 222-227; 232; 235-237; 244.

²⁶² A ironia e a antífrase são recursos que apresentam a ideia de oposição. A ironia pelo tom de voz e a antífrase pelas palavras. Contudo, o paralelismo antitético é o rasgo mais presente na pregação agostiniana: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 120-121.

²⁶³ O paralelismo e a simetria são recursos que se encontram em todos os povos. A cultura grega ajudou a aperfeiçoá-los. Existe o paralelismo formal, com a simetria de frases agradáveis ao ouvido. Em segundo lugar, o paralelismo de ideias é realizado de três formas: 1) usando palavras de sentido semelhante; 2) afirmando ou negando uma ideia anterior; 3) assinalando uma consequência ou uma circunstância que facilmente se consegue subentender. Agostinho gosta de usar um estilo que revele sonoridade e simetria. O paralelismo tem em vista estabelecer uma antítese dos pensamentos, para completar um sentido ou para realçar uma mensagem já exposta: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 375-383.

²⁶⁴ A éfrase é usada para descrever algo de forma minuciosa, como se estivessemos a ver tal objeto no momento. Agostinho usa este estilo na descrição de retratos físicos e morais de Cristo, da Igreja, das virtudes, dos mártires, do soberbo, de São Pedro, de si mesmo. O Hiponense usa este método para a instrução moral e edificação espiritual dos fiéis, afastando-se da praxis sofista, que usava este estilo para agradar os ouvintes: cf. OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 253-256.

²⁶⁵ OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 368.

²⁶⁶ Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 366-368.

²⁶⁷ OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 369.

Agostinho também se serviu das imagens neoplatônicas para explicar temas da Revelação: a ascensão e a libertação, a transcendência e a elevação da alma²⁶⁸.

A pregação agostiniana era orientada segundo a disposição dos ouvintes, e terminava habitualmente com uma grande frase. Durante o Sermão, Agostinho não tinha dificuldades em expressar-se e em buscar novas facetas e novos pensamentos. O seu objetivo não era o “deduzir ou demonstrar, mas anunciar, revelar, pregar, intimidar”²⁶⁹.

A sua linguagem privilegiava a proximidade e familiaridade com o uso do “nós” em vez do “vós”²⁷⁰. Durante a pregação demonstrava uma grande humildade, ao assumir perante os ouvintes a sua condição de pecador²⁷¹. A humildade fazia com que Agostinho pregasse para os outros e para si mesmo. Essa atitude espiritual, sincera e espontânea era simpática e atrativa²⁷².

Na maior parte das vezes, os Sermões eram pregados de improviso. Contudo, a improvisação não significava que Agostinho não preparasse a pregação²⁷³. Os Sermões eram previamente preparados com a oração e com momentos de reflexão. Nas celebrações, Agostinho pregava de forma espontânea perante a sua assembleia²⁷⁴, citando de memória os textos bíblicos. Os seus Sermões eram pregados lentamente, de modo a mais facilmente serem acompanhados e assimilados pela assembleia.²⁷⁵

No púlpito, Agostinho demonstrava ser um pensador, que não se esquecia do meio (do estilo) e do fim da sua pregação. Era um lírico, que “deixava falar o seu coração ardente”²⁷⁶ ou, ainda, falava “da abundância do seu coração e em contacto vivo com os seus fiéis”²⁷⁷.

²⁶⁸ Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 369.

²⁶⁹ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 538.

²⁷⁰ Alexandre Olivar identifica a familiaridade do discurso coloquial de Agostinho perante a assembleia. Um exemplo da familiaridade é o colóquio que finge com o povo de forma retórica ou colocando questões retóricas: cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 378-379.

²⁷¹ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 538-540

²⁷² Cf. OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, 377.

²⁷³ Cf. BARDY, Gustave, *Saint Augustin*, 225.

²⁷⁴ A sua assembleia era composta na maioria por gente pobre e inculta e que pouco sabia da Sagrada Escritura: cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 187.

²⁷⁵ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 530-533.

²⁷⁶ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 184.

²⁷⁷ GALINDO RODRIGO, José Antonio, “La predicación en san Agustín”, 118.

Agostinho levava para a pregação os temas do dia-a-dia, denunciando os problemas relacionados com os cultos pagãos, com a moralidade, a política, as festas e a desonestidade dos hiponenses²⁷⁸.

O conteúdo da sua pregação coincide essencialmente com os ensinamentos da Sagrada Escritura. Nela, “partia da Bíblia, tratava da Bíblia e acompanhava-se da Bíblia”²⁷⁹. É por este motivo que Agostinho, na sua obra *De doctrina christiana*, nos ensina a pregar e a interpretar corretamente a Bíblia. Esta presença bíblica é evidente na leitura dos Sermões, onde se vê que Agostinho parte de uma passagem bíblica e fundamenta essa passagem bíblica com outros passos da Sagrada Escritura²⁸⁰.

Agostinho foi ao encontro dos interesses do seu auditório com temas da curiosidade espiritual da época. Não fugiu às questões complicadas, como a ressurreição e a Trindade. Tratava de questões atuais, refutava heresias e teorias perigosas para a fé²⁸¹. A questão moral surge, passo a passo, após a explicação bíblica, que leva a definir questões práticas. Grandes meditações deram espaço a exortações morais²⁸².

Em síntese e a concluir, devemos dizer que Agostinho evoluiu de um estilo escolar para um estilo mais simples, para uma pregação sóbria, acessível ao povo, mas, ao mesmo tempo, obedecendo às regras da retórica clássica²⁸³.

1.3.4. Sagrada Escritura

A Sagrada Escritura é a fonte principal da pregação dos Padres da Igreja. Ao ler atentamente os Sermões de Agostinho, verificamos que o pregador parte de uma passagem

²⁷⁸ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 186-187.

²⁷⁹ MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 519

²⁸⁰ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 519

²⁸¹ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 558.

²⁸² Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 560.

²⁸³ Cf. FINAERT, Joseph, *L'Évolution Littéraire de Saint Augustin*, 151-152; OROZ, José, *San Agustín*, 157.

bíblica e fundamenta o seu raciocínio com outras passagens bíblicas, o que prova que conhecia e vivia profundamente a Sagrada Escritura.

Com esta constatação, é relevante fazer notar o lugar da Sagrada Escritura na vida do Hiponense. Em segundo lugar, iremos descobrir o que o Doutor da Graça nos transmite sobre a interpretação da Sagrada Escritura. Por fim, confrontar-nos-emos com o sentido alegórico, que, numa primeira fase, parece-nos o mais indicado para nos ajudar a ler a Sagrada Escritura, mas, num segundo momento, Agostinho alerta-nos para o perigo desse método, e defende o uso do sentido literal como o mais indicado na interpretação escriturística.

1.3.4.1. Centralidade da Sagrada Escritura

Agostinho teve o primeiro contacto com a Sagrada Escritura quando se aproximou do maniqueísmo, entre os seus 19 e 28 anos. Nessa primeira abordagem, descobriu que este Livro Sagrado continha uma linguagem vulgar, muito distante da qualidade linguística de autores como Cícero²⁸⁴.

De facto, comparada com os escritos de Virgílio e de Cícero, a Bíblia usa, pelo menos nas versões latinas disponíveis, uma linguagem muito mais simples. Por outro lado, Agostinho sabe que a Sagrada Escritura é singular e supera os outros escritos pelo facto de ser um livro inspirado²⁸⁵.

No processo da sua conversão, foi importante a descoberta de uma nova forma de interpretar a Sagrada Escritura²⁸⁶. Como já verificado atrás, Agostinho descobre com Ambrósio o método alegórico na interpretação da Sagrada Escritura. A descoberta deste

²⁸⁴ Cf. MARTIN, Balbino, “San Agustín y la Biblia”. In SAN AGUSTIN, *Obras de San Agustín*, ed. Balbino MARTIN, Madrid, BAC 168, 1969, 4.

²⁸⁵ Cf. MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*.

²⁸⁶ Heinrich Weinberg ao escrever sobre o discernimento com base nas *Confissões*, salienta o papel da Sagrada Escritura no processo de discernimento de Agostinho da sua vida. Uma leitura feita em comunhão com a Igreja, ou seja, lendo a Sagrada Escritura “na” e “com” a Igreja: cf. WEINBERG, Heinrich, “San Agustín y el discernimiento espiritual en el libro V de las *Confesiones*”, *Augustinus* 244-245 (2017) 179-230.

método interpretativo desbloqueou a sua complexa interpretação grotesca e literal, ajudando-o a abandonar a dos maniqueus. A releitura de São Paulo e o método alegórico levam-no a abandonar o maniqueísmo. Assim, Agostinho resolve o problema do texto sagrado, e aceita as Escrituras das mãos da Igreja, ou seja, com as indicações que a Igreja dá para o seu uso e interpretação, onde se inclui o método alegórico²⁸⁷.

A Sagrada Escritura era já central e inspirativa na vida de Agostinho, mesmo antes de ser ordenado. Aliás, ele era alguém que vivia uma vida ascética, que tinha com prática fundamental a meditação da Sagrada Escritura.

Contudo, logo após a sua ordenação, pediu um tempo para estudar mais profundamente a Sagrada Escritura²⁸⁸. Este pedido nasce da consciencialização de que o novo pregador da Igreja de Hipona tinha de conhecer e interpretar muito bem a Escritura para poder ser fiel na pregação²⁸⁹.

Uma vez ordenado, continuou a usar a Escritura como instrumento de confronto com a sua vida, para compreender se estava a ser fiel às suas funções de sacerdote e, depois, de bispo da Igreja de Hipona. A Sagrada Escritura até o ajudou a superar a crise da queda de Roma, a 24 de Agosto de 410, encontrando n'ela uma fonte de consolação nas tribulações²⁹⁰.

Para Agostinho, a Escritura é um complexo e amplo conjunto de sinais. É porém um sinal ambivalente, porque tem um sentido originário, um sentido específico e um sentido figurativo. Este último sentido causa dificuldade ao leitor e, quando mal interpretado pode levar ao erro²⁹¹.

²⁸⁷ Cf. MARTIN, Balbino, "San Agustín y la Biblia", 9-10.

²⁸⁸ Em Tagaste, fez este estudo em retiro e sozinho com Deus, concentrado no estudo da Sagrada Escritura. Regressa a Hipona pouco antes da Páscoa de 391 e inicia a pregação com o Sermão 391: cf. OROZ, José, *San Agustín*, 156.

²⁸⁹ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 31.

²⁹⁰ Cf. ROSEN, Klaus, *Agostino-Genio e Santo*, 2015, 216-217.

²⁹¹ Cf. ROSEN, Klaus, *Agostino-Genio e Santo*, 174.

1.3.4.2. Como interpretar a Sagrada Escritura?

A Sagrada Escritura é, por si mesma, eloquente, porque contém em si a verdade. Nela existem determinadas passagens de difícil interpretação, que dificultam a sua leitura. Mas, essas passagens têm a dupla função de exercitar o espírito humano e de ocultar os mistérios de Deus²⁹².

As passagens de difícil interpretação obrigam o leitor a parar e procurar o verdadeiro sentido de determinada passagem. Com essa consciência, Agostinho vê nas passagens obscuras um sentido positivo e enriquecedor para o leitor. No *De doctrina christiana*, diz-nos que “as coisas que se buscam com trabalho dão maior prazer quando são encontradas”²⁹³.

Para o Hiponense, a organização da Sagrada Escritura com a alternância de passagens mais explícitas e de fácil interpretação com passagens que necessitam de um maior empenho na sua interpretação, são o resultado da ação providente do Espírito Santo. Isto porque podemos saciar a nossa fome no primeiro tipo de passagens e combater o aborrecimento no segundo tipo. E também porque os sentidos obscuros são clarificados com a ajuda das passagens mais claras.²⁹⁴

A Sagrada Escritura é um meio com que se procura descobrir a vontade de Deus. Para interpretá-la, devemos seguir um caminho processual em três passos: 1) conhecer os livros com a sua leitura e a sua memorização; 2) identificar as regras de fé e os preceitos que nos ajudem a viver bem; tudo o que esteja relacionado com a fé, a esperança e a caridade; 3) por fim, a familiaridade com as línguas, em que foi escrita a Sagrada Escritura, permitirá o leitor interpretar as passagens obscuras com a ajuda das passagens mais claras. Nisto, é importante a memória, que nos ajudará a fazer uma leitura completa da Escritura.²⁹⁵

²⁹² Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 519-524.

²⁹³ *Doctr. chr.* 2, 6, 7: “quaeque cognosci et cum aliqua difficultate quaesita multo gratius inveniri” (CC 32, 36).

²⁹⁴ Cf. *Doctr. chr.* 3, 26 (CC 32, 99).

²⁹⁵ Cf. *Doctr. chr.* 2, 10 (CC 32, 41).

O conhecimento das línguas hebraica e grega torna-se essencial para interpretar corretamente a Sagrada Escritura²⁹⁶. Agostinho acentua a necessidade do confronto com o texto original, para uma maior compreensão da verdade do texto bíblico,

Nesse sentido, ele defende que devemos conhecer as várias versões traduzidas, pois algumas conseguiram aclarar passagens obscuras presentes no texto original. Contudo, o leitor precisa de prestar muita atenção, porque existem alguns erros nos códices, códices esses necessitam de correção. Mas, para descobrir esses erros, o leitor tem de conhecer o hebraico e o grego e o sentido que, nessas línguas, as palavras têm, e que, por vezes, são de difícil tradução literal, ou mesmo, impossíveis de traduzir literalmente²⁹⁷.

Para fazer uma correta interpretação da Sagrada Escritura também é útil o conhecimento das várias ciências, nomeadamente a geografia, a zoologia, a retórica, a botânica, a matemática, a história e a dialética²⁹⁸. Tal conhecimento contribui para uma formação plena do orador, que se contrapõe à retórica sofista, que se limita ao jogo de palavras²⁹⁹. O conhecimento das ciências ajuda a superar as dificuldades das passagens obscuras. Mas, por outro lado, Agostinho alerta para o perigo de as ciências de se tornarem um meio de engrandecimento do próprio leitor, devendo ele ser “manso e humilde de coração, submetido com suavidade ao jugo de Cristo, carregando um peso ligeiro, fundado, radicado e edificado na caridade, a quem a ciência não pode inchar”³⁰⁰.

1.3.4.3. A alegoria

²⁹⁶ Cf. *Doctr. chr.* 2, 11 (CC 32, 42).

²⁹⁷ Cf. *Doctr. chr.* 2, 12 (CC 32, 42-44).

²⁹⁸ Cf. CAPANAGA, Victorino, "Introducción general", 151.

²⁹⁹ OROZ, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, 45.

³⁰⁰ *Doctr. chr.* 2, 42: “mitem et humilem corde, subiugatum leniter Christo et oneratum sarcina levi, fundatum et radicum et aedificatum in caritate, quem scientia inflare non possit” (CC 32, 76).

A interpretação bíblica é uma tarefa complexa, devido às suas obscuridades, aporias e mistérios, que tornam o sentido literal incompreensível. Já Orígenes, confrontado com semelhante problema, resolve-o, aplicando o uso da alegoria. Agostinho, por sua vez, descobre aqui um método que o ajudará a uma maior compreensão da Sagrada Escritura, e que contribuirá para a luta contra os maniqueus³⁰¹. Não podemos colocar de lado o que é de difícil interpretação, porque “toda a Escritura é inspirada por Deus e adequada para ensinar, refutar, corrigir e educar” (2Tim 3,16).

A alegoria tem uma função pedagógica, como bem refere Jean Pépin. De forma genérica, a alegoria valoriza a verdade, exclui os indignos³⁰², permite uma exegese universal e acessível a todos, na qual a palavra fala aos simples e aos doutos. Afasta o desgosto com uma interpretação do que não é claro, excita o desejo de procurar e perceber melhor a Sagrada escritura, inclina para a pesquisa e embeleza a descoberta³⁰³. Os mistérios³⁰⁴ são elementos que estimulam ao amor pela verdade. Uma exclusiva leitura literal da Sagrada Escritura poderia criar um certo enfado; o sentido alegórico impede o leitor chegar a essa situação³⁰⁵.

Tudo se deseja na Sagrada Escritura, e esse desejo legitima o uso da alegoria. Este método vai clarificar a mensagem, que é obscura para a mente humana. A obscuridade não diminui o valor da Sagrada Escritura, mas é fonte de fecundidade, que permite uma interpretação diversificada de vários aspetos da Sagrada Escritura, desde que não contradigam o ensinamento da Igreja³⁰⁶.

A descoberta da alegoria, como método para interpretar a Sagrada Escritura, desobstruiu na mente de Agostinho a interpretação grotesca e literal feita no maniqueísmo. A leitura de São Paulo com a alegoria fez o Hiponense abandonar o maniqueísmo, que fazia uma interpretação literal da Sagrada Escritura. Assim, acolheu ele a Bíblia das mãos da Igreja

³⁰¹ Cf. MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 478-479.

³⁰² No sentido em que os mistérios não são revelados aos indignos: cf. PÉPIN, Jean, “Saint Augustin et la fonction protreptique de l’allégorie”, *Recherches Augustiniennes I* (1958) 247.

³⁰³ Cf. PÉPIN, Jean, “Saint Augustin et la fonction protreptique de l’allégorie”, 243-257.

³⁰⁴ Agostinho define as passagens que necessitam de interpretação alegórica, de mistérios.

³⁰⁵ Cf. *Cat. rud.* 9, 13 (CC 46, 135-136).

³⁰⁶ Cf. MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 483-485.

juntamente com o método literal e as orientações da Igreja Católica sobre o uso desse método³⁰⁷.

Existem expressões na Sagrada Escritura que necessitam de uma interpretação figurativa. É necessário dar uma interpretação metafórica à linguagem figurativa para se descobrir o seu verdadeiro sentido³⁰⁸. O *signum* tem um significado, e aponta para algo fora de si. É com esta consciência que o cristão, com o uso do sentido espiritual, não “adora o que vê e é transitório, mas adora aquele a quem se referem esses sinais”³⁰⁹.

À semelhança da distinção do composto humano, como alma e corpo, assim Agostinho distingue, na Sagrada Escritura, a letra e o Espírito. Está-se perante um livro que tem este duplo plano: material e espiritual. O sentido material está ligado aos factos acontecidos, e o sentido espiritual deve apoiar-se em bases históricas para não cair num vazio³¹⁰.

Neste sentido, o método alegórico é essencial para uma compreensão espiritual da Sagrada Escritura. Contudo, numa primeira aproximação ao texto bíblico, há que atender ao método literal e histórico, porque, se se usar em primeiro lugar o método alegórico, far-se-á uma interpretação vazia do texto³¹¹.

A exegese dos Padres da Igreja está marcada pela noção de que a Sagrada Escritura é espiritual. Este princípio já vem dos Apóstolos, que previnem os cristãos para o sentido espiritual da Sagrada Escritura e que esta não está amarrada à letra. O sentido literal é o princípio e a base, mas o sentido espiritual dá à Escritura um sentido mais elevado. Além disso, o sentido literal já possui em si mesmo um sentido figurado. A exegese necessita de aprender a ler a Escritura com flexibilidade³¹².

³⁰⁷ Cf. MARTIN, Balbino, “San Agustín y la Biblia”, 9-10.

³⁰⁸ Cf. *Doctr. chr.* 3, 5 (CC 32, 82-83).

³⁰⁹ Cf. *Doctr. chr.* 3, 9 (CC 32, 85-86).

³¹⁰ Cf. PONTIET, Maurice, *L'Exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris, Aubier, (?), 166-167.

³¹¹ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 572.

³¹² Cf. PONTIET, Maurice, *L'Exégèse de S. Augustin prédicateur*, 170-174.

A Sagrada Escritura contém em si uma simbologia que carece de interpretação. Por vezes, o mesmo símbolo pode significar realidades diversas. As figuras que nos surgem ao longo da Sagrada Escritura exigem um espírito refinado para interpretá-las corretamente³¹³. A Sagrada Escritura convida-nos a meditar, a examinar e a voltar atrás, porque ela contém um sentido espiritual que só poderá ser assimilado por uma paciente meditação³¹⁴.

Como distinguir o que deve ser interpretado de forma espiritual? Agostinho diz-nos que tudo o que interpretamos de forma literal e se oponha às verdades da fé e aos bons costumes do amor a Deus e ao próximo, deve ser lido a partir do seu sentido figurado³¹⁵.

O método alegórico é um trabalho intelectual sobre algo não intelectual. Assim, esse método não está ao serviço do sentimento, mas ao serviço da razão. É um método que vai além das barreiras da realidade lógica³¹⁶.

A interpretação alegórica, para não cair numa mera interpretação abstrata, vazia e errónea, deve procurar interpretar a Sagrada Escritura dentro de três balizas, que são a conformidade com a fé cristã, a doutrina da Igreja e a fundamentação no sentido óbvio das passagens mais claras³¹⁷.

Inicialmente, Agostinho começou por defender o sentido alegórico como sendo superior aos outros. Mas, depois, compreendeu que os hereges podiam usar esse método, deturpando a mensagem do texto. Por isso, já no fim da sua vida, defendeu que não se devia sair do sentido literal e que o mais importante era a hermenêutica científica e conhecer qual a intenção de Deus expressa naquele texto³¹⁸.

Em conclusão, a pregação agostiniana tem por base a Sagrada Escritura, fonte da Revelação cristã, que é, sobretudo, interpretada alegoricamente e espiritualmente, segundo as regras interpretativas da escola de Alexandria e de Ticónio. Ela serve para apresentar e

³¹³ Cf. PONTIET, Maurice, *L'Exégèse de S. Augustin prédicateur*, 174-175.

³¹⁴ Cf. PONTIET, Maurice, *L'Exégèse de S. Augustin prédicateur*, 182-183.

³¹⁵ Cf. *doctr. chr.* 3, 9 (CC 32, 85-86).

³¹⁶ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 573-574.

³¹⁷ Cf. MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 486.

³¹⁸ Cf. MARTIN, Balbino, "San Agustín y la Biblia", 39.

ilustrar a fé, para defendê-la, apelar à conversão e à comunhão e para exortar à vivência da justiça e da caridade.

Capítulo II

Os pobres e os ricos e o uso dos bens no Evangelho

Depois de termos, no primeiro capítulo, falado do contexto social e eclesial em que se insere a pregação agostiniana; depois de termos enquadrado a figura e papel do bispo/pastor na Igreja e sociedade do tempo de Agostinho e, após termos analisado também a formação, as influências na forma e conteúdo da pregação e o estilo de pregar próprio do Hiponense, vamos, a partir de agora, entrar mais diretamente no nosso tema, a partir dos *Sermões* do Hiponense sobre os Evangelhos de Mateus e Lucas, tendo como pano de fundo o quadro até aqui traçado.

O Pastor de almas foi verdadeiramente um guia para os cristãos, não só na diocese de Hipona, mas também em toda a região do Norte de África. Nos seus Sermões, soube ensinar os cristãos a viver uma vida espiritual, com o convite à vida de oração³¹⁹. Ao mesmo tempo, não descuidou e muito pregou para incutir nos cristãos a responsabilidade quer no uso dos bens quer para com os mais pobres. Estes, que eram muitas vezes desprezados pelas classes sociais superiores, são equiparados na dignidade humana à dignidade dos ricos. Estes, por sua vez, são chamados à prática da *caritas christiana*, através da esmola. Em conclusão, o que nos salva não são os bens, a sua posse ou o prazer que nos possam dar, mas é Cristo que, como Bem dos bens, nos dá a vida verdadeira.

Como já dissemos, e isso é facilmente verificável, a pregação de Agostinho tem por base a Sagrada Escritura. Na verdade, os seus Sermões eram pronunciados depois da leitura e escuta atenta de um texto evangélico e de outros textos bíblicos³²⁰. Assim, quer a doutrina

³¹⁹ Além das referências que pudemos encontrar ao longo dos Sermões, o Sermão 105 A é dedicado à oração.

³²⁰ Lendo os Sermões, encontrámos várias indicações que colocam a respetiva pregação depois da leitura do Evangelho. No início de Sermões como o 67, o 68, o 69, o 70, o 77 B, o 78, o 79, o 79 A, o 83 e o 85, Agostinho

quer a moral pregada por Agostinho têm como fonte e inspiração a Bíblia. A sua pregação moral não é um ensino à margem da Escritura, mas uma moral que brota dos próprios textos bíblicos, interpretados de forma orante e à luz da fé cristã. É uma moral já presente na Bíblia, que é aberta, ampliada e aplicada ao seu tempo. Assim, são características dessa pregação a repetição e explicação dos ensinamentos morais extraídos da Escritura, em vez de criar uma moral nova alheia à Bíblia.

Nos seus numerosos Sermões e nas diferentes temáticas expostas ao povo do Norte de África, o que é decisivo e central é a salvação do homem em Cristo. O Hiponense prega para ensinar, corrigir e mostrar um novo tipo de vida, que levará o fiel ao encontro de Cristo, libertador e salvador.

Agostinho quer que os homens, ricos ou pobres, se salvem. Por isso, insiste muito numa vida moral, marcadamente evangélica, como caminho para melhor seguir a Cristo e se encontrar com Ele. Descobriremos que a vida imoral causada pela avareza e pela soberba, afastam o homem de Cristo e, conseqüentemente, da salvação. E, ao contrário, uma vida moral, motivada pelo amor a Deus e ao próximo, guia o homem ao encontro com Cristo, pois quando o homem partilha os bens materiais e espirituais com o próximo, está, nesse momento, a encontrar-se com Cristo de forma mais próxima, uma vez que Este está presente nos pobres.

Para melhor explanar a temática deste nosso trabalho, que são os pobres, os ricos e o uso dos bens, dividimos este segundo capítulo em duas partes. Na primeira parte, começaremos por desenvolver o tema da soberba e da avareza, como raízes da vida humana distante de Deus e dos outros; são duas atitudes incompatíveis com a presença de Deus no coração humano, e que continuarão a figurar no desenvolvimento sucessivo do tema, pois ambas, a soberba e a avareza, quando postas em prática, influenciam o modo de o homem se relacionar com os bens, com os outros e com Deus.

faz referência à leitura que foi feita de um trecho do Evangelho, desenvolvendo a partir desse texto lido a pregação. Também há referências ao canto de um salmo, como atesta o Sermão 70 A, 2.

Trataremos, em seguida, da temática dos ricos e pobres como mendigos de Deus. Nesta etapa do nosso trabalho, iremos acentuar duas ideias fundamentais: 1) todo o homem, rico ou pobre, tem uma origem comum em Deus Criador; 2) todo o homem, quer possua ou não bens, precisa de Deus, porque Deus tem um bem que mais ninguém tem, e esse bem é a vida eterna n'Ele.

Por fim, abordaremos uma temática, que pretende ser uma chamada de atenção, e que é o facto de existirem exigências para a vida dos pobres e dos ricos. Ambos, pertencendo às diversas classes sociais, devem viver segundo o Evangelho e de acordo com a própria condição.

Na segunda parte deste capítulo, aprofundaremos temáticas relativas uso e posse dos bens. Começaremos pela afirmação agostiniana de que os bens são bons, porque são criação de Deus. Feita essa premissa, veremos que do que propriamente se tratará não é da materialidade dos bens e sua bondade derivada do Criador, mas do modo como o homem os usa.

Em segundo lugar, chamaremos a atenção para a centralidade da caridade, enquanto base da vida moral cristã. A caridade, de que Agostinho fala, é a que resulta do duplo mandamento do amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos. A caridade confronta-se no coração humano com a avareza e a soberba, devendo cada homem lutar por fazer com que a caridade domine o seu coração, porque só assim Deus poderá habitar em nós. Se a caridade dominar o coração humano, poderemos falar da esmola, da confiança em Deus e da confiança de que o desprendimento nos bens terrenos libertar-nos-á para acolher o verdadeiro tesouro.

Em terceiro lugar, aprofundaremos a temática da caridade que tem um fundamento teológico e cristológico, porque o que damos ao mais necessitado é a Cristo que o damos, e Ele, em troca, dar-nos-á maiores bens. A esmola surge como um elemento de libertação humana, porque a respetiva atitude, realizada na caridade, é uma forma de o homem se

aproximar e unir mais a Cristo e, assim, ser salvo por Ele. Neste sentido, o Doutor da Graça convida insistentemente à partilha e à realização das obras de misericórdia. Aliás, descobriremos que existe uma outra forma de riqueza, que é a das boas obras. Esta é mais importante que a de possuir muitos bens, pois esta última fecha o homem em si mesmo, enquanto a outra o liberta para o próximo e para Cristo.

Em quarto lugar, abordaremos o tema na perspectiva da esperança cristã, que deve libertar o homem dos bens terrenos para o sumo Bem, que é Deus. Contra a tentação natural dos bens temporais, que podem criar em nós a falsa ilusão de segurança e “salvação”, o Hiponense recorda aos seus ouvintes que só a confiança em Deus é garantia de vida plena. Podemos perder todos os bens, como de facto aconteceu a muitos proprietários romanos com as invasões dos bárbaros no fim da vida de Agostinho, mas, se tivermos a esperança em Deus, não O perderemos, nem se perderá a vida que Ele nos dará.

Finalmente, estudaremos a temática do verdadeiro tesouro, que é Deus, em Quem o Doutor da Graça exorta a fixar o olhar e o coração. Deus e a vida eterna que Ele nos dará é o maior bem, para o qual o homem deve começar a trabalhar nesta vida. O Hiponense interpela os seus ouvintes, convidando-os a elevar as suas almas e os seus corações para Deus através do desprendimento dos bens terrenos. O homem só tomará providências para o futuro, se orientar os seus bens para Deus. Isso será possível através da esmola, em que, ao darmos ao outro, estamos a dar a Cristo, que nos devolverá esses bens com juros. Tendo presentes as diversas condições sociais à sua volta, Agostinho ensina que o preço da propriedade celeste é o que conseguirmos dar e fazer pelos outros, porque o mais importante é a vontade no ato de dar do que a quantidade material do que damos.

2.1. Pobres e ricos

As relações humanas influenciam as relações com os bens, pois nas relações humanas também está presente a troca de bens. Assim se explica porque iniciámos o capítulo falando dos perigos da avareza e da soberba: porque ambas influenciam as relações humanas e a relação que o homem tem com os bens. Assim, superados estes dois vícios, é possível aos homens, ricos ou pobres, viverem como companheiros de vida, numa relação harmoniosa no uso dos bens e com Deus. Tanto uns como outros descobrem que dependem de Deus e que precisam de se apoiarem mutuamente para caminharem para Ele.

Neste caminhar, cada um deve esforçar-se por combater a avareza e a soberba do seu coração. Ambas podem manifestar-se nas ações de pobres ou ricos de diversas formas. Daí a exigência de que todos os homens procurem combater esses dois males numa luta permanente.

2.1.1. O perigo da soberba e da avareza

A soberba e a avareza são dois temas recorrentes na pregação do Doutor da Graça. Frequentemente, ele condena as atitudes de soberba e de avareza, que levam a um uso dos bens centrado no prazer pessoal, na aquisição de bens através do roubo, no engano ou na extorsão e na relação egocêntrica com os outros.

Combatendo essa tendência humana à avareza e à soberba, Agostinho, no Sermão 60, que tem como tema o tesouro referido no Salmo 38 e em Mt, 6,19, afirma que “a cobiça está (...) latente”³²¹ e que “a roubalheira não para de acontecer, a avareza não para de cometer fraudes, a malícia não para de enganar”³²². A partir desta afirmação, o pregador vai questionar o auditório sobre o porquê desses pecados. Querendo alertar mais eficazmente o auditório

³²¹ s. 60, 5: “Cupiditas latet” (CNE 30/1, 218).

³²² s. 60, 5: “Non enim cessat rapina grassari, non enim cessat fraudare avaritia, non enim cessat periurare malitia” (CNE 30/1, 218).

para o problema, Agostinho contrapõe o tesouro da terra ao tesouro do céu. Depois, alerta para o facto de que a tentação humana dos roubos, das fraudes e do engano, alimentada pela cobiça, avareza e malícia e pelo desejo de acumular tesouros na terra, não contribui para acumular tesouros no céu. Os tesouros da terra perder-se-ão, e o homem perder-se-á com eles, por não viver voltado para o Senhor, mas para esses bens. O maior e mais importante tesouro é o Senhor, para Quem o homem deve voltar-se, desprendendo-se dos bens terrenos.

Se a pregação agostiniana condena a avareza e a soberba, é porque estas estavam bem presentes no quotidiano da sociedade africana. Na verdade, são duas tentações humanas que estão presentes em toda a humanidade ao longo da história. Por este motivo e devido às palavras iluminadoras de Agostinho, os seus Sermões afirmam-se, por si mesmos, como atuais nas suas temáticas e nos problemas que denunciam.

O Hiponense condena a avareza e a soberba, porque elas afastam-nos de Deus³²³. O nosso pregador vai orientar o auditório para a consideração dos bens materiais como elementos terrenos, que devem ser usados pelos homens e não possuídos como se fossem essenciais para a vida eterna. Cada vez mais tomaremos consciência de que, quando Agostinho condena a avareza, a soberba, a malícia, o roubo e outros atos de mau uso dos bens, quer convidar o homem a uma mudança de atitude condizente com o seguimento de Cristo.

2.1.1.1. A avareza: raiz de todos os males

³²³ A felicidade do homem depende da integração de Deus em nós. Logo, existe uma necessidade humana de estar intimamente próximo de Deus, para se alcançar a felicidade. É para esta unidade que somos chamados na vida eterna, em que Deus nos tornará semelhantes a Ele, nesta sua integração em nós: cf. PAULIAT, Patrice, “Joie et bonheur du chrétien d’après Saint Augustin”, *Didaskalia* 5 (1975) 102. Devido a estes problemas da avareza e da soberba, o homem perde-se e afasta-se da fonte da sua verdadeira felicidade, que é a íntima aspiração do homem. Este sempre procurou, procura e procurará o que o realizará, para alcançar a felicidade, mas por vezes as tentações, como a avareza e a cobiça, afastam o homem do caminho da felicidade, porque mostram um caminho aparentemente melhor.

Quando Agostinho fala da avareza tem como base de argumentação, num relevante número de Sermões, o texto de 1Tim 6. A referência a este texto é, de facto, fundamental para o tema em análise. Mantendo-se sempre próximo da Escritura, Agostinho quer que o texto bíblico fale aos homens do seu tempo. Para isso, adota-o e adapta-o constantemente. Um exemplo disso encontramos-lo nas expressões “a avareza é a raiz de todos os males”³²⁴ e a “cobiça é a raiz de todos os males”³²⁵, que são paralelas com a afirmação bíblica “a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro” (1Tim 6, 10).

Vejamos de forma sintética o que nos diz a *Carta a Timóteo*, uma vez que o Hiponense nela se inspira para propor uma ética cristã concreta, bíblicamente fundamentada.

Em primeiro lugar, e segundo a referida Carta, a piedade é um valor máximo, que supera o valor de quanto possamos possuir como bens terrenos, e que nos poderá dar maior lucro. Em segundo lugar, o homem já tem alimento e vestuário, e deve contentar-se com isso. O homem não veio ao mundo rico de bens terrenos; veio sem nada e nada levará deste mundo. Daí que não possa ser objetivo principal do homem o enriquecimento de bens materiais. Pois, quem pretender enriquecer, iniciará um percurso que o fará cair na tentação, será objeto de desejos insensatos e nocivos e, por fim, cairá na ruína e perdição. Semelhante queda é o mesmo que afastar-se de Deus, porque o homem anda perdido quando não está com Deus.

Em terceiro lugar, Paulo exorta-nos a libertar-nos dessas atitudes e a procurar “a justiça, a piedade, a fé, o amor, a perseverança, a mansidão” (1Tim 6, 11). Tais atitudes e valores permitem ao homem não conquistar bens terrenos, mas conquistar a vida eterna³²⁶, para a qual o homem é chamado por Deus.

³²⁴ s. 53 A, 3; s. 61, 9, 10: “Radix est enim omnium malorum avaritia” (CNE 30/1, 108; 30/1, 108).

³²⁵ s. 72, 3,4: “Est enim radix omnium malorum cupiditas” (CNE 30/1, 460).

³²⁶ Para Agostinho, a vida eterna é conhecer Deus, “único Deus Verdadeiro, e Jesus Cristo, a quem enviastes” (Jo 17, 3). A vida eterna consiste na contemplação de Deus tal como Ele é. Dessa forma, ser-nos-á saciado o desejo dos bens eternos. Este alcançar a visão de Deus coincide com o alcançar a paz: cf. *ep.* 238, 5, 28 (CNE 23, 798-800).

Partindo desta exposição da temática de 1Tim 6, iniciamos a explanação da avareza nos Sermões, que não se distancia muito das temáticas paulinas correspondentes. A *avaritia*³²⁷ é um termo que significa de forma genérica o querer ser rico³²⁸, o querer possuir cada vez mais. Genericamente, é um mal que nos que, não sendo ricos, desejam avidamente possuir bens terrenos, ou então nos que, já sendo ricos, querem possuir cada vez mais.

Nalguns Sermões, Agostinho distingue que a avareza não é o ser rico, mas o querer ser rico³²⁹. Assim, a avareza viria do insaciável desejo humano de querer sempre mais, ou no desejo desordenado que não sabe hierarquizar os bens. O desejo de querer ser mais seria algo intrinsecamente bom, porque leva-nos a buscar cada vez mais a Deus. O engano estaria mais propriamente no desejo de possuir, ou seja, no seguir esse “bom desejo” humano de querer mais, orientando-o de forma errada. O desejo de posse é que constituiria matéria de “pecado”³³⁰.

Neste sentido, Agostinho pode afirmar que a cobiça e a avareza são o princípio para a prática de todo o mal³³¹. Analisando atentamente o texto, verificamos que estes dois termos pretendem definir praticamente o mesmo: o querer possuir. O pregador identifica a realidade da perdição/ruína humana com a avareza e a soberba. O deixar-se levar por essas duas tentações é um perigo para a vida do homem com Deus. Surgem então duas perguntas: a ruína não será quando o homem perde ou não consegue possuir bens? E, se possui muitos bens, como cairá na ruína? A resposta é que o homem cai na ruína, quando é possuído pela avareza e pela cobiça, em vez de se deixar possuir por Deus.

O que está em questão para Agostinho não são os bens, mas a cobiça e a avareza do homem. Assim, afirma: “Aqui, é a cobiça que é acusada, não o ouro, nem a prata, nem as

³²⁷ *Avaritia* é um substantivo que significa: vivo desejo, que deseja vivamente, ávido de glória, cobiçoso, insaciável, avidez, sofreguidão, cupidez de dinheiro, avareza.

³²⁸ Cf. s. 61, 9, 10; s. 85, 6, 6 (CNE 30/1, 238; 30/1, 654).

³²⁹ Cf. s. 61, 9, 10; s. 85, 6, 6 (CNE 30/1, 238; 30/1, 654).

³³⁰ Cf. s. 85, 6,6 (CNE 30/1, 654).

³³¹ Cf. s. 61, 9, 10; 72, 3, 4 (CNE 30/1, 238; 30/1, 460).

riquezas, mas sim a cobiça”³³². A cobiça é um mal, enquanto leva ao “mau” uso dos bens, que são sempre bons. As riquezas não são um mal; mal é a atitude avarenta e cobiçosa do homem, que o afasta da piedade. Na linha do que foi dito, em Agostinho a avareza é o oposto da fé, porque esta é incompatível com a fé e com a piedade.

Devido a estas consequências que a avareza produz no homem, o Hiponense exorta efusivamente os fiéis a afastarem a avareza das suas vidas: “Que ela não prevaleça em vossos corações mais do que o vosso Redentor. Que ela não prevaleça no vosso coração mais do que Aquele que nos exorta a elevar os corações ao alto. Portanto, abandonemo-la já!”³³³. Diz aos pobres para não cobiçarem os bens dos outros³³⁴, e que se contentem com o que têm. O que é suficiente basta para o uso do homem, e todo o resto é um peso. É mais importante para o homem saber contentar-se com o necessário e, acima de tudo, viver com piedade, que é o culto a Deus. Afirma, ainda, que a avareza é para desaparecer, e que seria bom que o homem não ambicionasse, tendo o alimento e o abrigo³³⁵. O Doutor da Graça diz que, “uma vez que temos comida e vestuário, contentemo-nos com isso”³³⁶.

Um dos Sermões que bem mostra a arte oratória de Agostinho ao serviço dos seus fiéis, a quem quer exortar para o bom uso das riquezas, é o Sermão 107, pregado em Cartago no ano de 411. Tem este por base a passagem de Lc 12, 13-21, o episódio que nos relata a exortação de Jesus ao homem que Lhe pedira para “reprender” ao seu irmão para não ser ganancioso. Jesus ilumina o episódio com a parábola do rico insensato, o qual, vendo que as suas terras tinham produzido abundantemente, decide mandar destruir os seus celeiros e contruir outros maiores, de modo a armazenar tudo o que as suas terras produziram. Mas Deus diz a esse rico que é insensato e que, nessa mesma noite, reclamará a sua vida. Jesus termina a parábola perguntando ao rico quem iria gozar dos bens que ele acumulara. O

³³² Cf. s. 61, 9, 10 (CNE 30/1, 238).

³³³ s. 86, 12, 14: “Non plus valeat in cordibus vestris quam Redemptor vester. Non plus valeat in corde vestro quam ille qui monet ut sursum corda habeamus. Iam ergo istam dimittamus” (CNE 30/2, 22).

³³⁴ Cf. s. 85, 5, 6 (CNE 30/1, 654).

³³⁵ Cf. s. 58, 4, 5 (CNE 30/1, 186).

³³⁶ s. 61, 9, 10: “Victum et tumentum habentes, his contenti simus” (CNE 30/1, 238).

Sermão em questão servirá de base para dois temas: o convite insistente a afastar-se da soberba e o convite à partilha. Concentrar-nos-emos por ora no primeiro tema.

O pregador cadenceia os seus Sermões com recorrentes refrões como estes: “afastai-vos de toda a avareza”³³⁷; “afastai-vos de toda a cobiça”³³⁸, refrões repetidos no Sermão em questão respetivamente treze e cinco vezes. Agostinho recorda que quem nos exige o afastamento da avareza e da cobiça é Cristo. É uma característica do Doutor da Graça ter como fundamento da sua moral o que Jesus nos ensina nos Evangelhos.

Segundo esse Sermão, avarento não é só quem rouba o que não lhe pertence, mas também quem acumula com ganância os bens sem repartir com os outros. Jesus, através da parábola do rico insensato, ensina-nos que a tentação de acumular, esquecendo-nos de partilhar, é fruto da avareza e é causa da condenação do homem. A vida do homem não está assegurada pela posse de muitos bens³³⁹.

Outro fruto da avareza é a imprudência, porque o homem coloca o seu futuro na dependência dos bens. É imprudente o homem avarento, porque podia usar os bens que lhe sobraram para fazer caridade. Agostinho ironiza ao dizer que o rico “pensou prudentemente e vislumbrou sabiamente”³⁴⁰. Sabemos, da maneira como o pregador orienta o Sermão, que o rico não foi sábio; ao contrário, foi muito imprudente e insensato, e não soube ser um verdadeiro sábio, que poderia aproveitar o excesso de bens para dar esmola. Aliás, Agostinho diz claramente que o rico se considera sábio, mas é um insensato por não ter sido capaz de pensar na “barriga dos pobres”³⁴¹.

No Sermão, o Hiponense interpela retoricamente o seu auditório: “que há de mais iníquo do que um homem que quer ter muitos bens, e ele próprio não quer ser bom?”³⁴². Nesta

³³⁷ s. 107, 3, 4; 4, 5; 7, 8; 8, 9: “Cavete ab omni avaritia” (CNE 30/2, 324-326; 330-332).

³³⁸ s. 107, 3, 4; 8, 9: “Cavete ab omni cupiditate” (CNE 30/2, 324; 330).

³³⁹ Cf. s. 107, 3, 4 (CNE 30/2, 324).

³⁴⁰ s. 107, 4, 5: “Quid vidit sapienter” (CNE 30/2, 326).

³⁴¹ s. 107, 5, 6: “ventres pauperum non videnti” (CNE 30/2, 328).

³⁴² s. 107, 5, 6: “Quid enim est iniquius homine, qui multa bona habere vult, et bonus ipse esse non vult” (CNE 30/2, 328).

pergunta vêm duas palavras semelhantes, que têm uma raiz comum: *bonus*³⁴³ e *bona*³⁴⁴. O homem quer possuir apenas uma dessas coisas, que é possuir muitos *bona*, mas não quer ser *bonus*. Os bens, como desenvolveremos posteriormente, são bons e devem ser usados de forma boa por um homem bom. Daí se conclui que o homem pode ser indigno, se tiver os bens e não quiser ser bom como os bens³⁴⁵.

A avareza como “raiz de todos os males” deve ser eliminada da vida do homem, para que este possa viver uma vida não pecaminosa. O adultério, a idolatria e o apego aos bens são tudo males que são fruto da avareza, ou seja, do sentir que “Deus não basta”³⁴⁶. Um outro perigo para o homem avarento, mesmo se adquiriu os bens de forma justa e correta e sem prejudicar ninguém, é o suborno. Um juiz apegado aos bens pode facilmente ceder perante a ameaça de perder os bens, feita por alguém mais poderoso, que lhe peça para caluniar ou fazer um julgamento falso a um terceiro³⁴⁷.

No Sermão 58, sobre o Pai Nosso, ao comentar a expressão “O pão nosso de cada dia nos dai hoje,” Agostinho define esse pão como o necessário para viver neste mundo. Bastam para viver no mundo o alimento e o abrigo, sendo o alimento a comida e a bebida, e o abrigo a roupa e o teto. Se o homem possui estes bens, não deve desejar mais nada. No Pai-Nosso, há esta confiança de que Deus nos dá o necessário. Para realçá-lo, Agostinho cita do Evangelho de Mateus a expressão “Procurai primeiro o reino de Deus e a sua justiça e tudo o mais vos será dado por acréscimo” (Mt 6, 33). Além deste pão terreno, há um outro pão que nos é necessário no dia-a-dia, o pão da Eucaristia e da Palavra de Deus. Para receber este pão, é necessário perseverar numa vida santa³⁴⁸. Assim, sendo a avareza contrária à fé, não é possível ao homem viver na avareza e viver uma vida santa, saboreando o pão-de-cada dia, que é a Eucaristia e a Palavra de Deus.

³⁴³ Significa bom.

³⁴⁴ Significa bens.

³⁴⁵ Cf. s. 107, 5, 6; s. 85, 1 (CNE 30/2, 328).

³⁴⁶ s. 107, 7, 8: “Non sufficit Deus” (CNE 30/2, 330).

³⁴⁷ Cf. s. 107, 7, 8; 8, 9 (CNE 30/2, 330-332).

³⁴⁸ Cf. s. 58, 4, 5 (CNE 30/1, 14).

No Sermão 86, o Hiponense estabelece uma distinção entre os males da avareza e da luxúria. A avareza é querer amearhar muito, e a luxúria é gastar em proveito próprio. Quem é avarento procura acumular muitos bens, no intuito de ter uma grande fortuna. Agostinho põe em causa a razão dessa atitude, dizendo que acumular por causa dos filhos não é uma boa causa, pelo perigo de os filhos gastarem tudo o que os pais acumularam. Um dos erros do avarento é, portanto, o acumular bens para si e para os filhos, pensando nas necessidades futuras. A luxúria, por sua vez, tenta o homem a usar os bens para obter prazeres, aproveitando a vida enquanto ela durar. O luxurioso não pensa em poupar para o futuro, nem deixa herança aos outros³⁴⁹.

A avareza tenta o homem para que acumule e conserve, tendo em vista o usufruto no futuro. Para rebater essa atitude, Agostinho pergunta para que espécie de futuro a avareza seduz o homem para que acumule bens. Alerta os avarentos que acumulam sem saber quanto tempo irão viver. Nem sabem se viverão no dia seguinte. Aos que têm filhos, Agostinho convida-os a olhar para os filhos dos outros, que perderam os bens dos pais. Com esse exemplo, o Hiponense procura mostrar que não é uma virtude o agarrar-se e acumular muitos bens e, observando que se os ricos possuem o que não herdaram, faz ver aos filhos destes que lhes poderá acontecer o mesmo.

As palavras que o Doutor da Graça usa para descrever a dependência da avareza e da luxúria são “sujeição” e “servidão”³⁵⁰. Convida ele o homem a detestar³⁵¹ uma vida submissa à avareza e à luxúria. O homem deve reconhecer e servir o verdadeiro Redentor e Libertador³⁵²; o homem deve limpar o seu coração da raiz de todos os males, para que Deus

³⁴⁹ Cf. s. 86, 5, 6 (CNE 30/2, 188).

³⁵⁰ Agostinho usa o termo *servitus* para acentuar a dimensão de servidão do homem perante os bens.

³⁵¹ Agostinho usa a expressão *taedeat te* que significa “detesta isso”. O seu uso, de forte acentuação imperativa, exprime claramente o delicado zelo do bispo pelos fiéis; no caso concreto, a exortação a abandonar as obras avarentas e luxuriosas.

³⁵² Tal como convidou duas vezes a detestar a avareza e a soberba, agora convida o homem a reconhecer o seu Redentor e Libertador e a servi-l’O.

possa habitar nele³⁵³. Quando a avareza habita no coração humano³⁵⁴, Deus não habita nele. Cada um precisa de limpar o coração para que nele Deus possa ser o nosso tudo.

Se a cobiça era a raiz de todos os males, o “amor é a raiz de todos os bens”³⁵⁵, e o nosso maior bem é Deus³⁵⁶. Agostinho exorta a responder a Cristo nosso Redentor. Cristo veio ao mundo para nos redimir, e derramou o seu sangue por nós. Cristo valorizou-nos muito, e comprou-nos por um alto preço através da Redenção. Devemos servir Cristo, e não nos podemos submeter à avareza e à luxúria³⁵⁷.

Cristo diz-nos o mesmo que diz a avareza, quando afirma: “Amealha para ti – disse o teu Senhor –, toma providências para o futuro”³⁵⁸. Contudo, o objeto e o lugar do depósito desse amearhar é diferente. O que amearhamos com Cristo é um tesouro que é guardado no céu, para a vida eterna. Portanto, conclui o Hiponense, só pensamos verdadeiramente no futuro, quando amearhamos o que é eterno, guardando-o em Cristo³⁵⁹.

Comentando o texto de Mt 22, 1-14, o Doutor da Graça interpreta a veste nupcial como símbolo da caridade. Esta é analisada à luz das palavras de Paulo a Timóteo, falando de uma caridade “que procede de um coração puro, de uma boa consciência e de uma fé sem hipocrisia” (1Tim 1, 5). Mas esta caridade não pode ser confundida com a esmola, que é dada por amor à própria glorificação, e que demonstra avareza, e não é uma caridade pura³⁶⁰.

A cobiça é vencida no cumprimento do mandamento de “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo”³⁶¹, uma vez que não posso amar verdadeiramente a Deus sem amar o próximo, e vice-versa³⁶². Vê-se aqui a sensibilidade de Agostinho, que

³⁵³ Cf. s. 85, 6, 6 (CNE 30/1, 654-656).

³⁵⁴ Estamos perante uma doutrina que focaliza a interioridade humana. O coração humano é o centro do homem, no qual Deus habita. O homem deve limpar o seu coração das tentações humanas, dando espaço a Deus que deseja habitar no nosso coração para purificá-lo.

³⁵⁵ s. 72, 3, 4: “Radix omnium bonorum caritas” (CNE 30/1, 460).

³⁵⁶ Cf. s. 72, 4, 5 (CNE 30/1, 460).

³⁵⁷ Cf. s. 86, 7, 7 (CNE 30/2, 14-16).

³⁵⁸ s. 86, 9, 10: “Serva tibi, ait Dominus tuus, consule in posterum” (CNE 30/2, 18).

³⁵⁹ Cf. s. 86, 9, 10 (CNE 30/2, 18).

³⁶⁰ Cf. s. 90, 6 (CNE 30/2, 106).

³⁶¹ Posteriormente, iremos desenvolver esta importante temática num tema dedicado ao cumprimento do duplo mandamento do amor.

³⁶² Cf. s. 90 A, 13 (PH 13, 80).

exorta os fiéis a uma vida exigente e atenta à avareza tentadora do homem. Também nos alerta que, inclusive na caridade, podemos ser avarentos, se procurarmos a nossa glorificação e não a Glória de Deus. Por sua vez, o amor ao próximo implica que nos amemos a nós próprios e, lendo atentamente os Sermões, verificamos que em Agostinho, se o homem for avarento e soberbo e não souber partilhar com os outros o que possui, não se ama a si próprio; daí que não possa amar o próximo e não dê espaço a Deus no seu coração, ocupado pela avareza e pela soberba.

Por fim, podemos dizer que o afastar-se da avareza e da cobiça tem como objetivo a aproximação do homem a Deus pelo caminho da caridade. Agostinho pretende levar o seu auditório do vício da avareza e da cobiça para a partilha, para a caridade, para a piedade, para Deus³⁶³.

2.1.1.2. A Soberba: o verme das riquezas

Como a avareza, também a soberba é considerada a partir do texto de 1Tm 6. Nos versículos finais dessa carta, Paulo dirige-se aos ricos e dá-lhes alguns conselhos, que serão os mesmos que Agostinho dará aos seus ouvintes. Paulo exorta os ricos a não serem orgulhosos e a não colocarem as suas esperanças nas riquezas, mas em Deus, que nos dá tudo. Convida-os a praticar o bem e a enriquecer-se de boas obras, através da partilha. Só através desta nova atitude é que eles poderão descobrir o verdadeiro tesouro que Deus tem para todos: a verdadeira vida.

Em sintonia com este texto bíblico, Agostinho, nos seus Sermões, prega contra a soberba dos ricos, considerando esse mal um grande pecado, que atinge os que possuem

³⁶³ Cf. s. 107, 7, 8 (CNE 30/2, 330).

riquezas, um mal que ele chama “verme das riquezas”³⁶⁴. Este mal, que pode atingir todo aquele que possui riquezas³⁶⁵, leva o homem a confiar só nelas como garantia de futuro e de bem-estar, marginalizando Deus fora da sua vida.

No Sermão 112, que tem por base a parábola do Grande Banquete, em que os convidados recusam o convite, Agostinho vê as três desculpas como fruto da soberba humana. A desculpa do que comprou o terreno mostra o desejo humano de domínio; as cinco juntas de bois, que um outro comprou e quer experimentar, simbolizam os cinco sentidos humanos, que procuram os prazeres terrenos e, por fim, a desculpa do que se casou recentemente é figura dos prazeres da carne. A soberba tenta o homem para que aproveite a vida presente, desfrutando os prazeres terrenos que as riquezas permitem comprar³⁶⁶.

Em contrapartida, os pobres, os cegos e coxos, que nada tinham, foram ao banquete.

As desculpas dos três personagens da parábola são fruto da soberba e causam no homem um mal maior e o afastamento Deus. Agostinho também afirma que os ricos “presumem muito de si”³⁶⁷, não sentindo a necessidade de aceitar o convite para o banquete.

A soberba faz com que o Homem recuse os convites de Deus para o seu banquete, porque não sente necessidade de Deus. Daí que o pregador alerte aos ricos para que não se afastem de Deus por causa da soberba³⁶⁸.

Contra esta enganadora esperança e segurança nas riquezas, Agostinho pede ao rico que “espezinhe” as riquezas e se volte para Deus. A expressão “espezinhar”³⁶⁹ acentua bem o desprendimento e desprezo dos bens materiais, que devem servir e não servirizar o homem. O rico que acumula bens é agora chamado a relativizar o valor que atribui aos seus bens e a

³⁶⁴ s. 61, 9, 10; s. 85, 3, 3: “Vermis divitiarum superbia” (CNE 30/1, 238; 650).

³⁶⁵ Ainda que a soberba venha comumente associada aos ricos, não se pode, contudo, direcioná-la somente para estes, na medida em que cada um de nós pode pecar nesse sentido. Trataremos esta matéria com mais detalhe posteriormente.

³⁶⁶ Cf. s. 112, 2 (CNE 30/2, 386).

³⁶⁷ s. 112, 8: “Multum de se praesumentes” (CNE 30/2, 394-396).

³⁶⁸ Cf. s. 112, 8 (CNE 30/2, 394-396).

³⁶⁹ *Calcavit*, do vervo *calco*, significa pisar, calcar, caminhar sobre, espezinhar ou esmagar. Aqui, na forma do pretérito perfeito, significa calcou ou ele tem calcado.

colocar-se acima dos bens, porque existe um bem maior³⁷⁰. Mais uma vez, podemos ver que os bens para Agostinho podem tornar-se uma prisão³⁷¹, devendo o homem libertar-se deles, para poder ser livre em Cristo.

O pastor de Hipona joga com a semelhança que, no latim, existe entre duas palavras muito parecidas, mas muito distintas no seu significado: *dives*³⁷² e *Deum*. Este jogo de palavras permanece facilmente no ouvido do ouvinte, e permite-lhe assimilar que os bens são um peso para quem confia nas riquezas e olha para as riquezas como o seu “deus”, esquecendo-se de confiar no verdadeiro Deus.

O rico não é um possuidor, mas um possuído e semelhante ao demónio. Na teologia, falamos do homem como sendo semelhante a Deus, mas para Agostinho o rico soberbo perdeu a semelhança através da soberba. Diz ele que o homem foi feito à imagem de Deus, mas, “embora o homem caminhe à imagem de Deus, inquietar-se-á em vão” (SI 38, 7)³⁷³. O Hiponense interpreta este inquietar-se como o preocupar-se do homem em acumular tesouros sem saber para quem os acumula. Ele relativiza a preocupação do homem em acumular, porque o mais importante é orientar-se para Deus³⁷⁴.

Assim, interroga-se Agostinho: “O que tem o rico soberbo, se não tem a Deus?”³⁷⁵. A pergunta está relacionada com a exortação a não colocar as esperanças nas riquezas. A esta questão, o Doutor da Graça não responde imediatamente, mas, no desenvolvimento da pregação, é possível chegar a esta conclusão: o homem não possui nada, se não tiver a Deus. Agostinho orienta os cristãos, que o escutam, para o que deve ser o centro das suas vidas: Deus.

³⁷⁰ Cf. s. 53 A, 4 (CNE 30/1, 108-110).

³⁷¹ Só quando a alma for regenerada por Deus e integrada no seu ser, tornando-se submissa a Deus juntamente com o seu corpo, ela deixará de ser possuída pelo mundo, mas começará a possuir o mundo. Desta forma, deixará de estar presa pelos bens, mas, em liberdade, irá possuir os bens: cf. *Vera rel.* 23, 44 (CC 32, 214-215).

³⁷² *Dives* é um adjetivo que significa rico, opulento. Em oposição a este termo é o adjetivo *pauper*, que significa pobre, que possui pouco, pequeno, estéril, sem recursos; e etimologicamente significa que produz pouco.

³⁷³ Citação de Agostinho do SI 38, 7; s. 53 A, 4: “Quamquam ergo in imaginem Dei ambulet homo, tamen vane conturbabitur” (CNE 30/1, 110).

³⁷⁴ Cf. s. 53 A, 4 (CNE 30/1, 108-110)

³⁷⁵ s. 53 A, 4: “Dives superbus qui habet, quando Deum non habet?” (CNE 30/1, 108).

Na sequência dessa pergunta, o Doutor da Graça convida os ricos a procurarem o que não podem perder³⁷⁶. O que o homem nunca perderá é o Deus vivo, que habita no coração do Homem, se este o deixar livre para Deus, sem soberba e avareza. As riquezas são terrenas e não são eternas, uma vez que se podem perder. As riquezas podem realmente perder-se, mas, se o homem tiver Deus, não se perderá com elas. Com o intuito de acentuar esta última ideia, Agostinho chega mesmo a dizer: “Oxalá que se percam”³⁷⁷, as riquezas. Mas acrescenta: “de maneira que não te percam a ti”³⁷⁸.

Ao comentar a passagem do Evangelho, na qual Jesus diz “Porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos” (Mt 11, 25), o Hiponense identifica o primeiro grupo – os sábios e os doutores – com os soberbos, e o segundo – os pequeninos – com os humildes. A Revelação não pode ser acolhida por um coração soberbo, mas só por um coração humilde e despojado de si. Citando o Salmo 18³⁷⁹, Agostinho critica os soberbos, que pensam que se iluminam a si próprios. Os soberbos acabam por ter olhos, mas não têm luz; daí que não vejam nada. É o Senhor que ilumina o coração humano e nos permite ver, e a humildade é a virtude fundamental para podermos acolher Aquele que nos dá luz³⁸⁰.

Depois, também há os que são mortos por causa das riquezas. O que é que estes levam para o Senhor? Os bens ficam na terra e eles não levam esses bens consigo. Esses bens são perdidos. Só podemos levar para Deus as verdadeiras riquezas que Ele nos dá. Assim, não são as riquezas terrenas que nos permitem aceder à vida em Deus³⁸¹.

Mas, não são só os ricos que se podem perder por causa da soberba; também os pobres podem ser soberbos e perderem-se. Agostinho exalta o desprendimento dos bens, mas chama à atenção os pobres para a tentação de se gloriarem com esse estado em relação aos ricos.

³⁷⁶ Cf. s. 53 A, 4. (CNE 30/1, 108-110).

³⁷⁷ s. 53 A, 4: “Utinam sic pereant” (CNE 30/1, 110).

³⁷⁸ s. 53 A, 4: “Ut non te perdant” (CNE 30/1, 110).

³⁷⁹ “Tu iluminarás a minha lâmpada, ó Senhor; com a tua luz, iluminarás as minhas trevas” (Sl 18, 29).

³⁸⁰ Cf. s. 67, 5, 8 (CNE 30/1, 356-358).

³⁸¹ Cf. s. 53 A, 4 (CNE 30/1, 108-110).

Nem os ricos devem ser soberbos por causa das riquezas nem os pobres por causa da sua pobreza³⁸². Assim sendo, vê-se que não é o estado social do pobre ou do rico que garante a salvação do homem³⁸³. O que contribui para a sua salvação do homem é o seu comportamento evangélico. O homem deve ser humilde, sábio e piedoso, evitando a soberba, a impiedade e a embriaguez. Por isso, o Hiponense diz que um rico humilde, piedoso e sóbrio pode superar o pobre soberbo, impiedoso e embriagado³⁸⁴.

Tal como o homem avarento, o soberbo pode fazer boas obras com soberba, o que acontece quando faz caridade a pensar na glorificação pessoal. Confirma-se essa ideia de Agostinho, quando ele comenta o texto das virgens prudentes e das virgens imprudentes. Para ele, o azeite das virgens prudentes é a caridade; por sua vez, as virgens insensatas não têm azeite, porque preocuparam-se apenas com as boas obras e com a sua abstinência e esqueceram-se da caridade como atitude fundamental das suas ações. Quem realiza boas obras, mesmo as mais belas obras, mas com o intuito de ser glorificado, será excluído da presença do Senhor³⁸⁵.

Por esse motivo, exorta-se o homem a reconhecer a sua condição de mortal perante Deus, que é eterno. Como refere o livro do Génesis, o homem criado por Deus é uma criatura mortal. A sua mortalidade é resultado também da sua desobediência, da inobservância de Adão e Eva, que comeram o fruto da árvore do conhecimento. Daí que o homem deva reconhecer-se como mortal e libertar-se do orgulho. Agostinho condena fortemente a soberba ao comparar o soberbo com o demónio³⁸⁶.

³⁸² O homem pode ser pobre de bens e rico de soberba. A soberba leva o homem à perdição, seja ele rico ou pobre. Abraão era um homem rico, mas não era soberbo e a sua fé fê-lo acolher o Reino e torná-lo presente em si: cf. SCAGLIONI, Carlo, “Verso la beatitudine: l’esegesi di Agostino”. In AAVV, *Per foramen acus: Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del giovane rico*, Studia Patristica Mediolanensa 14, Vita e Pensiero, Miano, 1966, 497.

³⁸³ É importante notar a relativização radical da condição económica e social em comparação com Deus, que é o Absoluto, e da entrada na vida eterna através da morte. A pobreza e a riqueza são elementos relativos, porque o mais importante é a relação com Deus. Ao longo da pregação, Agostinho não discrimina muito os termos rico/pobre, mas acentua muito a discriminação nos termos bens terrenos/bens celestes, bens temporais/bens eternos e criaturas/Deus: cf. SCAGLIONI, Carlo, “Verso la beatitudine: l’esegesi di Agostino”, 498.

³⁸⁴ Cf. s. 85, 2, 2 (CNE 30/1, 650).

³⁸⁵ Cf. s. 93, 8 (CNE 30/2, 146-148).

³⁸⁶ Agostinho diz aos soberbos: “Sois soberbos como o diabo”: s. 97, 2; “Ut diabolus superbi estis” (CNE 30/2, 188-190).

O pregador não perde de vista o realismo existencial das provas da finitude humana. A partir desta, quer orientar os seus ouvintes para a infinitude a que, por vocação divina, todo o homem é chamado. Por isso, não se cansa de lembrar que a morte é certa para todos, e assim o homem deve preparar-se para esse momento, de modo a que não se perca. É necessário que o homem abandone a soberba e confie em Deus para que seja salvo³⁸⁷.

De quanto foi dito, já se pode antever que, o homem em si nunca se perde; se se perde ou há-de perder-se é por causa dos bens materiais que possui. No Sermão 113A e 113B, Agostinho comenta o texto do rico avarento e do pobre Lázaro, ensinando os fiéis que o rico não se perdeu por causa das riquezas, mas devido à vaidade, à infidelidade e à soberba. A dignidade e as honras são como a flor de feno; ou seja, são coisas boas e bonitas exteriormente, mas depois esvaiem-se ao vento. Assim, Agostinho salienta a fragilidade humana, que precisa de algo de exterior a si que a eleve. Temos de confiar n’Aquele que quer transformar a nossa fragilidade de flor de feno em ouro incorrupto. O erro do homem rico foi o de estar convencido de que no futuro iria ter a mesma condição e estar na mesma situação e, assim, não temia o futuro. Contudo, com uma vida soberba, perdeu-se a si na ilusão de uma vida tranquila repleta de prazeres materiais³⁸⁸.

Agostinho havia aconselhado os avarentos a se preocuparem com acumular o verdadeiro bem, que é Deus. Agora, vai exortar os soberbos a praticar boas obras, como a esmola e a partilha. Aos que possuem mais bens, exorta-os a repartir³⁸⁹, e a partilhar os bens³⁹⁰. O rico, ao fazer isso, tornar-se-á rico em boas obras e verdadeiramente rico aos olhos de Deus. Podemos, assim, concluir que o rico deve combater a tentação da soberba e viver

³⁸⁷ Cf. s. 97, 2 (CNE 30/2, 188-190).

³⁸⁸ Cf. s. 113 A, 3; 6; s. 113 B, 1-2 (CNE 30/2, 428-430; 434; 452-454).

³⁸⁹ Após dizer “Sejam ricos em boas obras”, Agostinho repete em 8 frases 6 vezes as palavras “partilhem” e “repartam”. Em latim, partilhar aparece como uma forma verbal do verbo *tribuo*, e significa, na forma transitiva, dividir, repartir, distribuir, dar, conceder ou acordar. Na forma intransitiva significa ter consideração ou condescendência. O verbo repartir aparece em latim com o verbo *communico*, que significa, na forma transitiva, pôr em comum, repartir, dividir alguma coisa com alguém, dar parte de, reunir, associar, misturar. Na forma intransitiva, significa falar, conversar, comunicar. No Sermão 61, 10, 11, aparece 3 vezes *tribuant* e em igual número do *communicent*. No Sermão 85, 4, 4, aparece 3 vezes a forma *tribuant* do verbo *tribuo*. Do verbo *communico*, aparecem *communicent* 2 vezes, *comunica* 3 vezes, *communicabis* 1 vez e *communicetur* também 1 vez.

³⁹⁰ Cf. s. 61, 10, 11; s. 85, 4, 4 (CNE 30/1, 238-240; 652).

verdadeiramente de forma evangélica, seguindo os conselhos de repartir, como claramente se vê em 1Tim 6.

O rico que possui muitos bens tem a oportunidade de fazer boas obras. Convidados a olhar para o exemplo do rico avarento do Evangelho, os abastados deste mundo devem evitar o mau exemplo, e a conseqüente má sorte, daquele opulento que, se tivesse olhado com misericórdia para o pobre Lázaro e lhe tivesse saciado a fome, estaria a contribuir para a sua própria salvação. Se o rico tivesse ajudado Lázaro com os seus bens no mundo terreno, estaria agora a partilhar com ele o “seio de Abraão” (cf. Lc 16, 22).

Em resumo, o mal das riquezas não está tanto no que elas são, mas no que o Homem faz com elas, ao tornar-se “soberbo” e “avarento”. Estes vícios, tão comuns no leque de tentações humanas, obrigam a uma vigilância constante, para que o homem, em vez de “dono”, não passe a ser escravo. Tal vigilância só é garantida, mantendo vivas a fé, a caridade e a esperança.

2.1.2. Ricos e pobres: mendigos de Deus

Depois de termos refletido sobre os dois males que atingem todo o homem, seja pobre ou rico, vamos tratar agora da relação dos pobres com os ricos, na perspectiva agostiniana. Esperamos, assim, entender melhor a razão, pela qual nem pela riqueza nem pela pobreza, enquanto experiência humana e social, eles são condenados.

Antes de mais, ricos e pobres são criaturas de Deus, e vivem num mesmo espaço terreno, tendo ambos o dever de viver segundo a sua condição e coerentemente com o Evangelho, arrancando dos seus corações as raízes da avareza e da soberba.

Culturalmente, a mendicidade faz-nos pensar nos pobres que nada têm e que andam pelas ruas a pedir ajuda aos que possuem mais do que eles. Esta é uma realidade presente na sociedade de Agostinho como na atual. “Sempre tereis pobres convosco” (Jo 12,8), já avisara Jesus. Neste sentido, erradicar a pobreza pode ser um objetivo de todos nós, mas deixar de haver pobres será sempre uma utopia.

O Pastor de almas conhecia muito bem a realidade da pobreza social, nos muitos mendigos e carenciados que na diocese de Hipona, como noutras cidades, abundavam. Numa sociedade fortemente estratificada e indiferente às classes pobres, os pobres eram vistos como parte de um sistema social e político inquestionável. O Bispo de Hipona prega semanalmente diante de uma assembleia composta de pessoas pobres e ricas. Todos são iguais diante de Deus, mas ele bem sabe que, fora daquelas paredes, a servidão e pobreza de uns continuará ao serviço de uma minoria abastada.

Mas Agostinho, como os pregadores cristãos em geral, não pretendem operar nenhuma revolução social. Procura, antes, tirar partido de uma realidade por todos constatada, para a todos conduzir a uma nova mentalidade. Efetivamente, os mendigos não são só os pobres, mas perante Deus somos todos mendigos, porque temos necessidade do que Deus nos dá. O rico e o pobre precisam de Deus e o rico não tem por garantido que a sua riqueza o torna superior ao pobre.

Aliás, o Hiponense, no Sermão 85, distingue dois tipos de riqueza³⁹¹ e dois tipos de pobreza. Começa por afirmar que existem os ricos deste mundo e os ricos do outro mundo; os ricos deste mundo são os que possuem numerosos bens. Os ricos do outro mundo são os pobres, como é o caso dos apóstolos. Estes pobres são ricos no outro mundo, porque não tinham bens terrenos, mas possuíam o mais importante: Deus. Agostinho questiona os ricos e

³⁹¹ Na leitura da passagem do jovem rico, em que se inspira o Sermão 85, devemos questionar-nos sobre o tipo de riqueza, a que se refere o autor, quando define o jovem rico. A riqueza pode vir do possuir muitos bens, do ser soberbo ou então do amar as coisas da vida presente. Não podemos definir o rico imediatamente a partir da condição social, mas a partir da sua relação com Deus e com os bens. O pobre de espírito, segundo o Evangelho, caracteriza-se pela humildade e pelo despreendimento dos bens. É possível ser pobre a nível económico e ser rico no testemunhar a Cristo, e vice-versa: cf. SCAGLIONI, Carlo, “Verso la beatitudine: l'esegesi di Agostino”, 495.

os pobres acerca do que se tem se não se possui Deus. Deus é o único Bem que não nos pode ser roubado, que não podemos perder e que nos torna verdadeiramente ricos. O rico, se não tiver Deus, torna-se pobre no outro mundo. Daí que se possa afirmar que a riqueza da vida eterna é confirmada pela posse ou não de Deus³⁹².

2.1.2.1. O rico e o pobre, companheiros de viagem

A pregação do Hiponense quer, em primeiro lugar, mostrar que os pobres e os ricos estão naturalmente irmanados na mesma condição humana, onde são mais os elementos comuns que os distintos. Desde que nasce, o homem partilha a vida e os bens deste mundo que Deus destinou a todos os homens. Não existe um espaço geográfico bem delimitado para os pobres e outro para os ricos. Certamente que existem espaços mais destinados a uma classe social do que a outra, mas, no espaço geográfico “mundo”, os pobres e os ricos vivem juntos.

A expressão “nascemos de uma só fonte”³⁹³ aponta para as origens que o relato do livro dos Génesis descreve de forma mitológica. Temos uma origem comum, que é Deus; temos a Deus como Pai de todos nós, o que nos faz *cognatus*³⁹⁴. Não temos origem na terra à semelhança das outras espécies, pois fomos criados “à imagem do criador, no amor”³⁹⁵ e, por isso, somos *unum genus*³⁹⁶ e *proximus sibi omnes*³⁹⁷. Esta origem comum em Deus liga-nos a Deus e aos outros, que são família devido ao Pai comum.

Desta forma, o Hiponense ressalta a dignidade do pobre, que não deriva da classe social e dos bens que possui, mas de uma base teológica, cristológica e ontológica, igual em todos os homens. É com base neste fundamento ontológico que o pobre e o rico são colocados

³⁹² Cf. s. 85, 3, 3 (CNE 30/1, 650).

³⁹³ s. 90, 7: “De uno fonte manavimus” (CNE 30/2, 108).

³⁹⁴ *Cognatus* é um adjetivo que significa parente de sangue, aparentado, que tem uma relação estreita com ou bastante semelhante a.

³⁹⁵ s. 90 A, 6: “Imaginis suae dilectione (...) Creatori informatus” (PH 13, 75).

³⁹⁶ s. 90 A, 6 (PH 13, 75).

³⁹⁷ s. 90 A, 6 (PH 13, 75).

lado a lado e dependem um do outro na caminhada pelo mundo. Ambos foram criados à imagem e semelhança de Deus, e ambos foram redimidos por Cristo.

No centro do Sermão 61, e fundamentando-se em 1Tim 6, 7³⁹⁸, o Doutor da Graça defende que o pobre e o rico nasceram nus, enfermos e a chorar. Por vezes, os homens que possuem ricos bens, correm o erro de dizer que “não sou como esse”³⁹⁹. O pregador usa esta expressão e recorre à forma como todos nasceram para argumentar que o rico e o pobre nasceram do mesmo modo. O rico não poderá afirmar que nasceu de forma diferente da do pobre, porque “o rico também nasceu pobre”⁴⁰⁰. Este argumento aponta para o homem como vivente e criatura de Deus, que existe devido ao dom gratuito de Deus, que nos dá a vida⁴⁰¹.

No nascer e no morrer somos todos iguais: são dois momentos da vida do homem que a marcam, tanto para a vida neste mundo como para uma nova vida em Cristo. Citando a referida passagem da Carta a Timóteo, Agostinho diz que “nada trouxemos para o mundo, e nada podemos levar dele” (1Tim 6, 7). Logo, os bens materiais existem no mundo terreno para serem usados desde o nascimento até a morte. Assim, a distinção material de pobreza e riqueza é só usada durante a vida, em que vivemos no hoje da história⁴⁰².

Não existe diferença entre a criança pobre e criança rica no momento do nascimento. Para demonstrá-lo, Agostinho pede ao seu auditório que imagine duas mulheres, uma rica e outra pobre, a darem à luz ao mesmo tempo. As duas crianças, colocadas lado a lado, são iguais no que toca à sua condição, e não é possível distinguir nesse momento quem é pobre e quem é rico⁴⁰³. Todo o homem vive na debilidade de um corpo que não é eterno, e entra neste “vale de lágrimas” com um choro (*vagitus*)⁴⁰⁴. Mais do que uma expressão de pessimismo,

³⁹⁸ “Pois nada trouxemos para o mundo e nada podemos levar dele” (1Tim 6, 7). Como veremos, este versículo é usado abundantemente com citações literais ou implícitas para fundamentar que existe uma igualdade ontológica entre o pobre e o rico. Este argumento aparece nos *Sermões* 53 A, 61 e 85 para afirmar o mesmo.

³⁹⁹ s. 61, 7, 8: “Non sum talis” (CNE 30/1, 236).

⁴⁰⁰ s. 53 A, 6; s. 85, 5, 6: “Dives enim pauper natus” (CNE 30/1, 112; 654).

⁴⁰¹ Cf. s. 113, A, 5 (CNE 30/2, 432-434).

⁴⁰² Cf. s. 61, 6, 7; 7, 8 (CNE 30/1, 236).

⁴⁰³ Cf. s. 61, 8, 9 (CNE 30/1, 236-238).

⁴⁰⁴ *Vagitus* é um substantivo que significa vagido de criança, berro de animal, grito, grito de dor.

esta evidência humana quer ser uma admoção, para que o homem não faça deste mundo e das realidades criadas o motivo último da sua *beatitudo*.

Iguais ao nascer e ao morrer! Com uma imagem forte, o Hiponense diz que não existe diferença entre o osso de um rico e o osso de um pobre. Ambos morreram, e não levaram os seus bens consigo⁴⁰⁵.

Estes argumentos, que pretendem colocar o pobre e o rico lado a lado, são importantes para que Agostinho dê um passo em frente no seu discurso para exortar à partilha e à caridade. Se o pregador convence que ontologicamente o pobre e o rico são iguais, será mais fácil convencer os que possuem mais bens que os outros, que, devido a essa igualdade ontológica, devem partilhar com caridade os seus bens e viver sem avareza e sem soberba perante os outros.

Após esta afirmação da origem comum e da semelhança natural de todos os Homens, passamos à relação entre o rico e o pobre como companheiros de viagem⁴⁰⁶. Como já vimos o pobre e o rico foram criados por Deus, e agora encontram-se no caminho da vida (cf. Prov 22, 2). A vida é um caminho, em que o pobre e o rico partilham juntos o mesmo percurso, mas caminham de forma diferente: o pobre caminha de mãos vazias, e o rico com muita dificuldade, devido às riquezas que carrega. É neste caminho que ambos nascem e, depois, iniciam esta caminhada⁴⁰⁷.

Neste caminho, existem dois tipos de vida: a vida do pobre que passa fome e a vida do rico que geme com o peso daquilo que carrega. Com esta imagem, Agostinho diz que ambos podem ajudar-se mutuamente a chegar ao fim da caminhada. O rico pode colocar nas mãos do

⁴⁰⁵ Cf. s. 61, 8, 9 (CNE 30/1, 236-238).

⁴⁰⁶ Agostinho acentua esta dimensão de companheirismo e do caminhar juntos, para despertar a responsabilidade de todos no cuidar uns dos outros na caminhada conjunta para um destino comum, a vida eterna. Todos devem meter-se a caminho, partindo da situação em que estão, e com uma correta relação com Deus e com os bens. Nesta sensibilidade pastoral do Hiponense, está patente a tensão escatológica da possibilidade de salvação. A impossibilidade de passar pelo buraco da agulha, está associada aos soberbos e aos duros de coração: cf. SCAGLIONI, Carlo, “Verso la beatitudine: l'esegesi di Agostino”, 399; 499-500.

⁴⁰⁷ Cf. s. 85, 6, 7 (CNE 30/1, 656).

pobre parte dos seus bens, para que este o ajude a levá-los. Desta forma, o pobre será saciado e o rico já não gerará com o peso dos bens, porque foi aliviado pelo pobre⁴⁰⁸.

Os bagageiros são uma outra imagem que Agostinho usa para falar dos pobres. Os bagageiros podem ajudar os ricos a transportar os seus bens e a libertar assim os ricos do peso dos bens. Os bagageiros podem carregar os bens dos ricos para o Céu⁴⁰⁹; ou seja, compreendemos que Agostinho está a dizer-nos que, quando o rico pratica a caridade com o pobre e sacia-lhe a fome, está a fazer boas obras, que serão recompensadas por Deus, que lhe dará outros bens que não os terrenos.

Esta imagem surge também noutros Sermões, por exemplo, nos 53A e 60. Neste último, Agostinho constata que os problemas do mundo criaram um elevado número de passageiros, ou seja, de pobres⁴¹⁰. Os ricos, por sua vez, têm o que é necessário para saciar a fome dos pobres⁴¹¹.

No Sermão 53 A, Agostinho define a relação dos bagageiros com os ricos da seguinte forma: “Repara nos que têm fome, repara nos que não têm que vestir, repara nos indigentes, repara nos peregrinos, repara nos cativos. Eles serão os carregadores das tuas bagagens na caminhada para o Céu”⁴¹². Na comum peregrinação para a mesma herança no Céu, os pobres serão os bagageiros dos ricos, se os ricos forem os seus benfeitores na terra.

Por fim, o pregador também usa a imagem do *traectitium*⁴¹³ para falar do contrato que os ricos deveriam fazer com Cristo. Deveriam dar a Cristo o que têm, e Cristo o guardaria e restituir-lhes-ia esses bens no Céu. Mas como é que podem dar os bens a Cristo? Os ricos podem dar os seus bens a Cristo, se os derem aos pobres, porque o Evangelho ensina que

⁴⁰⁸ Cf. s. 61, 11, 12; s. 107 A, 5 (CNE 30/1, 240-242; 30/2, 344).

⁴⁰⁹ Cf. s. 107 A, 5; s. 114 A, 4 (CNE 30/2, 344; 472-474).

⁴¹⁰ Observe-se que, no tempo de Agostinho, existia um grande número de pobres devido aos problemas sociais, tal como analisado no primeiro capítulo deste trabalho.

⁴¹¹ Cf. s. 60, 6 (CNE 30/1, 218-220).

⁴¹² s. 53 A, 6: “attende esurientes, attende inopes, attende peregrinos, attende captivos: laturarii tui erunt migrantes ad caelum” (CNE 30/1, 112).

⁴¹³ O *Traectitium* é o contrato de segurança destinado a objetos de valor para transporte via marítima. Além de neste Sermão, esta imagem vem nos Sermões 86, 11 e 114 A, 4, que também referiremos neste trabalho.

quem fizer bem a um dos irmãos mais pequeninos o faz a Cristo. O rico e o pobre são membros de Cristo, e juntos caminham nesta vida para uma nova vida em Cristo⁴¹⁴.

2.1.2.2. Dependência do homem de Deus

O Homem caminha nesta vida e, independentemente da sua condição social, vive dependente do seu Criador, que lhe deu a vida e que o chama para o banquete eterno, onde saciará a fome de todos os homens. Este Deus, que nos chama à vida, não quer fazer do homem seu escravo, mas, ao contrário, deseja a sua liberdade e uma vida plena.

Para confirmar esta dependência de Deus, Agostinho vai usar o termo mendigo, para dizer como o homem deve compreender-se na relação com Deus. Perante uma sociedade composta por muitos mendigos que pedem que alguém lhes sacie a fome, o pregador diz que todos somos mendigos de um Deus que nos dará bens eternos.

No Sermão 53 A, o Doutor da Graça comenta a bem-aventurança “Felizes os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia” (Mt 5, 7) para justificar que o rico é mendigo de Deus. O rico é mendigo de Deus, quando tem fome e sede de justiça. Não são os bens que saciam o Homem desta fome e sede, mas Deus. Existem também mendigos, que são os pobres que pedem auxílio aos que têm mais do que eles. Estamos, assim, perante dois tipos de mendicidade: a mendicidade de todos os que batem à porta dos ricos em busca dos bens para a sobrevivência, e a mendicidade dos ricos, na medida em que auxiliam os pobres. O rico é um mendigo de Deus, e só será saciado por Deus se saciar o pobre⁴¹⁵.

É na oração do Pai-Nosso que melhor se mostra que somos mendigos de Deus. Ao comentar essa oração, o Hiponense salienta, entre outras dimensões, a petição. Somos mendigos de bens espirituais, como bem atesta a frase: “Está o mendigo diante da casa do

⁴¹⁴ Cf. s. 53 A, 6; s. 114 A, 4 (CNE 30/1, 112-114; 31/2, ;470-472).

⁴¹⁵ Cf. s. 53 A, 10 (CNE 30/1, 114).

rico, mas também o rico fica diante da casa do Grande Rico”⁴¹⁶. O Grande Rico é Deus, que possui muitos bens espirituais para dar ao homem. Pedimos a santificação do seu nome, porque, quando santificamos o nome de Deus em nós, seremos ao mesmo tempo santificados por Deus. Em segundo lugar, pedimos “Venha a nós o vosso reino”, para que o reino de Deus venha realmente a nós na nossa morte, e pertençamos ao Reino do seu Filho. Em terceiro lugar, pedimos “Seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu”, para que não ofendamos a Deus; para que façamos a vontade de Deus como os patriarcas, os profetas e os apóstolos, que se tornaram lugar de habitação de Deus. Por fim, para que os inimigos (os que não acreditam em Deus) se convertam e se tornem cristãos⁴¹⁷. Estes são bens espirituais que o homem mendiga a Deus, porque, com estes bens, o homem pode encontrar-se com Deus.

Além dos bens espirituais, nós pedimos bens temporais como é o “pão nosso de cada dia”. Este pão tem o duplo significado de bens espirituais e bens temporais. Os bens espirituais são a Eucaristia, a Sagrada Escritura e as orações; os bens temporais são os bens necessários para viver na vida terrena, como a comida, o vestuário e a habitação. Tudo isto o homem pede a Deus que lhe dê⁴¹⁸.

Ainda no Pai-Nosso, pedimos “Perdoai-nos as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores. As nossas dívidas são os pecados, e pedimos a Deus que nos perdoe, para ficarmos “libertos e absolvidos de todas as dívidas”⁴¹⁹. Também devemos perdoar os outros para que não tenhamos nada contra o nosso próximo⁴²⁰.

Em sexto lugar, pedimos “Não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal”. O Homem pode ser tentado pelo demónio e deve resistir-lhe. Deus, porém, por vezes prova o homem, para ver se este O ama verdadeiramente. Nessas situações, o homem pede a Deus que não o abandone quando tem de lutar contra as tentações, como são as relativas à

⁴¹⁶ s. 56, 6, 9: “Stat mendicus ante domum divitis: sed et ipse dives stat ante domum magni divitis” (CNE 30/1, 150)

⁴¹⁷ Cf. s. 57, 6, 6 (CNE 30/1, 168).

⁴¹⁸ Cf. s. 57, 7, 7 (CNE 30/1, 170); cf. ÁLVAREZ NATAL, Domingo, “Danos hoy nuestro pan de cada día”, *Revista Agustiniiana* 63 (2017), 147-149.

⁴¹⁹ s. 57, 8, 8: “Liberi et ab omnibus debitis absoluti” (CNE 30/1, 172).

⁴²⁰ Cf. s. 57, 8, 8 (CNE 30/1, 172).

concupiscência. O homem deve vencer a avareza e a iniquidade, reagindo sem avareza e castamente⁴²¹.

O Hiponense desenvolve a segunda parte da petição: “Livrai-nos do mal”, afirmando que é um grande mal a vingança. Esta tentação diz respeito à ira contra alguém. E pedimos o perdão dos outros pecados, porque falhamos no cumprimento da premissa “Assim como nós perdoamos”. Se pecamos e pedimos o perdão, Deus irá perdoar-nos, mas, se nos vingamos de alguém, não estamos a perdoar o outro, e estamos a falhar com o compromisso que fazemos na recitação do Pai-Nosso⁴²².

Esta explanação tirada dos Sermões sobre o Pai-Nosso iluminam a doutrina de que somos mendigos de Deus. Todos nós somos mendigos de Deus, de bens espirituais e de bens eternos, e devemos ser insistentes com Deus e bater à sua porta (cf. Sl 110, 9). É com esta confiança de mendigos que devemos agir, confiando que havemos de receber alguma coisa⁴²³.

O homem deve pedir com moderação os bens terrenos, como o dinheiro e a honra. Quando não recebemos estes bens, devemos confiar em Deus, porque, se Ele não dá, é porque não quer que nos percamos com os bens. Deus deseja o bem do homem e dá-lhe o necessário, não lhe concedendo o que pode prejudicá-lo. Para ilustrar esta ideia, Agostinho usa a imagem do filho que pede ao pai uma espada ou para montar a cavalo. O pai sabe que o filho não sabe usar a espada ou montar a cavalo, e então não lhe dá estes bens. A intenção desse pai é negar a parte a quem quer conservar o todo⁴²⁴. Ou seja, Deus recusa dar o que sabe que pode levar à perdição total do homem⁴²⁵.

No Sermão 102 fala-se de como o rico soberbo não olhava para o mendigo Lázaro que batia à sua porta, vindo, depois a tornar-se mendigo de Deus no inferno. É um texto que deve servir não para condenar os ricos e as suas riquezas, mas para alertar o homem de que é

⁴²¹ Cf. s. 57, 9, 9 (CNE 30/1, 172-174)

⁴²² Cf. s. 57, 10, 10; s. 57, 11, 11 (CNE 30/1, 176); cf. GARCÍA ÁLVAREZ, Jaime (ed.), “San Agustín: ‘El Padre Nuestro’”, *Revista Agustiniana* 63 (2017).

⁴²³ Cf. s. 61, 4, 4 (CNE 30/1, 260).

⁴²⁴ Cf. s. 80, 7 (CNE 30/1, 590).

⁴²⁵ Cf. s. 80, 7 (CNE 30/1, 590).

mendigo de Deus, mesmo possuindo muitos bens. O homem rico deve olhar para os mendigos que lhe pedem auxílio, porque no futuro será mendigo de Deus⁴²⁶.

Em conclusão, podemos dizer que, no desenvolvimento destes temas e na temática anterior, Agostinho apela à responsabilização social da parte dos que possuem bens. Tendo os homens uma origem comum, sendo parentes e companheiros de viagem, cabe a cada um a responsabilidade de zelar pelo bem do próximo. O Hiponense recorda aos cristãos que não vivem isolados uns dos outros, mas partilham um espaço, e serão cada vez mais Corpo de Cristo na medida em que partilham os bens terrenos uns com os outros, pensando no termo da sua caminhada, que é a vida eterna em Cristo.

2.1.3. A perdição do pobre e a salvação do rico

Como vimos, o que contribui para a salvação do homem não é o que ele possui, mas a forma como vive a sua vida, isto é, se vive uma vida afastada de Deus ou uma vida de piedade e caridade, unido a Deus. Tanto os pobres como os ricos⁴²⁷ podem viver de uma ou outra forma.

Com esta consciência, Agostinho alerta os pobres para que também tenham cuidado para não se afastarem de Deus. Não é o facto de não terem a tentação de possuir muitos bens que lhes garante a salvação, como podemos observar no Sermão 85:

“Vós que vos gloriáveis da pobreza, acautelai-vos da soberba, não suceda que os ricos humildes vos superem. Acautelai-vos da impiedade, não suceda que os ricos piedosos vos superem.

⁴²⁶ Cf. s. 102, 2, 3 (CNE 30/2, 256).

⁴²⁷ Os ricos também podem entrar no Reino dos céus: cf. s. 114 B, 12 (PH 13, 326-327).

Acautelai-vos da embriaguez, não suceda que os ricos sóbrios vos superem. Se eles não devem gloriar-se das riquezas, não vos glorieis vós da pobreza”⁴²⁸.

O texto citado foi dirigido aos pobres para os alertar contra a soberba, a impiedade e a embriaguez. Anteriormente Agostinho tinha citado a frase do Evangelho que diz que “é mais fácil o camelo entrar pelo buraco da agulha do que o rico entrar no Reino dos Deus” (Mt 19, 24)⁴²⁹. É uma frase que poderia levar os pobres a se auto-gloriarem por estarem mais perto da salvação do que os ricos⁴³⁰. O Hiponense, porém, alerta de imediato para o perigo dos pobres também se perderem⁴³¹.

Uma outra tentação dos pobres é a cobiça⁴³² e o roubo. Estas tentações são perigos para o pobre, que é mendigo e que, olhando à sua volta, vê que os outros homens possuem mais do que ele. Mas o Doutor da Graça exorta os hiponenses a porem um “freio às cobiças”⁴³³. Contra essa tentação, o pobre deve crescer na piedade, aliada ao saber viver com poucos bens. O Hiponense diz que é mais valioso e dá maior “lucro”⁴³⁴ a piedade do saber contentar-se. O mais importante é a piedade, ou seja, o culto a Deus, e o homem pobre deve desenvolver essa atitude perante um Deus que lhe dá o necessário⁴³⁵.

Daqui podemos deduzir que o pobre também tem obrigações quanto às suas atitudes e estilo de vida. O pobre deve pautar a sua vida pela humildade, sobriedade e piedade, tal como

⁴²⁸ s. 85, 2, 2: “Quicumque de paupertate gloriamini, cavete superbiam, ne vincant vos humiles divites: cavete impietatem, ne vincant vos pii divites: cavete ebrietatem, ne vincant vos sobrii divites. Nolite de paupertate gloriari, si non debent illi de divitiis gloriari” (CNE 30/1, 650).

⁴²⁹ Perante esta passagem, Agostinho acentua a dimensão da graça de Deus, que pode tornar possível o impossível, através da sua Palavra. Deus pode fazer passar todos os homens pelo buraco da agulha por ação do seu amor e da sua Graça. Contudo o homem tem de transferir o amor humano pelas coisas temporais para o amor pelas coisas eternas, e da soberba para a humildade: cf. SCAGLIONI, Carlo, “Verso la beatitudine: l’esegesi di Agostino”, 496-497.

⁴³⁰ O Hiponense vê na Sagrada Escritura a condenação da glória humana e da curiosidade. Por este motivo, Agostinho acentua ainda mais a necessidade de se afastarem desses males tanto os ricos como os pobres: cf. *Mor.* 1, 21, 38 (PL 32, 1327-1328).

⁴³¹ Cf. s. 85, 2, 2; s. 114 B, 11 (CNE 30/1, 650; 30/2, PH 13, 324-325)

⁴³² Noutros Sermões, como no 53 A, 3, Agostinho diz aos pobres para não desejarem ser ricos.

⁴³³ s. 85, 5, 6: “Vos frenate cupiditates” (CNE 30/1, 654).

⁴³⁴ Mais uma vez, vemos Agostinho usar uma linguagem familiar aos comerciantes para dizer, alegoricamente, que é mais proveitosa a piedade para a nossa vida do que o lucro dos negócios. O “lucro” da vida piedosa é superior, porque garante ao homem o que é eterno.

⁴³⁵ Cf. s. 85, 5, 6 (CNE 30/1, 654).

o rico. A humildade é um grande valor para Agostinho, e é-nos transmitido por Jesus, que é “manso e humilde de coração” (Mt 11, 29). Ela é o grande fundamento da vida espiritual do homem. Sem ela, não poderá ele seguir Cristo⁴³⁶, que lha transmitiu⁴³⁷, de modo especial na sua Encarnação e Paixão⁴³⁸.

Quanto aos deveres dos ricos, são os mesmos dos pobres: humildade, sobriedade e piedade. Contudo, como possuem bens materiais em número elevado, são exortados à prática da caridade, da esmola, do desapego aos bens materiais em prol dos bens espirituais. Estas obrigações dos ricos não serão por ora desenvolvidas; sê-lo-ão, depois, num outro tema, partindo com base numa rica seleção de Sermões que exortam à prática da esmola, da partilha, da caridade e do desapego.

⁴³⁶ Cf. s. 69, 2 (CNE 30/1, 382).

⁴³⁷ Cf. s. 68, 11 (CNE 30/1, 377).

⁴³⁸ Cf. s. 70, 2 (CNE 30/1, 388-390).

2.2. O uso e posse dos bens

O homem precisa dos bens para a sua vida quotidiana, daí que a pobreza nunca seja vista como um bem em si. Ao contrário, no Antigo Testamento, a posse de muitos bens são sinal da bênção de Deus. Em contrapartida, os que viviam na miséria eram vistos como tendo algum pecado e não sendo abençoados por Deus. No Novo Testamento, Cristo não nega a bondade dos bens, mas, como é exemplo a passagem do jovem rico⁴³⁹, Ele convida ao desapego dos bens para sermos capazes de O seguir⁴⁴⁰ de forma perfeita.

Para compreender o tipo de relação que o homem deve ter com os bens, é importante notar a diferença entre o “uso” e a “posse”⁴⁴¹. O primeiro termo indica que o homem adquiriu vários bens e vive desprendido deles, porque os “usa” e não fica preso a eles. O segundo termo aponta para uma relação de dependência absoluta dos bens, em que o homem deseja ter muitos, não sendo capaz de se desprender deles.⁴⁴²

⁴³⁹ A passagem do jovem rico constitui como um ícone na pregação agostiniana para refletir sobre um tema central da vida cristã: o seguimento de Cristo, deixando tudo para trás: cf. MANCA, Luigi, *Il volto ambiguo della ricchezza: Agostino e l'episodio evangelico del giovane ricco*, Armando Editore, Roma, 2016, 41.

⁴⁴⁰ Esta passagem do jovem rico iluminou a vida, a ação e pregação do bispo de Hipona: cf. SCAGLIONI, Carlo, “Verso la beatitudine: l'esegesi di Agostino”, 399.

⁴⁴¹ A doutrina do *frui* e do *uti* é muito importante para compreender as relações do homem com Deus, com os outros e com os bens. Esta doutrina tem bases na filosofia de Platão, Aristóteles, Cícero e na corrente estoica. Platão distingue as coisas que desejamos das coisas que servem para alcançar o que desejamos. Aristóteles distingue os significados das finalidades das relações humanas. Segundo ele, existe quem ame os outros só com a finalidade de adquirir os benefícios daí decorrentes. A corrente estoica defende que a riqueza não é um fim em si mesma, mas algo que deverá ser usado em algo superior e num propósito moral construtivo. Por sua vez, Cícero distingue o *honestum* do *utile*. O primeiro termo significa algo que é procurado por si próprio, e é uma beleza espiritual que tem por finalidade o ser gozada. Neste sentido, Deus não é para se usar (*uti*), mas para se gozar (*frui*). O *utile* são as coisas que servem para procurar uma carreira de sucesso. Este termo inclui as coisas materiais e temporais do mundo, que em si não são más. Estas coisas não devem ser julgadas somente quando devem ser usadas, mas quando são bem usadas: cf. CHADWICK, Henry, “frui-uti”. In AL III, 70-73.

⁴⁴² No *De Doctrina Christiana* surge a definição de *frui* e de *uti*, que passaremos a seguir de perto. No livro I, parte 3, Agostinho escreve que “umas coisas servem para se gozar, outras para se usar e outras para se usar e gozar” (*De Doctr. Crist.* 1, 3.). Continua a sua exposição afirmando que as coisas que gozamos são as que nos fazem felizes. As que usamos são apoio para alcançarmos e nos unirmos às que nos fazem gozar. As coisas que usamos e gozamos, situam-nos no meio destas duas, do *frui* e do *uti*, e, com esta situação de amar as coisas inferiores, fazem-nos distanciar das que, pela sua posse, nos tornam felizes. Continuando no capítulo IV, Agostinho afirma que “gozar é aderir a uma coisa pelo amor dela mesma” (*Doctr. chr.* 1, 4: “frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam” (CC 32, 8). Posteriormente, acentua que somos peregrinos neste mundo e que, para regressarmos à pátria celeste, teremos de usar as coisas deste mundo para lá chegarmos. Vivemos no meio de coisas criadas por Deus, e por meio delas deveremos chegar a Deus. Ou seja, deveremos usar as coisas criadas como meio de chegar às coisas espirituais e eternas. Por fim, Agostinho define o objeto do que deve ser gozado como sendo a Trindade. O Pai, o Filho e o Espírito Santo são o fim que alcançamos por meio das coisas materiais, para, finalmente, podermos viver a *vita beata*: cf. *Doctr. chr.* 1, 3-5 (CC 32, 8-9).

Nos Sermões 53 A, 61, 85 e 114 B, Agostinho usa o termo *fruendum*⁴⁴³ para definir o gozo que os bens dados por Deus proporcionam. Este termo pode ser traduzido por fruir/gozo. Só dos bens eternos se podem dizer que sejam verdadeiro deleite/gozo/fruição. Aos bens terrenos só se pode aplicar o *utendum*, ou seja, são para se usar tendo em vista os bens eternos.

Nesta compreensão do *frui* como algo vivido apenas na relação com Deus⁴⁴⁴, o amor é o seu conteúdo. Assim, o *frui* é vivido com um amor absorvido e adorador, enquanto o *uti* é vivido com desapego racional. Assim sendo, o *uti* descreve a relação que devemos ter com os bens materiais e temporais, ou seja, uma relação de despreendimento. Para o correto *uti* das coisas é requerida a caridade ordenada, porque só assim é que o homem vive despreendido dos bens, orientando o amor para Deus⁴⁴⁵.

Agostinho convida a que sejamos capazes de “usar” os bens, sem nos prendermos a eles, não estando talmente absorvidos neles, que nos afastam do que realmente é mais importante: o amor a Deus e ao próximo. O ato de possuir bens não é negativo na vida do homem, porque os bens são bons, e servem para fazer o bem. Contudo, os que sabem “usar” os bens com caridade, serão capazes de abrir-se a Deus e aos outros através da partilha. Os que vivem com o desejo de “posse”, fecham-se em si próprios e nos seus bens, e já não são capazes de partilhar, afastando-se, ao mesmo tempo, dos outros e de Deus.

2.2.1. Os bens são criação de Deus

⁴⁴³ Este termo vem associado aos bens eternos: uma vez no Sermão 53 A 4, duas no Sermão 61, 10, 11, uma no Sermão 85, 3, 3 e também uma no Sermão 114 B, 12.

⁴⁴⁴ A noção de viver *bene uti* implica a capacidade de não antepor os bens materiais e temporais aos bens espirituais e eternos. O homem que vive desse modo vive com virtude: cf. RAMOS, Francisco Manfredo Tomás, *A Ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o “De civitate Dei”*, São Paulo, PUG – Edições Loyola, 1984, 70.

⁴⁴⁵ Cf. CHADWICK, Henry, “frui-uti”, 72-74.

Iniciamos a segunda parte, partindo da afirmação que os bens são bons porque são criação de Deus. Depois, iremos fundamentar o uso dos bens na caridade cristã, que é a raiz da partilha, da esmola, do despreendimento e do amor ao próximo. Prosseguiremos com o estudo da esmola, que é sinal de despreendimento dos bens para, depois, no fim da exposição, nos concentrarmos no Bem maior.

Os bens são sempre bons⁴⁴⁶, e isto é fundamental para compreender a questão do uso dos bens⁴⁴⁷. As exortações de Agostinho, que tratam do uso dos bens, nunca põem em causa essa realidade dos bens. Estes são criação de Deus, que é Bom e que só criou o que é bom, como comprova o livro dos Géneses, nas palavras do autor que diz, várias vezes, que Deus “viu que (...) era bom” (Gn 1).

A expressão: “Os bens são sempre bons” é uma premissa que nunca pode ser posta em causa. Contudo, o homem foi criado com o livre arbítrio, e o seu mau uso da liberdade condu-lo, conseqüentemente, a um mau uso dos bens com, por vezes, a sua divinização. É quando o homem decide tomar posse e colocar a sua vida dependente dos bens que ele os utilizará de forma prejudicial.

Na oração do Pai-Nosso, oração por excelência dos cristãos e que estes rezam com frequência, pede-se o pão nosso de cada dia. Este pão pode referir-se ao pão espiritual, contudo Agostinho identifica aqui, para além do espiritual, a petição do pão necessário para a vida de cada um, no seu dia-a-dia. Isto implica o alimento que nos sacia o corpo, o vestuário e a casa. São todos eles elementos vitais e necessários e, se o Doutor da Graça diz que estes bens são necessários e sem eles não podemos viver, significa que tem uma visão positiva dos bens. Este pão é dado aos bons e aos maus, sendo acessível a todos. Daqui, já podemos

⁴⁴⁶ Deus é o único bem incorruptível, e os outros bens são, pela sua natureza, sujeitos a corrupção, bens imperfeitos ou relativos. Isto permite que seja diminuída a nota ou caracter de bondade intrínseco ao bem: cf. *Nat. b.* 4; 6 (PL 42, 553-554).

⁴⁴⁷ Complementando os *Sermões* com a obra *De vera religione*, vemos que Agostinho afirma que os bens são sempre bons, mesmo se viciados. Os bens, sem nunca perderem a bondade intrínseca, podem corromper-se porque são limitados. O vício e a morte é que são maus, porque esses dois males privam os bens. Esta realidade permite demonstrar a diferença entre os bens e Deus, pois pela sua finitude os bens não são Deus, porque Deus é infinito. Só em Deus é que os bens não se viciam, ou então, depois de viciados, podem recuperar a sua integridade: cf. *Vera rel.* 19, 37 (CC 32, 209-210).

concluir que se os bons e os maus têm acesso aos bens terrenos, dependendo o seu bom ou mau uso de quem os utiliza⁴⁴⁸.

O Hiponense atesta que “o peixe, o ovo, o pão, o fruto, o trigo, esta luz, este ar que respiramos são coisas boas”⁴⁴⁹. Também as riquezas “com que os homens se engrandecem (...) são boas”⁴⁵⁰. E ainda, “o ouro é um bem, a prata é um bem”⁴⁵¹. Por estas afirmações – podemos já concluir – o problema está no homem, na medida em que se relaciona de forma indevida com os bens. Para Agostinho, isso é uma doença que provoca a opulência⁴⁵², pois Deus criou o homem bom, mas o livre arbítrio por vezes leva o homem a tornar-se mau⁴⁵³.

No Sermão 96, o Hiponense, ao falar do seguimento de Cristo e da preferência pelo Criador, defende que o mundo é grande, belo e agradável. Nesse sentido, o pregador diz:

“Ama-se o mundo, mas deve dar-se primazia Àquele por quem o mundo foi feito. Grande é o mundo, mas maior é Aquele por quem o mundo foi feito. Belo é o mundo, mas mais belo é Aquele por quem o mundo foi feito. Agradável é o mundo, mas mais suave é Aquele por quem o mundo foi feito”⁴⁵⁴.

A fundamentação bíblica desta afirmação está no relato da criação, no qual, o autor bíblico diz que no fim de cada criação Deus via que tudo era bom (cf. Gn 1, 3-31). Logo, tudo o que foi criado por Deus é sempre bom. Então, como existem coisas más? Deus é sempre

⁴⁴⁸ Cf. s. 56, 6, 10; s. 57, 7, 7 (CNE 30/1, 150; 170-172).

⁴⁴⁹ s. 61, 2, 2: “Piscis, ovum, panis, pomum, frumentum, lux ista, aer iste quem ducimus, bona sunt haec” (CNE 30/1, 230).

⁴⁵⁰ s. 61, 2, 2: “In quibus homines extolluntur (...) bonae sunt” (CNE 30/1, 230).

⁴⁵¹ s. 61, 3, 3: “Aurum est, argentum est; bonum est” (CNE 30/1, 232).

⁴⁵² Todas as coisas são boas, apesar da sua inferioridade em relação a Deus. O grande problema não está nos bens em si, mas na forma desordenada de os usar. Existe uma ordem de bens. Existem bens maiores, como são os bens espirituais, e bens menores, como são os bens corporais. Amar as coisas menores em primeiro lugar é resultado de um amor desordenado. O verdadeiro amor está no amar segundo a ordem própria das coisas, ou seja, o sujeito que vive com o amor ordenado é o que ama acima de tudo Deus e os bens espirituais por Ele dados: cf. RAMOS, Francisco Manfredo Tomás, *A Ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*, 62.

⁴⁵³ Cf. s. 61, 2, 2; 3, 3 (CNE 30/1, 230-232).

⁴⁵⁴ s. 96, 4, 4: “Amatur mundus: sed praepnatur a quo factus est mundus. Magnus est mundus: sed maior est a quo factus est mundus. Pulcher est mundus: sed pulchrior est a quo factus est mundus. Blandus est mundus: sed suavior est a quo factus est mundus” (CNE 30/2, 180-182).

bom e criou todas as coisas, mas não criou a vontade de amar as coisas em detrimento d'Ele⁴⁵⁵. A questão fundamental do mau uso da criação é patente na deslocação, da parte do homem, do amor a Deus para o amor aos bens materiais. Agostinho parece não condenar o facto de gostarmos dos bens terrenos, mas critica quando o amor pelos bens é superior ao amor por Deus. Não nos é pedido para não gostar das coisas criadas por Deus, porque estas são boas, mas somos exortados a dar a primazia a Deus⁴⁵⁶.

Agostinho ensina ao seu povo que “há um bem que faz o homem bom e há um bem, a partir do qual, tu podes fazer o bem”⁴⁵⁷. O bem que torna o homem bom é Deus, e o bem pelo qual podemos fazer o bem são as riquezas. O homem não se torna bom pelas muitas riquezas que tem, mas pela forma como as usa. As riquezas são dons de Deus, que o homem deve usar para realizar o bem. Quando o homem partilha com os pobres as suas riquezas, faz o bem que o torna bom.⁴⁵⁸

Ao analisar o Sermão 87, podemos tirar as seguintes conclusões: existem dois tipos de bens, os bens eternos e os bens temporais. Os bens eternos são a “própria vida eterna, a incorruptibilidade, a imortalidade da carne e da alma, a companhia dos anjos, a cidade celeste, a dignidade pura, o Pai e a pátria”⁴⁵⁹. Os bens temporais são a “saúde, os alimentos, a honra, os amigos, a casa, os filhos, a esposa e as outras coisas desta vida em que peregrinamos”⁴⁶⁰.

Por conseguinte, os bens eternos são sempre bons e nunca prejudicam o homem, porque são

⁴⁵⁵ Deus criou o mundo e, por essa razão, este é bom e belo. Segundo Agostinho, o pecado surge no homem por intervenção de Satanás, que, com a sua astúcia, tenta o homem a amar as criaturas em detrimento do Criador. Assim, o homem ama as criaturas e afasta-se do seu Criador. Neste contexto, o Doutor da Graça define esse amor como amor do mundo, que é oposto ao amor a Deus. O amor do mundo é composto de três aspetos: 1) a concupiscência da carne, que está ligada aos prazeres da comida, da bebida e das relações sexuais; 2) a concupiscência dos olhos, que se define pela curiosidade que leva os homens para os teatros e os circos. Também está ligada aos dons que Deus dá, como um poder que, porém, deve ser usado com humildade, e não com vanglória, uma vez que é Deus que atua através de nós; 3) a ambição do mundo, que é o desejo da riqueza, causa de influência e poder. O Hiponense pregou contra este amor ao mundo, por ser um amor que tira a primazia ao amor de Deus. Daqui se depreende que a questão do desprendimento das riquezas está ligada à questão de dar primazia ao amor à Deus: cf. PAULIAT, Patrice, “Joie et bonheur du chrétien d’après Saint Augustin”, 89-92.

⁴⁵⁶ Cf. s. 96, 4, 4; 5, 5 (CNE 30/2, 280-182).

⁴⁵⁷ s. 61, 3, 3: “Est ergo bonum, quod faciat bonum, et est bonum unde facias bonum” (CNE 30/1, 232).

⁴⁵⁸ Cf. s. 61, 3, 3 (CNE 30/1, 232).

⁴⁵⁹ s. 80, 7: “Ipsa vita aeterna, incorruptio et immortalitas carnis et animae, societas Angelorum, civitas coelestis, dignitas indeficiens, Pater et pátria” (CNE 30/2, 590).

⁴⁶⁰ s. 80, 7: “Salus, substantia, honor, amici, domus, filii, uxor, et caetera vitae huius ubi peregrinamur” (CNE 30/1, 590).

bens eternos e dados por Deus para a eternidade. Por sua vez, os bens terrenos podem favorecer ou prejudicar o homem. Prejudicam-no, quando ele não os pede com moderação, quando os usa mal e não sabe desprender-se deles⁴⁶¹.

Esta consciência de que os bens temporais são bons já se encontra, segundo o Doutor da Graça, no texto bíblico sobre Maria e Marta (cf. Lc 10, 38-42). Jesus não disse que Marta preocupava-se com o que não era bom, mas disse que Maria escolheu a melhor parte. Ou seja, as duas partes são boas – espiritual e material –, mas a espiritual é superior. Deve-se-o ao facto de o material ficar neste mundo e o espiritual continuar connosco, sendo ampliado por Deus, quando estivermos definitivamente com Ele. As coisas materiais “são carnais, porque são temporais e, embora sejam boas, são transitórias”⁴⁶². Quando Agostinho exorta constantemente para o despreendimento dos bens materiais e para o seu correto uso, tem por base esta convicção de que os bens materiais são transitórios e não os teremos na vida eterna. Se não os teremos na vida eterna, então são mais valiosos os bens eternos, porque os teremos na vida eterna. São esses bens que nos tornam mais próximos de Deus, e que mais devemos pedir a Deus.

2.2.2. A fé que opera pela caridade

Achamos deveras importante referir, neste momento, o tema da caridade⁴⁶³ em Agostinho, devido à sua relevância para o que iremos apresentar nos pontos seguintes.

⁴⁶¹ Recordemos que o mau uso dos bens é marcado pela avareza, pela soberba, pela cobiça, pelo roubo, pelo engano, pela opulência.

⁴⁶² s. 103, 4, 5: “Carnalia sunt, quia temporalia sunt: etsi bona sunt, transitoria sunt” (CNE 30/2, 264).

⁴⁶³ *Caritas*, *amor* e *dilectio* são termos usados para dizer uma mesma realidade de forma genérica. O termo grego *ágape* é traduzido por *caritas* e por *dilectio*. Assim, para falar do amor, Agostinho, ao longo da sua obra, usa 1.308 vezes o termo *amor*, 4.689 o termo *caritas*, 1.559 o termo *dilectio*, 3.783 o verbo *amare* e 4.833 o verbo *diligere*. Nesta análise, verificamos um amplo uso destes termos, que, ao todo, surgem 16,172 vezes, o que demonstra a presença constante das temáticas relacionadas com o mandamento do amor a Deus e ao próximo, do amor do mundo, do *amor sui*, entre outros: cf. DIDEBERG, Dany, “Amor”. In AL I, 294.

A caridade é a base da vida cristã⁴⁶⁴, sem a qual não poderemos falar da partilha e do correto uso dos bens. Agostinho, para defender a partilha, a esmola e o desprendimento dos bens⁴⁶⁵, fundamenta-se na acentuação evangélica do amor de Deus por nós e da resposta humana a esse amor⁴⁶⁶.

Esta ideia surge ao longo dos Sermões, nos quais Agostinho se mantém fiel a São Paulo, especialmente na *Carta aos Coríntios*. Com base nessa carta, ele transmite-nos o ensinamento de que a caridade é a virtude mais importante. O homem pode realizar muitas coisas aparentemente boas para si e para os outros, mas, se não as realizar com caridade, essas coisas serão vazias (cf. 1Cor 13, 1-13).

Dada a complexidade do tema em análise – a fé que opera pela caridade – limitar-nos-emos a duas referências-chaves⁴⁶⁷, que são os Sermões 90 e 90 A. No primeiro Sermão, Agostinho parte da passagem das Bodas do Rei (cf. Mt 22, 1-14) para tratar do tema da caridade em relação aos donatistas⁴⁶⁸, em Cartago. Nesse Sermão, o Hiponense discorre

⁴⁶⁴ Além de fundamento da vida cristã, a caridade também surge em Agostinho como fator de coesão da vida social. A ideia de Estado em Agostinho funda-se e define-se pela concórdia, pela relação intrínseca entre a caridade, a paz, a felicidade humana, a piedade e Deus. Sem a caridade, “de facto, é impossível que se possa definir aquela felicidade ou paz temporal, que é o bem do Estado (...). Mas a fé e a razão (...) mostrar-nos-ão que é somente Deus, Criador, Sabedoria e Verdade imutáveis, Sumo Bem, que poderá tornar o homem totalmente feliz (...). A concórdia da cidade, então, só será autêntica, se estiver orientada para Deus pela verdadeira piedade (...). Esta piedade será, para o Hiponense, a primeira exigência daquela justiça (...) ‘sem a qual, como afirmava Cícero, de nenhum modo pode subsistir a concórdia: o vínculo mais sólido de todo o Estado’ (*De Rep.* II, 42-43)”: cf. RAMOS, Francisco Manfredo Tomás, *A Ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*, 41.

⁴⁶⁵ O autor Brabandere confirma esta intuição que tivemos na leitura dos Sermões, a de que a caridade é o fundamento de toda a espiritualidade de Agostinho: cf. DE BRABANDERE, M., “Doctrina agustiniana sobre la caridad”, *Augustinus* 83-84 (1976), 241.

⁴⁶⁶ O Verbo Incarnou por amor ao homem e a sua voz não é resultado de um esquema rígido da racionalidade objetiva, mas é um contínuo gemido de amor. O ato de resposta a este gemido vai-se qualificar moralmente e “conquista uma certa indestrutibilidade individual, desde o íntimo gemido do Verbo. O que é, acima de tudo, verdade é a originalidade do ato: uma posição viva e sempre nova e sempre a modo definitiva do sujeito”. O Ato humano deve corresponder a uma resposta de amor ao amor do Verbo. A caridade é o sentido sobrenatural da ação, pelo qual compreendemos qual a ação dos santos e qual a dos pecadores. “Através da intuição caritativa, a ação obtém uma imediata transcrição em termos de sobrenatural e retorna àquele sentido da verdadeira divina substância, que é a alma da nossa alma, da qual se origina a nossa existencial inquietude e sobre a qual se enquadra o valor da obra humana”: cf. VECCHI, Alberto, “Il problema agostiniano dell’azione”. In *Augustinus magister: Congrès International Augustinien (21-24 setembro 1954)*, Études Augustiniennes, Paris, 1954 562; 565; 567.

⁴⁶⁷ Ao dizer que são referências-chaves, estamos a falar no contexto do meu objeto de estudo, que são os Sermões sobre os Evangelhos Sinóticos. Se estudássemos o tema da caridade em toda a vasta obra de Agostinho, teríamos que referir outros textos.

⁴⁶⁸ Agostinho desenvolverá ao longo da sua obra a temática da caridade perante os donatistas, chamando-os à atenção para a caridade como princípio de unidade da Cabeça com os membros e dos membros entre si. Só assim a Igreja é verdadeira Igreja católica. Também é a caridade que produz a *pax* e a *sanitas* na Igreja. Devido ao

aprofundadamente sobre o tema do banquete e da veste nupcial com o intuito de defender a primazia da caridade cristã. No segundo Sermão, ele parte da passagem do jovem rico, que indica o duplo mandamento, presente também no capítulo 22 de Mateus, para desenvolver a temática do amor a Deus, ao próximo e a si mesmo⁴⁶⁹.

Na parábola do banquete, verificamos que foram convidados “bons e maus”, mas só um homem foi excluído, por não ter a veste nupcial. Para Agostinho, quando o Evangelho fala de bons e maus, está a referir-se a todos os homens, que são bons e maus. São maus, porque têm pecado, e são bons, porque Deus perdoa-lhes e purifica-os. É neste sentido que Deus convida bons e maus; logo, não é a condição pecadora do homem que lhe impede o acesso ao banquete⁴⁷⁰.

No Evangelho, é expulso um homem por não ter levado consigo a veste nupcial. Numa leitura alegórica, Agostinho identifica essa veste com a veste do coração, aquela que só o Senhor consegue desvendar e descobrir. Não foram os servos que descobriram que aquele homem não tinha a veste; foi o Senhor, o único que desvenda o nosso interior, que descobriu⁴⁷¹.

A veste nupcial é a caridade “que procede do coração puro, da boa consciência e da fé sem hipocrisia” (1Tim 1, 5). Vejamos que tipo de caridade é aqui referida, pois o Hiponense, com base na Primeira Carta a Timóteo, diz como deve ser a caridade do homem, a que lhe permitirá ser admitido ao banquete. Também no Sermão 90 ele diz que não podemos

comportamento dos donatistas, o Hiponense diz-lhes que eles não possuem a caridade, dom do Espírito Santo: cf. G, Dany, “Dilectio”. In AL I, 444-445. Em relação aos pelagianos, defende a gratuidade do amor de Deus: cf. G, Dany, “Caritas”. In AL I, 731.

⁴⁶⁹ Na língua profana, o próximo era um familiar. Agostinho, analisando a Sagrada Escritura, descobre que o próximo é todo o homem, porque todos temos origem no mesmo Pai; temos a mesma predestinação e somos descendentes do mesmo casal criado por Deus: cf. G, Dany, “Caritas”, 734.

⁴⁷⁰ Cf. s. 90, 2-4 (CNE 30/2, 98-104).

⁴⁷¹ Cf. s. 90, 4 (CNE 30/2, 102-104).

confundir essa caridade com o amor⁴⁷² que existe entre os que aplaudem os corredores de circo, as quadrilhas de ladrões e os que se juntam para fazer o mal⁴⁷³.

O homem pode dar esmola, ajudar o próximo e ser mártir em nome de Cristo, mas se não realizar essas coisas com caridade e se não viver tudo isso na caridade, não está a agir bem, porque estará a fazer tudo isso para glória própria. Esta ideia já está presente em São Paulo, quando diz: “Ainda que eu distribuísse todos os meus bens aos famintos, ainda que entregasse meu corpo às chamas, se não tivesse a caridade, isso de nada me aproveitaria” (o 13, 3).

Todo o homem é pecador e possui dentro de si o amor e a cobiça. A luta contra a cobiça, para que o amor cresça, é um trabalho que o empenhará toda a vida, para que possua a veste nupcial, que lhe permitirá aceder ao banquete eterno. O homem é convidado para o banquete, e deve lutar para não procurar os próprios interesses, mas os interesses de Cristo.

Agostinho exorta os ouvintes a viver o amor da seguinte forma: “Amai o Senhor, e com isso aprendei a amar-vos, para que, quando vos amardes, amando o Senhor, convictos ameis o próximo como a vós mesmos”⁴⁷⁴. Nesta frase, encontram-se três objetos do amor humano, intrinsecamente relacionados entre si, de tal modo que, se o homem não amar um desses objetos do amor, não irá amar os outros de forma plena. Estes três objetos do amor são: Deus, si mesmo e próximo.

Quem ama a iniquidade e a cobiça não se ama a si mesmo, não se lhe podendo, portanto, confiar a responsabilidade do cuidado do próximo. Além disso, se ama a iniquidade e a cobiça, não pode amar verdadeiramente a Deus, porque se O amasse, coloca-l’O-ia em primeiro lugar, e a cobiça desvaneceria. Só quem ama a Deus e a si mesmo, sem iniquidade e cobiça, é que pode ser responsável pelo bem do próximo.

⁴⁷² O ato de amar comporta três elementos que se complementam entre si. Em primeiro lugar, todo o ato de amor refere-se ao Bem ideal. Depois, o amor não é uma abstracção e, em último lugar, na base de 1Jo, o amor no homem é Deus, que é dom do Espírito Santo: cf. G, Dany, “Caritas”, 739.

⁴⁷³ Cf. s. 90, 6 (CNE 30/2, 106).

⁴⁷⁴ s. 90, 6: “Diligite Dominum, et ibi discite diligere vos: ut cum diligendo Dominum dilexeritis vos, securi diligatis próximos sicut vos” (CNE 30/2, 108).

A fé e a caridade estão intimamente interligadas porque só ama a Deus quem acredita na sua existência. Contudo podemos afirmar a sua existência por palavras e sem a caridade. Para iluminar esta teoria, Agostinho relembra a confissão de Pedro, que diz: “Tu és Cristo, Filho de Deus vivo” (Mt 16, 16). De seguida, recorda as afirmações dos demónios, que dizem: “sabemos quem tu és. Tu és o Filho de Deus” (Mc 1, 24; Mt 8, 29). Ambos afirmam o mesmo, só que Pedro diz com caridade e os demónios por medo. Assim, com este exemplo, Agostinho afirma que o homem tem de ter fé com caridade, e que a fé sem caridade não é suficiente. Mas acrescenta que também não é possível amar a Deus e ao próximo, se não houver fé⁴⁷⁵.

O amor ao próximo deve estender-se aos inimigos. O homem deve defender Deus com caridade ordenada e com a palavra perante os que o insultam. Contudo, nunca devem voltar-se para os inimigos e desejar-lhes mal. Por outro lado, seguindo o exemplo de Cristo, que reza pelos seus inimigos, e de Santo Estevão, que, na hora do seu martírio, reza pelos que o apedrejam, o homem deve rezar pelos inimigos, para que se convertam e não se percam⁴⁷⁶.

Para completar as ideias do Sermão 90, passaremos a uma síntese das ideias fundamentais sobre a caridade contidas no Sermão 90 A. Pregando nesse Sermão sobre a passagem do jovem rico, que pergunta qual é o maior dos mandamentos, o Doutor da Graça trata do amor a Deus, ao próximo e a nós mesmos. Jesus respondeu ao jovem rico que o maior dos mandamentos é “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito. Este é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: amarás o teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas” (Mt 22, 37-40)⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ Cf. s. 90, 8 (CNE 30/2, 110).

⁴⁷⁶ Cf. s. 90, 9 (CNE 30/2, 112).

⁴⁷⁷ Na carta 233, Agostinho escreveu que os profetas já antes haviam dito que o que mais devemos desejar é ser bons pela via do amor a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos. Este primeiro passo do amor dá ao homem uma maior capacidade para aprender as restantes normas, na medida em que o amor é a única e completa norma e a fonte da salvação. As palavras de Jesus são a interligação destas duas normas, que compendiam o Antigo e o Novo Testamento. Portanto, amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos é o caminho para alcançar a felicidade: cf. *ep.* 233 (CNE 23, 742-744). Agostinho ensina o jovem Dióscoro que o sumo bem do homem só pode ser encontrado em algo imutável, ou seja, em Deus. Assim sendo,

Nestas palavras de Jesus, Agostinho vê uma síntese daquilo que o homem deverá realizar para ter uma vida feliz e garantir a vida eterna⁴⁷⁸. A caridade aparece nas palavras de Jesus como a base da vida cristã, da qual depende toda a vida humana. Neste sentido e nas palavras do Hiponense, este mandamento é a raiz⁴⁷⁹, através da qual poderemos ter a árvore completa⁴⁸⁰.

Para acompanhar o texto evangélico, ainda foi lida, antes da pregação, a Carta de São Paulo aos Romanos, no capítulo 13: “Quem ama o próximo cumpriu a Lei” (Rom 13, 8), “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Rom 13, 9) e, ainda, “A caridade é a plenitude da Lei” (Rom 13, 10).

Parece, numa primeira análise, que o duplo mandamento se contrapõem, porque somos convidados a amar a Deus de forma plena com todo o coração, alma e mente, e a amar o próximo de forma intensa, e também a nós mesmos. Agostinho, porém, explicará que Deus, apesar de próximo na sua misericórdia, está distante da nossa condição humana e, para nos aproximarmos d’Ele, temos de nos voltar para o nosso próximo com caridade. Já São João diz, na sua primeira Carta, que quem não ama o irmão que vê não pode amar a Deus que não vê (cf. 1Jo, 4, 20). Logo, o cumprimento da primeira parte do duplo mandamento inicia-se

a felicidade do homem depende do fruir de Deus. Deus é a única Sabedoria imutável, onde está fundamentada a causa eficiente do universo e a segurança do raciocínio. Assim, Deus é o fundamento da filosofia. Por sua vez, só a doutrina cristã ensina a verdade, na qual está a esperança de salvação eterna, e é em Cristo e na sua Igreja que o homem pode ser salvo: cf. *ep.* 118 (CC 31 B, 112-136).

⁴⁷⁸ Nesta matéria, é importante notar a dimensão escatológica, porque o tema que estamos a estudar – a caridade – e todos os seguintes têm a dimensão escatológica, porque nos preparam para a vida futura. A nossa fidelidade a Deus, demonstrada no cumprimento do duplo mandamento, será recompensada com a felicidade eterna. Daí que o cumprimento do amor a Deus e ao próximo seja o fundamento de toda a alegria, incluindo a felicidade eterna. A caridade é um anúncio da felicidade perfeita do Céu. Assim, torna-se necessário preparar a eternidade de amor com a caridade vivida no presente: cf. PAULIAT, Patrice, “Joie et bonheur du chrétien d’après Saint Augustin”, 103.

⁴⁷⁹ Agostinho usa expressão: *radices has tene, et tota arbor in manus est* (agarra-te às raízes e tens toda a árvore na mão): s. 90 A, 3 (PH 13, 108-109). Isso evidencia que, se o homem viver em plenitude o duplo mandamento do amor, não precisará de se concentrar em mais nada, porque já viverá uma vida plena.

⁴⁸⁰ Cf. s. 90 A, 3 (PH 13, 108-109).

pelo amor ao próximo⁴⁸¹, porque, ao amarmos quem está ao nosso lado, estamos a amar a Deus ao mesmo tempo e de forma plena⁴⁸².

Por outro lado, Agostinho ensina que o amor ao próximo e o amor a si mesmo não se podem contrapor. Se um não existe, o outro também não pode existir. O homem que ama a iniquidade e que procura viver desejando o mal do outro, não está a amar-se a si mesmo. O que ama a iniquidade, não pode tornar-se responsável do outro⁴⁸³. O Homem que ama a iniquidade é: 1) aquele que quer que o outro enriqueça, mas não quer perder os seus bens; 2) o que leva o outro para as corridas de carros⁴⁸⁴ e critica-o, se ele não gostar das corridas; 3) o que quer que o outro cresça, e não quer diminuir; 4) o que não quer o bem do outro em detrimento do seu. Este tipo de Homem não se ama a si mesmo nem ao próximo, porque só pensa nos seus interesses e prazeres⁴⁸⁵.

Quem ama verdadeiramente o próximo, orientá-lo-á para o maior Bem, que é Deus. Este Bem não é perecível, e todos podem partilhá-lo, sem nunca o dividir. O homem não perde a sua integridade quando ama a Deus, porque, quando O ama, irá encontrar-se consigo próprio e não se irá perder. Ao amar a Deus, o homem está a amar-se a si mesmo, porque está a percorrer um caminho de encontro consigo mesmo n'Aquele que dá a vida plena ao homem⁴⁸⁶.

Quando o homem ama dessa forma a Deus e a si mesmo, já pode ficar responsável do próximo, porque saberá orientá-lo para Deus. Agostinho diz que, quando amamos o nosso próximo, seremos capazes de insistir com ele para o guiarmos até Deus. O amor a Deus e o amor ao próximo não podem existir um sem o outro. Quem ama a Deus ama o próximo, e quem ama o próximo ama a Deus⁴⁸⁷.

⁴⁸¹ O primado está no Amor a Deus sobre todas as coisas. Contudo, segundo a ordem prática, o amor ao próximo vem primeiro. Funciona como um primeiro degrau para chegar a amar à Deus de forma plena. O amor ao próximo permite a percepção do amor a Deus: cf. G, Dany, "Caritas", 737-738.

⁴⁸² Cf. s. 90 A, 5 (PH 13, 74-75).

⁴⁸³ Cf. s. 90 A, 7 (PH 13, 75-76).

⁴⁸⁴ Referência às corridas nos circos, que Agostinho tanto critica e condena.

⁴⁸⁵ Cf. s. 90 A, 8 (PH 13, 76-77).

⁴⁸⁶ Cf. s. 90 A, 9 (PH 13,77-78).

⁴⁸⁷ Cf. s. 90 A, 10-13 (PH 13,78-80).

Concluindo, nesta insistência pelo amor a Deus, ao próximo e a nós mesmos, o Doutor da Graça termina o seu Sermão insistindo na prática das obras de misericórdia⁴⁸⁸. Com isso, podemos afirmar que a caridade cristã não é um tema abstrato na pregação agostiniana, mas algo que tem uma base teológica e cristológica e que se materializa em ações concretas.

Em segundo lugar, o homem é convidado a amar totalmente o seu criador de forma plena, e para realizar esse tipo de amor tem de amar o próximo. Este amor ao próximo tem ainda maior razão de ser pela familiaridade que existe entre toda a humanidade, como bem vimos ao falar da semelhança ontológica entre os homens.

Em terceiro e em último lugar, o amor ao próximo torna-se realidade concreta na ação humana em favor do próximo, quer através da orientação do outro para o maior Bem, quer na prática da esmola e da partilha como concretização material do amor. Este tipo de amor, concretizado em gestos para bem do outro, é o ponto de partida para amar a Deus. Assim, concluímos que Agostinho dá a entender que Deus está presente em cada um de nós e que O amamos ao amar cada pessoa.

⁴⁸⁸ Cf. s. 90 A, 14 (PH 13, 81-82).

2.2.3. O uso dos bens como partilha ou devolução

O convite à partilha está bem presente no Evangelho, e foi sempre uma preocupação da Igreja, que, desde cedo, criou estruturas de apoio aos mais necessitados. Também Agostinho, como bispo e, por isso, primeiro responsável pela administração dos bens da sua diocese, desenvolveu a prática da caridade, apoiando os pobres e exortando os mais ricos a partilhar com os últimos da sociedade⁴⁸⁹.

Devido à abundância de informações, organizaremos a nossa exposição sobre a esmola em várias alíneas, que resumem o pensamento de Agostinho sobre esta importante temática. Vamos fazer um percurso complexo no nosso estudo, porque a prática da esmola comporta várias dimensões espirituais e materiais. A esmola cristã não se limita ao ato em si, de dar algo aos mais pobres, mas implica desde já a vivência da *caritas christiana*.

Achamos oportuno chamar a atenção para um fio condutor na pregação do Hiponense sobre a esmola. A esmola comporta uma forte dimensão espiritual muito complexa⁴⁹⁰. No ato de dar algo de material, o cristão está a realizar nesse momento um ato espiritual. Isto porque sabemos que Cristo identificou-Se com os pobres e que, ao dar algo aos pobres, estamos a dar a Cristo.

Uma segunda característica desta dimensão espiritual está patente na linguagem de carácter negocial que vamos encontrar. O homem, ao praticar a esmola, está a “comprar” a vida eterna. Ao dar esmola, está a preparar o seu futuro, porque está a tornar-se rico de boas obras. Agostinho falará mesmo de uma espécie de contrato entre Cristo e o homem: nós damos a Cristo, através do pobre, os nossos bens, e Cristo dá-nos a vida eterna em troca.

⁴⁸⁹ Este grande tema da pobreza e da riqueza, que iremos desenvolver, não foi apresentado por Agostinho num tratado específico, mas é um tema que vai surgindo nas suas pregações, e noutros escritos: cf. MANCA, Luigi, *Il volto ambiguo della ricchezza*, 36. É um tema que surge com uma sensibilidade pastoral do cuidado humano e espiritual dos cristãos.

⁴⁹⁰ A dimensão espiritual da esmola está tão presente, que se torna perceptível logo numa primeira leitura dos *Sermões*. O tema da pobreza e da esmola é enquadrado por Agostinho num campo muito mais amplo que a dimensão económico-social. Para ele, importava, antes de tudo, a dimensão espiritual, ou seja, a atitude com que o cristão se coloca perante Deus: cf. MANCA, Luigi, *Il volto ambiguo della ricchezza*, 42.

Em terceiro lugar, os pobres são os bagageiros nesta caminhada para Deus. Quem possui muitos bens, ao partilhar, está ao mesmo tempo a tornar leve o fardo do peso dos bens e a ser ajudado pelos pobres a carregar tudo para Deus. Ou seja, a esmola é um ato que permite um “negócio” entre o pobre e o rico. O rico sacia o pobre e o pobre ajuda a carregar os bens do rico.

Contudo, pode parecer que, através desta linguagem do negócio, do credor, do devedor e da troca, o dar muitos bens garante a Salvação. Como veremos, no último título deste capítulo, aos olhos de Deus o mais importante não será a quantidade, mas a vontade daquele que dá. A recompensa de Deus está associada à vontade, com que fazemos as boas obras: se damos esmola com uma vontade enraizada na fé, esperança e caridade, ou numa vontade enraizada no amor próprio e na soberba. O primeiro tipo de vontade é o exigido por Deus, porque, com esse tipo de vontade, damos com alegria, para recebermos o próprio Deus com maior alegria.

Além destas características, que evocam a fundamentação teológica e cristológica da esmola, temos que considerar a fundamentação eclesiológica. Ao dar a esmola, o cristão contribui para o bem dos outros elementos do Corpo de Cristo e para a edificação deste mesmo.

2.2.3.1. Dar ao pobre é dar a Cristo, que nos devolverá em bens eternos

A prática da caridade tem uma grande marca espiritual, que, em Agostinho, tem sempre uma motivação teocêntrica e cristológica⁴⁹¹. Nos Sermões 113 e 113 B, o Doutor da

⁴⁹¹ O que moverá a acentuação da solidariedade em Agostinho é a caridade de Cristo e a presença d'Ele em cada homem, ideias já presentes na Sagrada Escritura, nos textos de 2 Col 5, 14-15 e de Mt 25, 31-47: cf. EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y los pobres de su tiempo”, 55. No livro das *Confissões*, Agostinho exprime esta ideia da ação humana realizada por meio do amor acolhido de Deus com a expressão: “Por amor do teu amor eu o faço”. *Conf.* 2, 1; *Conf.* 11, 1: “Amore amoris tui facio istuc” (CC 27, 18).

Graça relembra as obras de misericórdia presentes no texto de Mateus, e que terminam com o dito de Jesus: “O que fizerdes a um destes meus irmãos mais pequeninos é a Mim que o fazeis” (Mt 25, 40). Temos aqui o fundamento cristológico para a prática da caridade. Fazemos bem a Cristo, quando cuidamos dos que estão próximos de nós. As obras de misericórdia – vestir os nus, dar de comer aos famintos, dar pousada aos peregrinos, visitar os doentes e visitar os presos –, quando praticadas, são obras realizadas a Cristo⁴⁹².

Esta afirmação evangélica, repetida por Agostinho, é um convite à responsabilidade social de todos, porque temos aqui uma identificação de Cristo com os pobres, com os últimos da sociedade. Quando Cristo Se identifica com estes, está a orientar o nosso olhar para uma realidade que pode passar despercebida ao olhar dos que vivem sem dificuldades económicas. Quem deseja verdadeiramente seguir a Cristo, obrigatoriamente terá de voltar-se para os pobres e para os problemas sociais, porque aí está Cristo, e foi nesse meio que o Evangelho, muitas vezes, colocou Jesus, a prestar auxílio, a aproximar-Se dos mais necessitados.

Com esta identificação cristológica em relação ao pobre, Agostinho evoca o exemplo do rico que despreza Lázaro e não lhe dá nada. O Hiponense salienta esta ideia fundamental, ao dizer na sua pregação que “dás a Cristo, quando dás ao pobre”⁴⁹³. Por conseguinte, cita ele o Salmo 41 para dizer: “Feliz de quem pensa no necessitado e no pobre” (Sl 41, 2). O rico não quis partilhar os seus bens e acabou por perder tudo, porque não os soube partilhar com o pobre. E perdeu também os bens e a felicidade. Como nos indica o Salmo 41, o homem será feliz, se partilhar os seus bens com o pobre, porque Deus irá recompensá-lo com a felicidade⁴⁹⁴. O rico perdeu os bens e a felicidade, porque não soube partilhar do muito que tinha. Depois, Agostinho lembra que Cristo é todo-poderoso e não perde nada do que Lhe

⁴⁹² Cf. s. 113, 1 (CNE 30/2, 414).

⁴⁹³ s. 113 B, 4 (CNE 30/2, 456).

⁴⁹⁴ O tema da felicidade como desejo íntimo do homem é um tema que Agostinho está sempre a retomar nos seus escritos. Tal constatação torna-se, muitas vezes, a base e o início da sua argumentação para os mais variados temas. A filosofia procura a *beata vita*; os filósofos, porém, procuraram-na em vão, porque não souberam conjugar fé e razão, ou seja, não tiveram a verdadeira piedade para com Deus, que é Eteno e Verdade: cf. RAMOS, Francisco Manfredo Tomás, *A Ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*, 48-49.

damos; o que damos ao pobre não está perdido, mas será recebido por Cristo e guardado por Ele⁴⁹⁵.

No Sermão 86⁴⁹⁶, olhando para o futuro e para o Juízo, Agostinho acrescenta que o que é dado a Cristo, por meio dos pobres, será restituído. Cristo chama os credores, ou seja, aqueles que Lhe deram os bens, quando partilharam os mesmos com os pobres. Quando damos a Cristo, Ele “mais tarde te levará a juízo para te retribuir”⁴⁹⁷. Salientando esta ideia, Agostinho acrescenta que Jesus diz-nos: “O que lhes foi dado chegou até Mim (...) fui Eu que recebi, sou Eu que devolvarei”⁴⁹⁸.

Aprofundando este tema, saliento a imagem do devedor e do credor, muito utilizada pelo Hiponense. Este coloca Cristo como devedor, e os homens como credores. Que é que isso significa? Não somos nós os devedores, e Cristo o nosso credor? O credor é aquele que empresta bens com o intuito de receber com juro o que emprestou. Nesta lógica, nós damos, ou, seguindo a lógica do credor, emprestamos a Cristo, quando cumprimos as obras de misericórdia. Depois, Cristo chama os seus credores para devolver-lhes com juros o que recebeu. Como iremos verificar mais à frente, Cristo devolverá com juros porque nos dará a vida eterna, que é um bem mais precioso.

Falando das bem-aventuranças, Agostinho diz o que Deus nos dá em troca pela vivência prática de cada uma delas. Assim, ele afirma que Cristo nos diz:

“Recebi a terra e darei o céu; recebi coisas temporais e darei coisas eternas; recebi pão e darei pão; recebi bebida e darei bebida; recebi hospitalidade e darei uma morada; estando doente, fui

⁴⁹⁵ Cf. s. 113 B, 4 (CNE 30/2, 456).

⁴⁹⁶ Ao longo deste trabalho, continuaremos a usar com muita frequência o Sermão 86 juntamente com o Sermão 85. Os Sermões 84, 85 e 86 são uma trilogia de comentário da passagem do jovem rico. Atendo-nos ao tema do nosso trabalho, faremos um maior número de referências dos Sermões 85 e 86. O Sermão 84 foca-se no versículo 17, sobretudo na frase “Se queres entrar na vida eterna” (Mt 19, 17). O Sermão 85 desenvolve a frase completa, que é: “Se queres entrar na vida eterna, cumpre os mandamentos” (Mt 19, 17). Por sua vez, o Sermão 86 desenvolve a terceira resposta de Jesus ao jovem rico, ou seja, as palavras: “Vai, vende o que tens, dá o dinheiro aos pobres” (Mt 19, 21). Assim, o Sermão 85 acentua a dimensão do cumprimento dos mandamentos e o Sermão 86 desenvolve profundamente a temática da esmola: cf. MANCA, Luigi, *Il volto ambiguo della ricchezza*, 44-45.

⁴⁹⁷ s. 86, 4, 4: “Ipse te convenit ultro, ut recipias” (CNE 30/2, 12).

⁴⁹⁸ s. 86, 4, 4: “Illis datum est, ad me pervenit (...) ergo, inquit, accepi, ergo reddam” (CNE 30/2, 12).

visitado e darei a saúde; estando na prisão, foram ver-Me e darei a liberdade. O pão que destes aos meus pobres foi consumido; o pão que Eu vos hei-de dar, não só reconforta, como também não há-de faltar”⁴⁹⁹.

Na continuidade da imagem do credor e do devedor, o Hiponense acrescenta as referidas palavras que mostram Cristo como devedor a pagar a sua dívida ao credor. Verificamos que, tudo quanto o homem dá aos que estão à sua volta, ser-lhe-á retribuído de forma mais plena. Cristo não nos dá as mesmas coisas que Lhe demos por meio dos pobres, mas dar-nos-á coisas mais ricas, como a vida, o Céu, o pão que nunca acabará, uma morada eterna, a saúde e a liberdade. Assim, o homem, quando partilha, receberá depois do próprio Cristo “mais e melhor, (...) o que é eterno”⁵⁰⁰.

Daí que Agostinho exorte: “Partilha o pão nesta vida, e receberás pão na outra vida”⁵⁰¹. Que pão receberemos na outra vida? Receberemos o próprio Cristo, porque nos ensina que Ele próprio é “pão vivo descido do céu” (Jo 6, 51). Agostinho lembra aos ricos que eles possuem riquezas, mas não possuem ainda a Cristo. Por esse motivo, o fundamento para a partilha é cristológico, isto é, quando alguém distribui o que tem pelos outros, receberá o que não tem, ou seja, o próprio Cristo, que Se entregou e continua a entregar-Se por nós⁵⁰².

No Sermão 53 A, o Pastor de Hipona cita novamente a frase de Mt 25, 40, e introduz uma outra imagem de Cristo, que é a imagem paulina do corpo e da cabeça, em que nós somos os membros, e Cristo a cabeça. Todos somos membros de Cristo, e somos responsáveis uns pelos outros. Neste sentido, Agostinho exorta a que os membros partilhem entre si os bens. Os membros mais carregados com o peso⁵⁰³ dos bens devem partilhar com os outros. O

⁴⁹⁹ s. 86, 4, 5: “Terram accepi, coelum dabo; temporalia accepi, aeterna restituum; panem accepi, vitam dabo. Imo etiam hoc dicamus: panem accepi, panem dabo; potum accepi, potum dabo; hospitium accepi, domum dabo; aeger visitatus sum, salutem dabo; in carcere visus sum, libertatem dabo. Panis quem dedistis pauperibus meis, consumptus est; panis quem ego dabo, et reficit et non deficit” (CNE 30/2, 12).

⁵⁰⁰ s. 86, 5, 5: “Plus dabo, et melius dabo, et aeternum dabo” (CNE 30/2, 12).

⁵⁰¹ s. 85, 4, 4: “Communica hic panem, et accipies ibi panem” (CNE 30/1, 652).

⁵⁰² Cf. s. 85, 4, 4 (CNE 30/1, 652).

⁵⁰³ Com esta imagem das bagagens e do pobre que pode ajudar a carregar as bagagens, é evocada a imagem do bagageiro, que já vimos antes. Aliás, esse é o tema que Agostinho desenvolve logo depois de usar esta imagem do Corpo.

fundamento e a motivação para a partilha está no facto de todos sermos membros de Cristo e de sermos companheiros de viagem⁵⁰⁴.

Evocando, novamente, a imagem do Corpo de Cristo, o Doutor da Graça acrescenta que a fé leva-nos a agir de forma reta. E, mais, que devemos viver o amor a Deus de forma gratuita e que o amor ao próximo será benéfico. Assim, surge um novo fundamento para a partilha: o amor a Deus e ao próximo. É com esta fundamentação de amor que o homem deve dirigir-se a Deus e deve fazer boas obras. E, apoiando-se, novamente, nas bem-aventuranças, Agostinho volta a afirmar que amamos a Deus ao amar o nosso próximo, prestando-lhe a nossa assistência e ajuda⁵⁰⁵.

Para ajudar, não precisa ter muitos bens, ou ter os mesmos bens. Porque ninguém é tão pobre que não tenha algo para dar, nem tão rico que não precise de receber. A partilha de bens é para todos, como nos ensina no Sermão 91:

“Que cada um dê ao outro aquilo que tem, que distribua pelo pobre o que tiver a mais. Se um tiver dinheiro, que dê de comer ao pobre, que vista o nu, que edifique uma igreja, que do seu dinheiro faça o bem que puder. Se outro tem o dom do conselho, que oriente o próximo, que dissipe as trevas da dúvida com a luz da piedade. Se outro tiver formação doutrinária, que distribua da despensa do Senhor, que administre o alimento aos seus companheiros, que conforte os fiéis, faça retroceder os que erram, que procure os perdidos, que faça quanto puder. Até os pobres têm o que repartir. Um pode emprestar os seus pés a um coxo; outro pode oferecer a um cego os seus olhos como guias; outro pode visitar um enfermo; outro pode sepultar um morto”⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ Recordemos a temática do pobre e do rico, que se encontram nesta vida e que caminham juntos para Deus. Esta vida aparece nos Sermões como uma espécie de passagem para a vida eterna e, por essa razão, a vida presente é temporária e, sobretudo, de preparação para a outra, ou seja, para a vida eterna.

⁵⁰⁵ Cf. s. 91, 7, 9 (CNE 30/2, 128-130).

⁵⁰⁶ s. 91, 7, 9: “Inde unusquisque quod habet, praestet alteri; quidquid plus habet, largiatur inopi. Alius habet pecuniam: pascit pauperem, vestiatur nudum, aedificet ecclesiam, operetur de pecunia quidquid boni potest. Alius habet consilium: regat proximum, pellat tenebras dubitationis luce pietatis. Alius habet doctrinam: erogat de cellario Domini, ministret conservis cibaria, confortet fideles, revocet errantes, quaeret perditos, quantum potest faciat. Est quod sibi erogent etiam pauperes: alius claudu pedes accomodet, alius caeco suos oculos duces praebet, alius visitet infirmum, alius sepeliatur mortuum” (CNE 30/2,128-130).

A pregação torna-se assim um apelo à responsabilidade social. Como sociedade, todos temos algo que podemos dar ao próximo. Não são só os ricos que têm a obrigação de partilhar os seus bens; os pobres também podem dar do que têm. Os ricos têm riquezas para praticar a caridade; o pobre, por sua vez, pode não ter riquezas, mas pode dar o seu tempo para visitar os doentes e ajudar os que são coxos e cegos.

A caridade não está pautada apenas pela doação de bens materiais ao próximo, mas também o conselho, a piedade e a formação são dons que nos devem fazer estar atentos ao próximo e ajudá-lo com conselhos, guiando-o na fé e na doutrina. Existem obras de misericórdia corporais e espirituais, que são o apoio para o homem integral, na sua dimensão corporal e espiritual⁵⁰⁷. Ambas as dimensões são necessárias para a vida do homem, e ninguém pode dizer que não precisa de bens espirituais, ou então que não precisa de bens materiais. Todos estes bens são necessários para uma vida humana integral e digna.

2.2.3.2. Ricos em boas obras

Agostinho não se cansa de exortar os seus fiéis, para que “sejam ricos em boas obras”,⁵⁰⁸ “partilhem⁵⁰⁹ com facilidade, ponham em comum”⁵¹⁰ e “repartam com generosidade”⁵¹¹. A partilha, longe de diminuir o património próprio, enriquece o homem aos olhos de Deus. Pondo em comum e ao serviço dos mais necessitados, o rico fica mais rico e o pobre fica mais irmão.

⁵⁰⁷ É misericordioso quem, por cortesia e humanidade, oferece ao próximo o necessário para o cuidado do corpo (roupa, comida, habitação, proteção) e bens para a alma (instrução e disciplina): cf. *Mor.* 1, 27, 52-53 (PL 32, 1332-1333).

⁵⁰⁸ s. 53 A, 5; s. 61, 10, 11; s. 85, 3, 4; s. 85, 4, 4: “Divites sint in operibus bonis” (CNE 30/1, 110; 140; 652).

⁵⁰⁹ Depois de dizer, no Sermão 61, 10, 11: “Sejam ricos em boas obras”, Agostinho repete em 8 frases 6 vezes as palavras “partilhem” e “repartam”. O mesmo acontece no Sermão 85, 4, 4. Este verbo aparece no imperativo, indicando uma ação que deve ser cumprida.

⁵¹⁰ s. 53 A, 5; s. 61, 10, 11; s. 85, 4, 4: “Facile tribuant, communicant” (CNE 30/1, 110; 140; 652).

⁵¹¹ s. 85, 4, 4: “Facile tribuant” (CNE 30/1, 652).

Os bens que os ricos possuem devem ser instrumento que os ajude a preparar o futuro. Ou seja, os bens são meios que, usados bem, isto é, partilhados, são recursos investidos no sentido de “acumular um tesouro no Céu”. Uma vez que a vida presente se orienta para a vida futura, também os bens deste mundo devem servir para preparar e “ganhar” essa vida. Daí que o homem deva abandonar a avareza e a soberba que o fecha em si mesmo, e que não permite acumular o tesouro mais importante⁵¹².

O homem que distribui o que tem está aumentando a justiça. O homem justo é o que distribui os seus bens de modo que a sua justiça seja eterna. Com a esmola, perde riquezas materiais, mas ganha outras. Isto, porque perde o que um dia teria de abandonar,⁵¹³ mas aumenta a sua herança eterna, a que irá possuir para sempre⁵¹⁴.

Comentado o relato da cura dos dois cegos, que gritavam quando Jesus passava (Mt 20, 30-34), o Hiponense evoca duas passagens, do livro de Tobias, que chamam a atenção para o valor das boas obras. Tobias diz ao filho que deve dar esmolas consoante a proporção do que possui. Nunca deverá deixar um pobre fora do seu olhar. A esmola é a forma de acumular um “bom tesouro para o dia da necessidade” (Tob 4, 9), porque a “esmola livra da morte e impede que se caia nas trevas” (Tob 4, 10), pois é muito valorizada por Deus.

Este texto bíblico, juntamente com o texto de Mateus, onde Agostinho vê a cura dos cegos como uma cura interior e que permitirá a visão da divindade de Cristo, são os textos que dão o mote para alertar sobre o valor da esmola para quem a dá. A esmola não traz só benefícios para quem a recebe, mas quem a dá não se limita a perder os seus bens, porque ganha algo de melhor. Devemos amar a luz interior, que é o próprio Cristo e que nos vem curar. Tobias diz que quem dá esmolas é impedido de cair nas trevas. Cruzando estes dois textos bíblicos, concluímos que quem dá esmolas é iluminado pelo próprio Cristo, para a

⁵¹² Cf. s. 53 A, 5; s. 61, 11, 10 (CNE 30/1, 110; 140).

⁵¹³ Quando o homem morrer, abandonará os seus bens terrenos e não voltará a possuí-los.

⁵¹⁴ Cf. s. 61, 3, 3 (CNE 30/1, 232).

visão da sua divindade e, assim, não cairá nas trevas e será salvo pelo Médico⁵¹⁵ que nos veio salvar.

a) Devolve o que deves

Agostinho gosta de recorrer à experiência concreta das perdas e conquistas humanas. Evoca o exemplo de um pai que perdeu um filho, deixando a esse filho vaga a herança a que teria direito. Isto originará nos irmãos o desejo de adquirirem a herança do irmão falecido. O nosso pregador exorta o pai destes filhos a enviar os bens para o filho falecido. E, se não enviar os bens ao seu filho, estará a retirar-lhe os bens a que tem direito. Mas, se o filho morreu, como é que poderá receber a sua herança? A lógica é a mesma da lógica do dar a Cristo por meio dos pobres. O filho que faleceu foi à frente do pai para um lugar aonde o pai irá futuramente, e “a sua parte deve ser-lhe enviada para onde ele foi. Ele não pode vir para junto dos seus bens, mas eles podem ir para junto dele”⁵¹⁶. Este, que faleceu, está com o Cristo, que “passa necessidades na terra”⁵¹⁷, e que quer receber na terra o que devolverá no Céu⁵¹⁸.

Se o pai não lhe enviar os bens por meio da caridade, estará a privar a herança ao filho. Mas, o Doutor da Graça diz que este pai não vai dar o que tem ao filho. Mas devolver-lhe-á o que lhe deve por meio da caridade em Cristo. Os bens desse filho falecido pertencem-lhe, e não seria bom, numa casa, que uns filhos enriquecessem em detrimento de outro. Isso poderia criar um mal-estar na casa desse pai. Aqui está, portanto, uma motivação para a devolução dos bens ao filho falecido através da partilha com os necessitados⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Agostinho, em vários Sermões, como no 61 A, 80, no 87, no 88 e no 97, identifica Cristo como médico que nos cura da enfermidade desta vida. Cristo é o médico, porque é o Libertador e Salvador que nos cura do pecado.

⁵¹⁶ s. 86, 10, 11: “Mittatur ergo illi quo praecessit ille; ad rem suam venire non potest, res eius ad eum ire potest” (CNE 30/2, 20).

⁵¹⁷ s. 86, 10, 11: “Eget in terra” (CNE 30/2, 20).

⁵¹⁸ Cf. s. 86, 10, 11 (CNE 30/2, 20).

⁵¹⁹ Cf. s. 86, 10, 11; s. 86, 11, 12 (CNE 30/2, 20-22).

Depois desta imagem, Agostinho pede aos seus fiéis para imaginarem que têm um filho a mais dos que realmente têm. Esse filho a mais é Cristo, para quem deve ser reservado um lugar entre os filhos de cada casal. Os bens devem ser divididos de forma igual por todos, inclusive por Cristo. Assim, tudo, o que for dado a Cristo, será benéfico para os pais e para os seus filhos⁵²⁰.

Este exemplo da vida familiar pretende iluminar a forma de lidar com as heranças. Estas devem ser divididas por todos os filhos e se algum faleceu, essa parte deve ser dada aos mais necessitados, porque esse gesto é uma forma de dar ao filho falecido o que ele não pôde herdar em vida. Em segundo lugar, a proposta de imaginar que um casal tem um filho a mais dos que realmente tem é uma forma interessante de dar um conselho da quantidade a partilhar com os necessitados. O filho a mais é Cristo, que pede a sua herança material através dos necessitados do mundo.

b) Reparte enquanto podes

Até onde deve ir a partilha dos bens? Qual é a proporção, em relação aos bens que cada um possui, a ser repartida pelos mais necessitados? Agostinho lembra que os fariseus e escribas davam a décima parte do que possuíam. Mas também lembra que Jesus disse que quem não superasse a justiça dos fariseus não teria parte no Reino dos Céus (cf. Mt 5, 20). O Hiponense, porém, não diz concretamente qual a proporção que cada um deve dar⁵²¹.

Já vimos, antes, que cada pai devia dar aos necessitados a parte resultante da divisão pelo número dos filhos, incluindo Cristo nesse número. Mas esse é um exemplo de como repartir, e não a resposta concreta do como fazer. Agostinho, no Sermão 85, faz um convite a que cada um se questione a si próprio⁵²² sobre a forma como usa os bens. Se supera as

⁵²⁰ Cf. s. 86, 11, 13 (CNE 30/2, 22).

⁵²¹ Cf. s. 85, 4, 5 (CNE 30/1, 652-654).

⁵²² Agostinho usa a expressão: *Quid est? Interrogate vos ipsos* (s. 85, 4, 5). Trata-se de um convite a que cada qual se interroge sobre o significado da afirmação bíblica sobre a superação da justiça dos fariseus e escribas,

décimas que os escribas e fariseus davam, se gastam mais em misericórdia ou em luxúria e que quantidade cada um dá e que com que quantidade fica.

Agostinho afirma que Cristo faz o mesmo convite que faz a luxúria. É uma afirmação que interpela em termos de significado. A luxúria e Cristo dizem: “Trata bem a tua alma”⁵²³, mas verificamos que existem duas formas de tratar a alma. Para a luxúria, exemplificada na parábola do rico e do pobre Lázaro, somos convidados a usufruir da abundância para satisfazer prazeres carnis, como é bem patente nos banquetes e na vida cheia de prazeres do rico⁵²⁴.

Já o convite de Cristo para tratar bem da nossa alma, não tem o mesmo objetivo que o convite da luxúria. Cristo quer que tratemos bem da nossa alma, a fim de garantirmos o descanso futuro, na bem-aventurança. E trataremos bem da nossa alma com a prática da esmola, em vez de esbanjar as nossas riquezas em prazeres carnis. Quando o homem reparte os seus bens pelos necessitados, está a tratar bem da sua alma e a garantir o descanso para si no futuro, que, como vimos, é a vida eterna. Os bens são temporais, e cada um de nós é convidado pelo Doutor da Graça a partilhar desde já os bens, porque não sabemos quando seremos chamados por Deus, para junto d’Ele. Daí que seja urgente tratar da nossa alma através do bem. Por isso, ele diz: “Reparte enquanto podes!”⁵²⁵.

Ainda no Sermão 107, partindo da experiência do rico que edificou os celeiros para poder guardar toda a produção que os terrenos lhe haviam dado, observa que um rico avarento só pensa em acumular bens e não olha para a barriga dos pobres. O rico pensou que teria bens para muitos anos e que não precisava de fazer mais nada, podendo viver uma vida cheia de prazeres. Mas Deus, que lhe fizera a terra produzir mais, diz que nesse mesmo dia a sua alma

que não entrarão no Reino dos Céus. Este método retórico pretende criar no ouvinte a capacidade de se questionar e assimilar melhor a exigência da mensagem que o autor quer transmitir.

⁵²³ s. 86, 12, 15: “Fac cum anima tua bene” (CNE 30/2, 22).

⁵²⁴ Cf. s. 86, 12, 15 (CNE 30/2, 22-24).

⁵²⁵ s. 86, 14, 17: “Eroga quantum potes” (CNE 30/2, 24).

seria levada para a geena. Não se trata bem a alma acumulando muitos bens, mas tornando-a boa com a esmola. Assim tornamos a nossa alma boa para Deus⁵²⁶.

No Sermão 61, Agostinho estabelece um nexo de discernimento entre o supérfluo dos ricos e a carência dos pobres. Começa por afirmar que todos os bens materiais são supérfluos comparados com os bens eternos. Quando diz aos ricos para darem o supérfluo, está a referir-se aos bens de que os ricos não necessitam.

O supérfluo para os ricos são os bens necessários aos pobres. Estes últimos passam dificuldades e não têm os bens básicos para a sua vida. Os bens necessários aos pobres são a comida e o vestuário. Se alguém já os tem – diz Agostinho – que se contente, porque já tem o necessário. Por sua vez, os ricos têm bens a mais do que os que necessitam. Perante essa realidade, ele exorta os ricos a partilhar o supérfluo com os mais necessitados.

O Hiponense diz que ambos têm a mesma necessidade; ambos precisam de alimentar-se. Mas, o rico está habituado a um determinado tipo de alimentos mais nobres e mais bem preparados, enquanto o pobre consegue contentar-se de uma comida inferior. O rico, se comer o que o pobre come, pode adoecer, porque o seu corpo não está habituado à comida dos pobres. Daí o conselho que Agostinho dá aos ricos de continuarem a alimentar-se como de costume, mas, ao mesmo tempo, dêem também aos pobres uma comida, mesmo se inferior à sua. Identificando-se, porém, com os pobres, Agostinho diz aos ricos que esse seu costume de comer bem e não conseguir tomar comida inferior é uma fraqueza.

No início deste discurso do supérfluo e do necessário, vem uma frase que merece ser bem refletida. A frase é a seguinte: “O rico das suas riquezas só tira proveito do que o pobre lhe pede: comida e vestuário”⁵²⁷. Analisando-a, dentro do contexto de tudo o que até aqui analisámos, concluímos que o rico pode viver com saborosos manjares e com esplêndido vestuário. Mas só lhe será proveitoso o que ele der ao pobre. Aqui, o Hiponense está a referir-se às consequências que a esmola traz para aquele que dá.

⁵²⁶ Cf. s. 107, 5, 6 (CNE 30/2, 326-328).

⁵²⁷ s. 61, 11, 12: “Nihil dives habet de divitiis suis, nisi quod ab illo postulat pauper, victum et tegumentum” (CNE 30/1, 240).

No Sermão em questão, verificamos que o Hiponense não diz aos ricos para se tronarem pobres e/ou adotarem os costumes dos pobres. O que ele exige é a partilha de uma parte dos bens. Ele conhece as dificuldades da desabituacão, ao passar de uma condiçã de vida rica em bens, para uma vida pobre, e não exige isso aos ricos. Mas usa de pedagogia para exortar ao desapego⁵²⁸, de forma gradual.

c) A esmola que impede que se caia nas trevas

Na senda da melhor ascese cristã, Agostinho exorta os seus ouvintes para a prática da esmola, ao mesmo tempo que vai propondo critérios para um bom exercício dessa prática caritativa.

Em primeiro lugar, a esmola que se dá deve ser reta, ou seja, não deve resultar do dinheiro ilícito, mas de bens adquiridos de forma justa. Para falar do vil dinheiro, Agostinho usa um termo hebraico *mammona*, que significa “riquezas”. No entanto, existe um termo parecido na língua púnica, que é *mammon*, e significa “lucro”. Ao fazer a leitura em latim, a palavra *mammona* poderia dar a entender que Jesus falava de fazer amigos com o lucro. Mas Agostinho, quando usa o termo *mammona*, está a referir-se às riquezas no sentido do texto bíblico. Portanto, na leitura do texto bíblico, que diz “fazei amigos com o vil dinheiro” (Lc 16, 9), poderia surgir a interpretação errónea de que roubar seria uma coisa vil e fazer esmola com esse dinheiro seria fazer amigos com o vil dinheiro⁵²⁹.

Mas, o que é precisamente o vil dinheiro? O vil dinheiro é todo o dinheiro que a iniquidade chama riqueza. As riquezas para Agostinho não são o dinheiro, mas as verdadeiras riquezas são as espirituais, de que falaremos no fim deste capítulo. A iniquidade orienta o

⁵²⁸ Estes habitantes do Norte de África estavam dispostos a todo o tipo de compromissos, de modo especial com os cultos pagãos, para alcançarem maiores riquezas e prazeres. Muitas vezes, perante esta realidade complexa de um povo de batizados, mas, ao mesmo tempo, apegado aos costumes pagãos, Agostinho sente a necessidade de acentuar a tónica do desprendimento dos bens terrenos e a centralização dos bens eternos: cf. RAMOS, Francisco Manfredo Tomás, *A Ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*, 32-33.

⁵²⁹ Cf. s. 113, 2, 2 (CNE 30/2, 414-416).

homem para o amor ao dinheiro como riqueza, mas o dinheiro não é isso. O homem que possui muitos bens não é condenado única e exclusivamente por essa realidade, isto é, se foram ganhos de forma justa. Apenas é condenado o homem iníquo que ama os bens. Estes não podem ser objetos do amor humano, porque o amor deve ser direcionado para Deus. Desta forma, o dinheiro é vil riqueza, porque não é a verdadeira riqueza que o homem deverá desejar possuir⁵³⁰.

Agostinho, ao usar o termo *mammona*, está a referir-se às riquezas que cada um possui. Este termo não pode ser confundido com o lucro⁵³¹ para depois repartir pelos pobres. A esmola deve provir das riquezas que foram acumuladas com um trabalho honesto e justo. Só com uma esmola, que tem origem no trabalho honesto, é que o homem pode fazer “amigos com o vil dinheiro” (Lc 16, 9).

Cristo é um Juiz justo, e não pode ser corrompido, porque “é fonte da justiça”⁵³². Os juízes da terra podem ser corruptos e aceitarem uma quantia de dinheiro para serem injustos e livrarem o ladrão da pena, sendo assim injustos com o fraco que foi roubado. Esta injustiça não é possível em Cristo. Se somos de Cristo, só podemos fazer e dizer coisas boas⁵³³.

Em síntese, é condenável o homem que usa o dinheiro adquirido com os roubos, com a arrecadação de juros elevados e com a usura para dar esmola. Esse pode corromper os juízes para se livrar da pena, mas não corromperá o Juiz, porque este não aceita as esmolas provenientes da exploração dos mais fracos⁵³⁴.

⁵³⁰ Cf. s. 113, 4, 4 (CNE 30/2, 414-416).

⁵³¹ O Sermão de Agostinho faz referência ao lucro e à iliceidade de o adquirir de forma injusta. Importa referir o dado histórico da usura, como aquisição de lucros avultados sobre algo que foi emprestado. Os Padres da Igreja, inclusive o Doutor da Graça, condenam toda a forma de empréstimo que visa receber uma quantia superior ao emprestado. Esta atividade vai contra os princípios bíblicos e contra a Lei Divina e é anti-humana, porque esta é uma forma de expropriar os mais fracos e de os colocar ainda mais na miséria. Por fim, podemos concluir que a usura é algo que atenta a caridade cristã, tornando-se algo desenquadrado da moral cristã: cf. DI BERARDINO, “La defense du pauvre: saint Augustin et l’usure”. In 1^o COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LE PHILOSOPHE ALGÉRIAN AUGUSTI, Alger-Annaba, 2001, Alger-Annaba. - *Augustin: Africanité et universalité*. Alger-Annaba: 2001: Organisé en partenariat avec la Confédération Suisse, 2001.

⁵³² s. 113, 2, 2: “Fons iustitiae est” (CNE 30/2, 414-416).

⁵³³ Cf. s. 113, 2, 2 (CNE 30/2, 414-416).

⁵³⁴ Cf. s. 113, 2, 2 (CNE 30/2, 414-416).

d) O exemplo de Zaqueu

Agostinho dá-nos um exemplo de como viver de forma contrária aos que vivem uma vida centrada no lucro, mesmo que isso implique roubar aos mais fracos⁵³⁵. Zaqueu foi um dos que, como a maioria dos publicanos, era rico devido ao dinheiro dos impostos que recebia. Esse dinheiro não foi ganho de forma justa, porque Zaqueu extorquiu e oprimiu os mais fracos para se tornar rico⁵³⁶.

Antes do encontro de Jesus com Zaqueu, este vivia cobrando impostos, oprimindo os mais fracos. Depois, quando Zaqueu conheceu Jesus, mudou completamente de vida e converteu-se. Então, decidiu dar metade dos bens aos pobres. Para Agostinho, isso também é fazer amigos com o vil dinheiro. Mas, Zaqueu decidiu devolver quatro vezes mais a quem causara prejuízo⁵³⁷.

Com este texto bíblico, Agostinho olha para a sua assembleia e diz que se alguém fez o mal para ter riquezas, que agora faça o bem com as riquezas. É para esse salto que o Hiponense exorta os fiéis, ou seja, para que se convertam e comecem a fazer o bem com as riquezas que foram acumuladas com o mal. Isto não significa que podem continuar a acumular bens de forma injusta, para depois fazerem o bem. A isso, Agostinho já deu a sua nega e repúdio. No entanto, mesmo que se faça o mal nalgum momento da nossa vida, são sempre possíveis a conversão e a mudança de atitude⁵³⁸.

⁵³⁵ Este texto do Evangelho faz-nos recordar que ao tempo de Agostinho existiam muitos “Zaqueus” e que Agostinho os condenou várias vezes. Existiam vários impostos a serem cobrados em cada cidade e nessas existiam os responsáveis pela cobrança dos impostos. Estes, devido aos interesses em ganhar fama perante o Imperador, extorquiam os mais modestos, levando-os a miséria: cf. LEPELLEY, Claude, “La lute em faveur des pauvres: observations sur l’action sociale de saint Augustin dans region d’Hipone”. In 1^o COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LE PHILOSOPHE ALGÉRIAN AUGUSTI, Alger-Annaba, 2001, Alger-Annaba. - *Augustin: Africanité et universalité*. Alger-Annaba: 2001: Organisé en partenariat avec la Confédération Suisse, 2001.

⁵³⁶ Cf. s. 113, 3, 3 (CNE 30/2, 418).

⁵³⁷ Cf. s. 113, 3, 3 (CNE 30/2, 418).

⁵³⁸ Cf. s. 113, 3, 3 (CNE 30/2, 418).

e) É dando que se recebe

Na prática da esmola, pode surgir a ideia errada de que estamos a perder o que damos. O Hiponense diz que, na verdade, recebemos mais do que damos, porque somos restituídos com bens espirituais dados por Deus. No dar, deve haver no homem o despreendimento e a confiança de que não está a perder os seus bens, mas a receber bens espirituais superiores aos bens materiais que dá.

Um perigo, resultante de uma adversidade na vida, é maldizer uma boa ação anterior. Agostinho dá o exemplo de alguém que de forma surpreendente resistiu a essa tentação. Um homem da classe média decidiu vender uma moeda de ouro com o intuito de praticar a caridade. Assim, com o dinheiro que ganhou com aquela moeda deu uma parte aos pobres e guardou a suficiente para as necessidades da sua casa⁵³⁹.

Mas, para prová-lo, um ladrão assaltou-lhe a casa e levou-lhe a parte que ele tinha guardado para si. Temos aqui uma situação de alguém que faz o bem, e depois sofre com um mal que o atinge, e que poderá levar a pessoa ao desespero e/ou virar-se contra Deus, porque fez o bem e, depois, teve uma adversidade que poderia levá-lo ao desespero. Por vezes, numa primeira abordagem, parece-nos que as pessoas que fazem o mal vivem melhor do que nós, e isso leva-nos a questionar perante Deus os males que sofremos, enquanto os ladrões vivem serenos⁵⁴⁰.

O homem em questão dá-nos uma grande lição, porque vira-se para Deus e diz: “Infeliz de mim, que não dei tudo (...) só perdi o que não dei”⁵⁴¹. Agostinho alerta para o exemplo desse homem, que se recordou do que o Evangelho diz acerca do não acumular tesouros na terra, onde podem corroer-se ou serem roubados, mas sim no Céu, onde serão preservados (cf. Mt 6, 19-21). Neste comentário de Agostinho, temos um convite à confiança

⁵³⁹ Cf. s. 88, 17, 18; s. 107 A, 6 (CNE 30/2, 70; 347).

⁵⁴⁰ Cf. s. 88, 17, 18; s. 107 A, 6 (CNE 30/2, 70; 347).

⁵⁴¹ s. 88, 17, 18; s. 107 A, 6: “me miserum, inquit, qui non totum dedi (...) hoc perdere potui quod non dedi” (CNE 30/2, 80; 347).

em Deus e, em sintonia com a temática anterior, à perseverança nas nossas atitudes, perdendo o medo de dar tudo.

Podemos intuir, neste comentário de Agostinho, que não devemos comparar as nossas atitudes com as dos outros e diminuir a exigência da nossa vida, se verificarmos que os outros não são tão exigentes consigo próprios na prática do bem. Cada um é alertado para a exigência pessoal e a perseverança na vida pessoal, mesmo perante as adversidades e contrariedades da vida.

f) Perseverança em boas obras

Agostinho tem consciência da dificuldade em perseverar nas boas obras, quando os cristãos, que procuram fazer o bem, são censurados. Por vezes, os que procuram fazer as boas obras são atacados, perturbados e impedidos pelos cristãos fúteis. Estes vão procurar demover os bons cristãos, o tempo necessário, para desviá-los do cumprimento das boas obras⁵⁴².

Contra esse perigo, Agostinho aconselha a perseverança como atitude necessária para que os bons cristãos se mantenham fiéis aos seus princípios. A perseverança irá provocar o efeito contrário nos maus cristãos. Ou seja, anteriormente os maus cristãos tentaram demover os bons cristãos da prática das boas obras; após essa tentativa falhada da parte dos maus cristãos, estes irão honrar, bendizer, louvar e agradecer os bons cristãos pelo testemunho da perseverança⁵⁴³.

Na sociedade existem pressões exteriores que procuram, por vezes, demover os cristãos da prática da caridade. Agostinho, porém, sabe que o bom exemplo, que se consegue com a perseverança nas boas obras, poderá levar os cristãos que não praticavam a caridade a

⁵⁴² Cf. s. 88, 17, 18 (CNE 30/2, 70).

⁵⁴³ Cf. s. 88, 17, 18 (CNE 30/2, 70).

mudar de atitude. Esses cristãos convertidos, com o exemplo dos bons cristãos, tornam-se depois também imitadores nas boas obras⁵⁴⁴.

2.2.4. “Acumular tesouros no céu”: a esperança que nos abre a Deus e ao próximo

No ano de 397, Agostinho prega em Cartago o Sermão 60, no qual aborda o tema do trabalho dos homens dessa cidade. Como sabemos, Cartago vivia, em grande parte, do comércio e dos negócios nela realizados, onde os comerciantes procuravam adquirir o maior lucro possível. Formavam eles, assim, uma classe de gente rica, possuidora de muitos bens.

Temos, portanto, um povo que trabalhava empenhadamente para acumular tesouros/riquezas, com o intuito de viverem uma vida mais rica e mais cheia de prazeres. Agostinho critica esse modo de viver e, ao longo do Sermão 60, vai questionar de várias formas os cartaginenses sobre a finalidade desses tesouros que tanto acumulam.

Repete ele um refrão para levar os ouvintes a assimilar a mensagem do mesmo e a se porem em questão. Assim, na primeira metade do Sermão, repete cinco vezes “Acumulas tesouros e não sabes para quem os acumulas”⁵⁴⁵. É uma frase inspirada no salmo 39, onde, no versículo 7, se afirma que “o homem é sombra que passa, e é em vão que se agita: amontoa riquezas, sem saber para quem” (Sl 39, 7). Este salmo recorda que a vida do homem é efêmera, que é como um sopro e como o nada perante Deus. Esta efemeridade da vida será muito realçada ao longo dessa primeira parte do Sermão⁵⁴⁶, com o intuito de alertar o homem

⁵⁴⁴ Cf. s. 88, 17, 18 (CNE 30/2, 70).

⁵⁴⁵ s. 60, 2-3: “Thesaurizat et nescit cui congregat ea” (CNE 30/1, 210-212).

⁵⁴⁶ Podemos dividir o Sermão em quatro partes consoante os textos bíblicos e as temáticas que as distinguem. A primeira parte é constituída pelo primeiro parágrafo, e é uma introdução, que procura captar a atenção dos ouvintes e afirmar que o que será dito não provém do pregador, mas de Cristo. A segunda parte é constituída pelos parágrafos 2, 3 e 4, e tem por base o refrão “Acumulas tesouros e não sabes para quem os acumulas”. Aqui questiona-se o modo de vida que procura acumular muito lucro. A terceira parte é o parágrafo 5, em que se

para a efemeridade da sua vida e para confirmar que é vão o trabalho de acumular bens, porque a vida do homem é breve.

O homem vive procurando o lucro, e Agostinho interroga sobre o fim das riquezas, que continuarão na terra e o homem passará, porque a “vida do homem é breve”⁵⁴⁷. Se este diz que os bens são para si, Agostinho lembra-lhe que há-de morrer e os bens ficarão na terra. Se são para os seus filhos, lembra-lhe que também estes não são eternos. Além do mais, existe o perigo de os filhos esbanjarem os bens dos pais. E também pode acontecer que esses bens sejam roubados por algum ladrão, larápio ou salteador⁵⁴⁸.

Associados a este acumular tesouros sem saber para quem, surgem alguns termos ou expressões que nos ajudarão a compreender as consequências dessa atitude humana: “vão”; “infelicidade”; “insensata”; “inquietação”; “alma adocece”; “despojas-te por dentro”; “preocupas-te em vão”; “para que o ouro surja, a fé desaparece”. Depreende-se que este desejo humano de acumular, que é uma tentação que atinge todo o homem, pode levar o homem à perdição humana.

O homem trabalha em vão nessa procura desenfreada do lucro, porque este não é eterno. Outra questão que o Sermão levanta é porque acumular bens, que são terrenos, se o homem não é eterno e não poderá usufruir desses bens na eternidade? Agostinho afirma e reafirma que o homem “há-de morrer”⁵⁴⁹, que a “a vida do homem é breve”⁵⁵⁰, que “o homem morre”⁵⁵¹.

Ao contrário, o “tesouro perdura”, como perdura a incerteza de para quem serão os bens que se acumulam. Pior do que esta incerteza, é o facto de o homem, com essa luta do acumular, perder a fé e tornar a sua alma doente. Assim, ele está a perder-se; está a colocar as

exorta a escutar Cristo, a verdadeira Sabedoria, que é oposta à cobiça, ao roubo, à malícia e à avareza. Agostinho, nesta parte, exorta o homem a tirar o seu coração da terra e a endereçá-lo para Cristo. Por fim, a quarta parte, é constituída pelo parágrafo 6, onde Agostinho conclui dizendo que o homem deve acumular tesouros no Céu, porque o “céu e a terra passarão” (Mt 24, 35).

⁵⁴⁷ s. 60, 2: “Brevis est hominis vita” (CNE 30/1, 212).

⁵⁴⁸ Cf. s. 60, 3-4 (CNE 30/1, 212-216).

⁵⁴⁹ s. 60, 2: “Quia moriturus est” (CNE 30/1, 212).

⁵⁵⁰ s. 60, 2: “Brevis est hominis vita” (CNE 30/1, 212).

⁵⁵¹ s. 60, 2: “Moritur homo” (CNE 30/1, 212).

suas esperanças nos tesouros, mas o seu esforço para obter lucro não está a levá-lo por um caminho de fé, mas a desencaminhar-lhe a alma⁵⁵².

Temos, assim, uma certeza, a de que o homem é mortal, e uma incerteza sobre quem irá gozar os bens. Daí o problema com que ele se confronta, e que não consegue resolver sozinho. Esse problema só será resolvido, quando ele escutar o próprio Cristo Sabedoria, que nos diz, através de Mateus, para acumularmos um tesouro no Céu⁵⁵³.

No Sermão 61, Agostinho associa a soberba com o pôr as esperanças nas riquezas. Quem põe a esperança nas riquezas vive com soberba, e vice-versa. As riquezas são instáveis, porque hoje podemos possuir muitas, e no dia seguinte ficar sem nada⁵⁵⁴. Como diz Paulo a Timóteo, a nossa esperança deve ser posta apenas no Deus vivo (cf. Tim 6, 17). É esse Deus vivo que nos dá os bens para nosso gozo na vida eterna, e os bens terrenos devem ser apenas usados para fazer o bem⁵⁵⁵.

No Sermão 85, na parte terceira, Agostinho cita três vezes Timóteo quando diz: “Nem coloquem as suas esperanças na incerteza das riquezas”⁵⁵⁶. Dirigindo-se aos ricos⁵⁵⁷ para lhes dizer que o rico é pobre, se não possuir Deus. Ao pobre deste mundo não lhe faltará nada, se já possuir Deus. Isto, porque Deus é a nossa maior riqueza não corruptível, que devemos conservar até para bem das riquezas corruptíveis. Por outro lado, constata-se que quem não coloca as suas esperanças nas riquezas, torna-se capaz de partilhar com facilidade⁵⁵⁸.

2.2.5. O verdadeiro tesouro

⁵⁵² Cf. s. 60, 3 (CNE 30/1, 212-214).

⁵⁵³ Desenvolveremos esta temática no ponto seguinte sobre o “Verdadeiro tesouro”.

⁵⁵⁴ Esta ideia que Agostinho realça sobre a instabilidade das riquezas, que num dia podemos possuir em grande quantidade e no dia seguinte acordar sem nada, faz-nos pensar na queda de Roma, em 410, que vitimou uma cidade em que pobres e ricos fugiram na miséria, a maior parte para as colónias africanas e, entre elas, Hipona. Certamente este acontecimento estaria muito fresco na memória dos hiponenses e do seu bispo, pois este Sermão foi pregado entre 412 e 416, ou seja, numa data posterior e próxima à queda de Roma.

⁵⁵⁵ Cf. s. 61, 10, 11 (CNE 30/1, 232).

⁵⁵⁶ s. 85, 3, 3: “Neque sperare in incerto divitiarum” (CNE 30/1, 650).

⁵⁵⁷ Tenha-se presente a distinção, a que já se acenou, entre os ricos deste mundo e os ricos do outro mundo.

⁵⁵⁸ Cf. s. 85, 3, 3 (CNE 30/1, 650).

Depois de ter abordado os temas da luta contra os vícios da avareza e da soberba, bem como os da caridade, da esmola, do despreendimento dos bens e da esperança do homem, vamos concentrar-nos no que serve de referência para todos estes temas: Deus como o maior dos bens. Só Deus é o nosso verdadeiro tesouro, para o qual o homem deve orientar toda a sua vida.

A vida em caridade, que pratica a partilha dos bens sem soberba e avareza, é a que coloca Deus como Bem essencial e faz depender todos os bens e relações desse Bem. Neste sentido, iremos ver que Agostinho convida a elevar a alma e o coração para Deus, a só confiar n'Ele e a dar-mo-nos a Ele com uma reta vontade, para que, no fim, possamos possuí-lo inteiramente em nós.

2.2.5.1. Elevação da alma e do coração

Ao longo deste segundo capítulo verificamos que o homem não pode viver uma vida presa aos bens materiais, nem colocar neles a sua esperança futura. Os bens materiais são benéficos para fazer o bem, ao serviço da caridade cristã. Podemos também verificar que os bens materiais não são o verdadeiro tesouro de que precisamos. Precisamos é de um tesouro que nos garanta a vida plena.

O homem é um peregrino nesta terra, que procura chegar depois desta vida à verdadeira vida. Assim, ele caminha neste mundo, onde as riquezas são fonte de prazer e deleite e que, por isso, as ame. Há que colocar, porém, essas riquezas nas mãos de Deus, no qual não se podem perder. E já sabemos que isso só será possível, quando deixarmos de amar

as riquezas e as partilharmos em caridade. Esta necessidade de partilhar o que temos nasce da consciência de que não existe nenhum lugar seguro na terra, e que o único lugar seguro é em Deus⁵⁵⁹.

No Sermão 86, Agostinho contrapõe as coisas terrenas que passarão com as coisas eternas que permanecerão. “A casa terrena arruína-se e a casa celeste é eterna”⁵⁶⁰. Com esta afirmação, pretende ele orientar o coração humano para o que é eterno, desprendendo-se do que é efêmero. Com a imagem do coração, o nosso pregador exorta os seus ouvintes a redirecionarem o coração para o alto.

O homem, se “quer ter o coração voltado para o alto, guarde ali o que ama. E residindo carnalmente na terra, habite com Cristo no coração”⁵⁶¹. Nesta afirmação, Agostinho diz-nos como deve ser a vida do homem. Este deve redirecionar para o céu o seu coração, porque é lá que está Aquele, a quem deve amar sobre todas as coisas. Depois, na sua vida terrena, ele deve viver com “Cristo no coração”, ou seja, deve viver com o próprio Deus a habitar no seu coração⁵⁶².

Se o homem busca as suas riquezas na terra, o “coração dirige-se para baixo”⁵⁶³. Outra imagem, que exprime esta ideia, é a da alma curvada com as coisas terrenas, imagem que é expressa da seguinte forma no Sermão 110 A:

“Com efeito, fica curvada a alma que se abaixa para as coisas terrenas; fica curvada a alma sobrecarregada com os desejos das coisas materiais; fica curvada a alma que anda enganada, pensando que tem o coração no alto, voltado para o Senhor. Na verdade, se tens o coração ao alto, não andas curvado. Se procuras sempre as coisas terrenas, se ambicionas ser feliz com as

⁵⁵⁹ Cf. s. 53 A, 5 (CNE 30/1, 110-112).

⁵⁶⁰ s. 86, 1, 1: “Domus terrena ruinosa est: domus coelestis aeterna est” (CNE 30/2, 8).

⁵⁶¹ s. 86, 1, 1: “Qui ergo vult cor sursum habere, ibi, ibi ponat quod amat; et in terra positus carne, cum Christo habitet corde” (CNE 30/2, 8).

⁵⁶² Ao falar da avareza e da soberba, dissemos que, quando o homem é soberbo e /ou avarento, não há espaço no seu coração para Deus. Logo, para Deus habitar no nosso coração, é preciso libertar-se da avareza e da soberba, para que Deus nos habite, Ele que é o nosso Tesouro.

⁵⁶³ s. 86, 1, 1: “Ima petit cor” (CNE 30/2, 8).

coisas terrenas e se consideras que só podes adorar a Deus frutuosamente, desde que tenhas a felicidade terrena em abundância, andas curvado. O teu coração não está com o Senhor”⁵⁶⁴.

Este texto, com a imagem da alma curva, mostra que, quando o homem vive para as coisas terrenas, dependendo delas a sua felicidade⁵⁶⁵, anda com a alma curvada, porque não é capaz de olhar para cima, ou seja, para Deus. A felicidade terrena com base nas coisas terrenas é aqui mostrada como algo que não dá ao homem a felicidade eterna. O homem necessita de levantar a sua alma para Deus e de colocar o seu coração em Deus. Quando coloca o coração nos bens terrenos, mesmo que lhe dêem felicidade, não está a colocar o coração n`Aquele que o pode levar para a Jerusalém eterna. Agostinho, depois deste excerto, diz que Cristo Ressuscitou, e que está no Céu, e é para lá que o homem deve olhar. Só assim é que se poderá erguer e deixar de andar curvo. É Cristo que nos eleva e nos guia para Jerusalém, que significa “visão de paz”⁵⁶⁶. Nesta Jerusalém, o homem encontra um lugar, onde todos vivem em harmonia, sem ocupar o lugar do outro⁵⁶⁷.

2.2.5.2. Fé na Providência e confiança no futuro

⁵⁶⁴ s. 110 A, 6: “Curvata est enim anima quae terrenis deprimatur, curvata est anima quae rerum cupiditatibus adgravatur, curvata est anima quae mentitur sursum se habere cor ad Dominum. Si enim cor sursum habes, curvus non es. Si terrena semper quaeris, si de terrenis felix esse desideras, si non te putas fructuose colere Deum, nisi tibi abundaverit terrena felicitas, curvus es: cor tuum non est cum Domino” (PH 13, 247).

⁵⁶⁵ Passamos a enumerar algumas características, que são necessárias para a felicidade perfeita do homem: 1) A verdadeira felicidade é um estado consciente de satisfação, baseada no conhecimento do que é verdadeiro; 2) A felicidade não depende só do conhecer a verdade e desejá-la; é necessário possuir o que amamos, porque o amor leva-nos a imergir no objeto amado; 3) O Homem não pode ser feliz, se não fizer coisas boas. Ao fazer coisas que lhe são prejudiciais, tornar-se-á infeliz; 4) Para a verdadeira felicidade é necessário possuir o que é melhor para nós. Para isso, é preciso possuir o que nos é superior. Logo, a verdadeira felicidade está dependente da posse consciente de Deus; 5) Para a felicidade ser perfeita, terá de ser permanente. Com estas características, podemos concluir que o homem, para alcançar a felicidade perfeita, necessita de conhecer o que é verdadeiro, de o amar e possuir o que é bom, que por sua vez terá de ser superior a nós. O que é superior ao homem é Deus; ao possuí-lo, o homem ama o que é eterno, para ter uma felicidade perfeita, ou seja, eterna: cf. BURT, Donald X., *Friendship and society: an introduction to Augustine's practical Philosophy*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 37-38.

⁵⁶⁶ s. 110 A, 6: “Visio pacis” (PH 13, 248).

⁵⁶⁷ Cf. s. 110 A, 6 (PH 13, 247-248).

Quando falamos da avareza vimos que esta e a luxúria tentam de formas opostas. A primeira provoca a tentação de acumular pensando no futuro; a segunda, a tentação de gastar para aproveitar a vida de hoje, não sabendo como será o futuro. Cristo convida o homem da mesma forma, porque quer que tomemos providências para o futuro e que cuidemos hoje da nossa alma.

O homem toma providências para o futuro, quando guarda o seu tesouro no Céu, porque lá ele não poderá corromper-se. Agostinho cita as palavras de Jesus, no Evangelho, no qual Ele convida os discípulos a seguirem-n’O para receber o Reino que está preparado desde o início do mundo (cf. Mt 25, 24). Depois, cita as palavras em que Jesus diz que os injustos vão para o fogo eterno e os justos para a vida eterna (cf. Mt 25, 46), para nos dizer que o Reino de Deus é eterno, podendo nós viver nele numa vida futura, que não tem futuro além desse. Esse futuro não tem dias, porque nele não existe tempo, existe a eternidade. É para um futuro assim que Agostinho exorta os seus fiéis a se prepararem⁵⁶⁸.

No Sermão 97, sobre o modo de se preparar para a morte, da qual não se conhece o dia nem a hora, além de exortar a abater a soberba, para reconhecermos que somos mortais, Agostinho convidará à confiança em Deus. O homem, desde que nasce, já tem uma certeza, a de que irá morrer um dia. A morte acaba com a doença da efemeridade humana e leva o homem para Deus. Contudo, essa cura não é garantida, porque o homem escolhe nesta vida o que irá possuir no futuro.

É assim que Agostinho ensina, dizendo ao homem que “o que depois vier a possuir foi aqui que escolheu, e o que lá ceifou, foi aqui que semeou. Por isso, enquanto vivemos, devemos vigiar e escolher o que havemos de possuir no futuro”⁵⁶⁹. Aqui o Hiponense exorta à nossa responsabilidade pessoal, para que saibamos escolher bem o que é importante, e para que, na vida futura, colhemos o que hoje semeamos.

⁵⁶⁸ Cf. s. 86, 9, 10 (CNE 30/2, 18).

⁵⁶⁹ s. 97, 3: “Sed quod postea haberet hic elegit; et quod ibi missuit, hic seminavit. Ideo cum vivimus, vigilare debemus, et eligere debemus quod in futuro teneamus” (CNE 30/2, 190).

Continuando, Agostinho diz que o cristão só permanece de pé porque “Cristo não cai”⁵⁷⁰. Cristo foi condenado na Cruz, mas ressuscitou e venceu tudo o que sofreu enquanto homem que se dirigia para a Cruz. Perante este Deus, que se fez homem para vencer o mundo, o homem pede a Deus que Se compadeça dele, porque é oprimido pelos homens (cf. Sl 56, 2) como Cristo o foi. Assim, Agostinho exorta os seus ouvintes a ter uma união com Deus, porque é Ele o nosso criador, a nossa força e libertador⁵⁷¹.

No Sermão 77, relacionadas com a temática aqui exposta, chamam-nos à atenção três expressões fortes no final do Sermão. A primeira e a segunda são: “Quando não tiveres necessidade de nada, só então é que serás verdadeiramente rico”⁵⁷² e “Ali [no outro mundo] é que estão as riquezas, as verdadeiras riquezas”⁵⁷³. Agostinho lembra que as riquezas do outro mundo não são carnis. Lá não teremos comida como temos aqui quotidianamente para viver. Lá não seremos ricos em bens materiais. Hoje, nesta vida, somos mortais, e podemos apanhar várias doenças que encurtem a nossa vida. Mas nós haveremos de ter um remédio que nos curará de todas as doenças, inclusive da morte. Esse remédio é a imortalidade, para receber o qual há que preparar-nos⁵⁷⁴.

A terceira frase que nos chama a atenção é: “Não prepares o ventre, mas sim a mente”⁵⁷⁵. Com tudo o que já analisámos neste trabalho, podemos concluir que o homem prepara a mente, quando vira o seu coração para Deus, vivendo já com Deus no seu interior. Agostinho diz qual é a fome que devemos ter, quando cita a bem-aventurança “Felizes os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados” (Mt 5, 6). O homem, quando repousar em Deus, será saciado dessa fome interior de modo a nunca mais sentir fome⁵⁷⁶.

⁵⁷⁰ s. 97, 4: “Non cadit Christus” (CNE 30/2, 192).

⁵⁷¹ Cf. s. 97, 4 (CNE 30/2, 192).

⁵⁷² s. 77, 9, 13: “Tunc vere dives eris, quando nullius indigens eris” (CNE 30/1, 540).

⁵⁷³ s. 77, 9, 13: “Ergo ibi divitiae, et verae divitiae” (CNE 30/1, 540).

⁵⁷⁴ Cf. s. 77, 9, 13 (CNE 30/1, 540).

⁵⁷⁵ s. 77, 10, 14: “Non pares ventrem, sed mentem” (CNE 30/1, 542).

⁵⁷⁶ Cf. s. 77, 10, 14 (CNE 30/1, 542).

2.2.5.3. O preço da propriedade celeste

Para alcançar a vida eterna, o homem não encontra exigências além das que possa cumprir. A vida eterna é “um bem grandioso”⁵⁷⁷ e que “custa tão pouco”⁵⁷⁸. Quando o homem alcança a vida eterna, tê-la-á para a eternidade, uma vez que não poderá perdê-la depois de a alcançar.

Novamente com o texto do rico que teve a graça de ter abundante colheita, Agostinho diz que o preço da vida eterna para esse homem era o que não cabia nos celeiros. Repete-se aqui o convite do Hiponense a partilhar o que temos de supérfluo e não necessitamos. Não pede que o rico esvazie os celeiros, mas convida-o a dar o que sobra. Este rico “compraria” a vida eterna se desse esmola com o que os campos produziram a mais. Quando o rico dá a esmola ao pobre, o Rico lhe dará a vida eterna como o maior dos bens⁵⁷⁹.

Ao falar da esmola no Sermão 86, encontrámos o emprego do termo “juro” para referir o ganho que o homem recebe ao trocar bens terrenos por bens eternos. No Sermão 107 A, retoma-se a mesma temática para confirmar quão barato seja alcançar a vida eterna. Agostinho dá o exemplo da alegria que teria um homem que desse a juro uma libra de prata e recebesse outra de ouro. Seria um grande ganho! Essa imagem mostra a diferença entre os bens temporais e os bens eternos e a alegria que se tem quando se dão aqueles e se recebem estes. O juro é muito maior, e dá uma maior felicidade ao homem⁵⁸⁰.

Com esta pregação de Agostinho, podemos confirmar que o preço da propriedade celeste são os bens terrenos e a forma como são usados. Ao usá-los para praticar a caridade,

⁵⁷⁷ s. 107 A, 2: “Quam magna est vides” (CNE 30/2, 340).

⁵⁷⁸ s. 107 A, 2: “Quam vili valet attende” (CNE 30/2, 340).

⁵⁷⁹ Agostinho diz: *Ponis in manu pauperis, recipis de manu divitis* (colocas na mão do pobre, recebes da mão do rico). Agostinho nesta frase chama Deus de rico para contrapô-l’O ao rico insensato do Evangelho. Assim, o Doutrou da Graça consegue demonstrar a dependência do rico d’Aquele que é mais rico, porque possui a vida eterna para dar. Deus aparece assim como o mais rico porque é o que possui o maior e mais precioso dos bens: cf. s. 107 A, 2 (CNE 30/2, 340).

⁵⁸⁰ Cf. s. 107 A, 2 (CNE 30/2, 340).

dando esmola aos mais pobres e vivendo uma vida desprendida, o homem está a contribuir para receber a vida eterna das mãos de Deus.

Já no fim do Sermão 107 A, Agostinho defende que o que garante a vida eterna é a vontade, e não a quantidade de bens. Zaqueu comprou a vida eterna por um grande preço porque tinha muitos bens. Mas, os que dão menos, porque possuem menos bens, não dão menos aos olhos de Deus. Recorde-se a viúva, que só tinha duas pequenas moedas para deitar no cofre do tesouro (cf. Lc 21, 1-4); só deitou 2 moedas, mas Jesus diz que ela deitou mais que todos os outros ricos⁵⁸¹.

Se Deus não pesa as quantidades, então o que pesa? “Deus não pesa as quantidades, mas as vontades”⁵⁸². Ao longo do Sermão, poderíamos pensar que os ricos teriam mais hipóteses de “comprar” a vida eterna, porque possuem mais bens para poder dar esmola e ainda viver de forma luxuriosa com os mesmos. Mas, Agostinho eliminará essa interpretação ao dizer que o mais importante é a vontade de quem dá. Tanto o rico como o pobre podem alcançar a vida eterna, se derem a Deus o que possuem com uma reta vontade. A quantidade dada pode ser maior, mas a vontade pode ser menor. Daí a exortação a dar a Deus não uma grande quantidade, mas com a própria vontade⁵⁸³.

Deus conhece as vontades do homem quando dá algo. Por isso, aos olhos de Deus, Zaqueu e a viúva deram quantidades diferentes, mas com uma vontade igual. O Hiponense recorda que Jesus diz no Evangelho de Lucas que quem der nem que seja um copo de água fresca a um seu discípulo, receberá uma recompensa. Salaria ele que dar um copo de água é a coisa mais insignificante, porque nem lenha para aquecer a água é preciso gastar. No entanto, quem der este bem a um discípulo de Cristo com grande vontade, receberá uma recompensa⁵⁸⁴. Esta é mais uma imagem que mostra a importância da reta vontade sem cobiça, para que as ações do homem sejam verdadeiramente valiosas aos olhos de Deus.

⁵⁸¹ Cf. s. 107 A, 7 (CNE 30/2, 346-348).

⁵⁸² s. 107 A, 7: “Non appendit Deus facultates sed voluntates” (CNE 30/2, 346)

⁵⁸³ Cf. s. 107 A, 7 (CNE 30/2, 346-348).

⁵⁸⁴ Cf. s. 107 A, 8 (CNE 30/2, 346-348-350).

Aprofundando este tema da vontade humana, Agostinho diz que encontramos o preço da propriedade celeste no nosso interior, na nossa consciência. O homem não deve procurar fora de si os bens de que precisa para comprar a vida eterna. Aí o homem não encontrará nada tão valioso e irá correr o risco de pensar que precisa de pedir um empréstimo como fazem os que querem comprar uma casa. Se o homem tiver na sua consciência a fé, a esperança e a caridade, poderá comprar a propriedade celeste. São estas três virtudes, que ao serem praticadas em conjunto, vão conduzir o Homem a Deus. Elas “são fontes: tornam-se mais abundantes à medida que vão jorrando”⁵⁸⁵. Esta expressão significa que, quanto mais o homem pratica essas três virtudes, mais as possui e não as perde⁵⁸⁶.

Quando o homem dá com reta vontade, dá com alegria. Agostinho alude à construção de uma igreja, que parece estar a ser construída, e diz que todos são pobres, mas estão a construir uma igreja porque dão com alegria e boa vontade. Quando o homem dá com alegria, não só ajuda a edificar a igreja, mas, também, edifica-se a si. Só quando os homens vivem como Igreja é que podem construir a casa de Deus, lugar de oração, de reunião, de celebração dos sacramentos e sacramentais. Com o intuito de fazer os cristãos perceberem a importância de terem Deus no coração como motor de toda a ação humana, o Doutor da Graça termina o Sermão dizendo: “Sede vós casa de Deus e fica edificada essa casa”⁵⁸⁷.

Recordemos a viúva (cf. Lc 21, 1-4), de quem Agostinho diz que ela “tinha muito, porque tinha Deus no coração”⁵⁸⁸ para nos ajudar a compreender esta expressão final do Sermão. O mais valioso que o homem pode ter é Deus no seu coração. Quando se tem Deus no coração então é-se realmente casa de Deus, onde Ele habita. Só quando somos capazes de viver com Ele no coração, seremos praticantes das virtudes da fé, esperança e caridade, e seremos capazes de caminhar com Ele em direção à vida eterna.

⁵⁸⁵ s. 107 A, 8: “Fontes sunt: fluendo abundant” (CNE 30/2, 350).

⁵⁸⁶ Cf. s. 107 A, 8 (CNE 30/2, 348-350).

⁵⁸⁷ s. 107 A, 9: “Vos estote domus Dei et facta est illa domus” (CNE 30/2, 350).

⁵⁸⁸ s. 107 A, 7: “Multum habuit, quia Deum in corde habuit” (CNE 30/2, 348).

2.2.5.4. A posse de Deus, o Sumo Bem

Cristo dá-Se a nós, quando somos capazes de partilhar o que temos e somos. Assim, possuímos o próprio Cristo, quando nos abrimos a Ele e O acolhemos no nosso coração, vivendo a caridade cristã da partilha.

No Sermão 107 A, Agostinho usa nove vezes o verbo “encher”⁵⁸⁹, em várias formas. Depois de falar de Zaqueu, que deu os seus bens e os restituiu àqueles a quem prejudicou, vai aprofundar o tema do esvaziamento material. Pois só esvaziando-nos da cobiça de possuir bens materiais é que poderemos centrar-nos em Deus, que Se faz próximo do homem⁵⁹⁰.

Agostinho exorta os seus ouvintes ao desprendimento dos bens materiais, dizendo: “Reconhece e ama quem te criou, e Ele encher-te-á, não de alguma coisa sua, mas de Si próprio. Possuirás Deus e ficarás cheio d’Ele”⁵⁹¹. Nestas duas frases vemos, de modo muito acentuado, a dimensão espiritual do desprendimento. O homem é chamado a dirigir o olhar para Deus, porque Ele é, em primeiro lugar, o seu criador. Deus, porém, não nos criou nem nos abandonou, mas continua a agir na história humana, e continua a dar ao homem o que melhor poderia dar, ou seja, dá-se Ele mesmo continuamente a nós. Com esta convicção, Agostinho diz que Deus enche-nos d’Ele próprio. Para tal, o homem tem de, em primeiro lugar, viver desprendido de bens materiais para acolhê-l’O em si. Na segunda parte da frase acima citada, Agostinho diz “E Ele encher-te-á”⁵⁹². Daqui podemos intuir que Deus nos enche totalmente e que, quando O possuímos verdadeiramente em nós, viveremos desprendidos dos bens materiais, porque viveremos cheios de Deus e não teremos necessidade de mais nada.

⁵⁸⁹ O verbo *impleo* aparece 9 vezes, das seguintes formas: 4 vezes na forma *implebo* e 1 vez respetivamente nas formas *implebis*, *impleri*, *impleturus*, *impleam*, *implebit*. Depois de usar estas formas verbais ao longo do seu discurso, Agostinho usa a expressão *Deo plenus eris* para definir o estado do homem quando fica cheio de Deus.

⁵⁹⁰ Cf. s. 107 A, 3 (CNE 30/2, 342).

⁵⁹¹ s. 107 A, 3: “Agnosce et ama qui fecit te, et implebit te, non de aliquo suo, sed de se. Deum habebis, Deo plenus eris” (CNE 30/2, 342).

⁵⁹² s. 107 A, 3: “Deo plenus eris” (CNE 30/2, 342).

Para o Hiponense, os bens de que o corpo tem necessidade são supérfluos, porque o corpo não precisa de muitos bens. Ao contrário, tudo o que são riquezas para a alma, não são supérfluos. A piedade, a caridade, a justiça e a castidade, que Deus nos dá de si próprio, são bens necessários e não são supérfluos. Todas as riquezas que estão no interior do homem são grandes, porque são o próprio Deus⁵⁹³.

Ao homem deve bastar possuir Deus. O homem, quando tem Deus, não tem necessidade de mais nada. A confiança em Deus é uma virtude que permite ao homem esperar, louvar e acreditar num Deus que lhe dará o necessário. A prioridade do homem é procurar o Reino de Deus e a justiça de Deus, e o restante será acréscimo ao que é necessário em primeiro lugar (cf. Mt 6, 33). Deus conhece-nos e sabe do que precisamos, mesmo antes de o pedirmos. Portanto, a posse de Deus é o suficiente para a vida do homem, como bem explica Agostinho na sua pregação⁵⁹⁴.

Concluindo, ao longo de todo este estudo sobre o “verdadeiro tesouro” verificámos várias vezes que o maior tesouro é Deus⁵⁹⁵. Este dá-Se ao homem, enchendo-o de bens espirituais e, depois da sua morte, dar-lhe-á uma morada eterna.

Agostinho pregou com o intuito de fazer com que os homens olhassem para Deus, presente no interior de cada um, para viverem dos bens que Deus lhes dá. Tudo o que existe é obra da criação de Deus, para que o usemos com reta intenção. A piedade e a confiança em Deus permitem-nos assimilar esta realidade que orienta e inspira o modo de olharmos para os bens.

Deus é o Bem, do qual emergem todos os outros bens⁵⁹⁶. O que dizemos de bens, quer sejam materiais ou espirituais, são bens porque têm origem no Criador que é Bom. Este bem

⁵⁹³ Cf. s. 107 A, 3 (CNE 30/2, 342).

⁵⁹⁴ Cf. s. 107 A, 5 (CNE 30/2, 344).

⁵⁹⁵ Falando de Deus como Bem dos bens, notamos uma tônica de platonismo, a que os autores, comentadores de Agostinho, chamam de platonismo cristão. Deus é o Bem, no qual reside a perfeição. Este é o Sumo Bem do homem, e todos os seres estão ordenados para Ele. O homem é bem-aventurado, quando vive em gozo n'Ele. O homem deve amar esse Bem por si mesmo, e não em vista de um outro, porque esse bem é a finalidade do homem. Pela participação e iluminação no Sumo Bem, a alma encontra o maior gozo. A alma é mutável, e deve procurar o que, pela natureza, é mais perfeito do que ela, ou seja, Deus imutável: cf. RAMOS, Francisco Manfredo Tomás, *A Ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*, 52.

nunca deixa de ser Bom⁵⁹⁷. Com todos os bens que tem ao dispor, o homem deve procurar a sua origem num Bem que torna os bens bons. O homem não se tornará bom, se não encontrar esse Bem. É esse Bem, que habita no coração do homem, que o torna bom. O homem não pode ser dito bom, sem se considerar a sua origem em Deus. Quanto à receção desse Bem, não o recebemos contra a nossa vontade. O homem tem de se abrir a esse Bem, que Se dá a nós para habitar no nosso coração⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ Contra os maniqueus, Agostinho escreveu uma obra que nos ajuda a perceber que Deus é o Sumo Bem, supremo e imutável, do qual procedem todos bens espirituais e corporais: cf. *Nat. b.* 3 (PL 42, 553).

⁵⁹⁷ No conceito de “bondade” está incluído o conceito de ordem em dois sentidos: 1) em sentido ontológico o ente não é corruptível e está ordenado em si mesmo; 2) em sentido metafísico, existe uma ordem de existência, na qual o ente deve respeitar o seu lugar. O homem está sujeito a estas duas ordens, porque deve manter-se ordenado em respeito a si mesmo e em relação com as coisas exteriores: cf. VECCHI, Alberto, “Il problema agostiniano dell’azione”, 559. A alma racional deve respeitar a ordem dos seres e não poderá tornar-se justa, salva, sábia e bem-aventurada, se não participar no Bem imutável, amando-O: cf. *ep.* 140, 23, 56 (CNE 22, 268).

⁵⁹⁸ Cf. *s.* 72, 5, 6 (CNE 30/1, 462).

Capítulo III

Da Palavra à ação

Neste terceiro capítulo, exporemos os princípios teóricos que extraímos da análise dos Sermões. São princípios que continuam a ser atuais e que ainda hoje podem servir para inspirar a ação pastoral da Igreja, bem como as associações caritativas, os voluntários e todos aqueles que dedicam tempo e bens materiais a ajudar o próximo.

A moral proposta por Agostinho, ao longo da sua pregação, coincide, antes de mais, com a moral cristã. Não propõe uma nova moral, mas uma práxis que nasce da Revelação, inspirando toda a humanidade e todos os tempos. Nesse sentido, poderemos afirmar que todo o ato humano está relacionado com Deus, e os atos que não tenham Deus como referência tornam-se atos vãos/pecaminosos. Neste contexto, a intenção é importante, porque é indicadora se o ato é bom ou não⁵⁹⁹.

Deus também Se revela pela sua Palavra, e transmite a Verdade que ilumina a inteligência humana para a sua descoberta. Para este discernimento da verdade, Deus criou o homem com a consciência moral juntamente com a razão e a inteligência⁶⁰⁰, que lhe permitem distinguir o moral do imoral⁶⁰¹.

No primeiro capítulo deste nosso estudo, acentuámos a busca da Verdade como prioridade de vida em Agostinho. Agora acrescentamos que, nessa busca, ele descobre que, para viver segundo a verdade, é necessária a prática de uma vida virtuosa⁶⁰².

Não é concebível, para Agostinho, pensar a lei natural dissociada da Revelação. Segundo ele, a lei natural provém da Revelação, na medida em que está inscrita no mundo, e

⁵⁹⁹ Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes* XII (1977), 47.

⁶⁰⁰ Em Agostinho não é possível distinguir o conhecimento de Deus dos atos humanos. Daí que o homem não consiga conhecer a Verdade se viver iniquamente: cf. *Agon.* 13, 14 (PL 40, 289).

⁶⁰¹ Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, 54.

⁶⁰² Cf. MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, 179-180.

mais maravilhosamente no homem, a Verdade divina, que é a lei das leis⁶⁰³. Só a Revelação permite uma relação verdadeira com Deus, onde a Graça capacita o homem para agir⁶⁰⁴; por outras palavras, para Agostinho a lei moral funde-se com a decisão divina⁶⁰⁵.

Agostinho descobre nas virtudes um meio para uma sociedade crescer e ser fiel a Deus. Prova-o a forma como Agostinho comenta a ação dos pagãos, nos quais reconhece a presença divina em qualquer ação virtuosa. Consequentemente, observa ele, vindo a faltar a prática das virtudes numa sociedade, esta entra em declínio. Assim aconteceu com o Império Romano, que, segundo Agostinho, prosperou até ao momento em que valorizou a vida, assente na prática das virtudes da simplicidade, da pobreza e do trabalho. A partir do momento em que abandonou a prática das mesmas, a sociedade romana desagregou-se e teve como consequência o declínio em 410⁶⁰⁶.

Para Agostinho,

“a virtude é a reta e perfeita razão, a partir da qual o amor a Deus se projeta numa inteira identificação com o amor ao próximo: amar a Deus no próximo, amar o próximo por Deus, à luz inspiradora da fé, que permite visualizar a interioridade de Deus da mesma maneira que se visualiza a exterioridade do próximo”⁶⁰⁷.

Os valores morais são universais e não são reservados a uma classe ou grupo social. Este aspeto coincide com a universalidade da salvação, em que o Evangelho não é só para os

⁶⁰³ A lei suprema da razão do homem é Deus, porque Ele é a natureza imutável, acima da alma racional e donde provém a primeira sabedoria. N'Ele está a Verdade soberana, pela qual se regem todas as coisas que têm unidade. Esta Verdade é Cristo que está ao mesmo nível do Pai, de quem recebeu todo seu ser e perante quem seremos todos julgados. As leis temporais promulgadas pelos homens não estão dissociadas da Verdade, mas um juiz bom e sábio deve consultar a Lei eterna para definir o que se deve mandar ou proibir. Por fim, a Verdade pode julgar as leis terrenas, mas o homem não pode julgar as leis divinas; apenas deve procurar conhecê-las para viver segundo as mesmas: cf. *Vera rel.* 31, 57-58 (CC 32, 224-226).

⁶⁰⁴ Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, 67.

⁶⁰⁵ Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, 68.

⁶⁰⁶ Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, 62-64.

⁶⁰⁷ SÁNCHEZ DE LA TORRE, Ángel, “Las virtudes cívicas en el pensamiento de San Agustín de Hipona”, *Revista Agustiniiana* 105 (1993), 867.

Judeus, mas para ser anunciado a todos os povos para salvação de todos. Estes devem apenas acolhê-lo de coração aberto. Assim, a única condição para acolher as normas morais é a abertura humilde do coração⁶⁰⁸.

No seguimento desta linha de universalidade, Agostinho acentua a moral social, porque, para ele, não existe uma moral estritamente pessoal e limitada ao indivíduo. As ações humanas, mesmo as de cariz pessoal, têm implicações sociais⁶⁰⁹.

A ordem natural, que é também ordem social, dos homens, é uma ordem formada por três graus: a família, a cidade ou Estado e a sociedade do género humano. Na ordem social natural supõe-se a existência do poder ou da autoridade e da lei temporal. Agostinho vê incluídas na ordem natural a autoridade e a obediência. Na cidade de Deus escatológica esse domínio não será tirânico, mas envolvido pela caridade. O objetivo da lei natural, envolvida no plano de Deus, é o de conservar a paz e o género humano⁶¹⁰.

Na primeira parte deste terceiro capítulo, procurar-se-á identificar os textos bíblicos mais relevantes, onde Agostinho se inspira na sua pregação de cariz moral. Agostinho, num único Sermão, percorre um leque muito abrangente de textos escriturísticos, porque, ao partir da análise de um texto, fundamenta o seu pensamento também com outros textos complementares. Nesse sentido, optámos por seleccionar apenas os textos que nos parecem mais relevantes para a temática em questão.

Na segunda parte, apresentaremos os princípios teológicos que identificámos na análise dos Sermões. Num primeiro momento, indicaremos os fundamentos cristológicos, soteriológicos/escatológicos, eclesiológicos e antropológicos. Posteriormente, aprofundaremos a temática do mandamento do amor, porque reconhecemo-lo como base da espiritualidade de Agostinho e fundamental para viver uma vida moral ordenada, pois esse mandamento une os cristãos a partir da prática da verdadeira justiça.

⁶⁰⁸ Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, 73.

⁶⁰⁹ Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, 74.

⁶¹⁰ Cf. BRAVO, Restituto Sierra, *El mensaje social de los padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, 1989, 434-435.

Por fim, concluiremos com uma breve descrição de alguns elementos históricos e biográficos de Agostinho que mostram a vivência de tudo o que ele pregou. É um ponto necessário, porque mostra que Agostinho prega o que vive, torando-se, assim, exemplo para todo o povo cristão.

3.1. Os pobres: fundamentação bíblica

Numa leitura atenta da Sagrada Escritura, encontramos os fundamentos da moral cristã proposta por Agostinho⁶¹¹. Aliás como em todas as temáticas objeto da sua pregação, ele cita abundantemente a Sagrada Escritura também quando fala de aspetos morais. Limitar-nos-emos, porém, a alguns dos textos do Génesis, de Tobias, dos Salmos e dos Evangelhos de Mateus e Lucas, que Agostinho utiliza.

3.1.1. Antigo Testamento

Começaremos por abordar três textos do Antigo Testamento, que surgem na pregação de Agostinho sobre a esmola, o uso dos bens e a relação entre pobres e ricos e Deus. Apesar dos Sermões que estudámos não serem comentários ao Antigo Testamento, Agostinho recorre a textos desse Testamento para fundamentar algumas temáticas e fazer paralelismos com os textos evangélicos.

⁶¹¹ Agostinho convida o homem a olhar para alguns textos bíblicos como guias da vida moral cristã. A partir desses textos, os cristãos ficam a conhecer a lei divina e o que ela permite ou proíbe. Esses textos também ajudam Agostinho a articular a sua compreensão de responsabilidade ética, de modo especial o que Deus inscreve nos corações humanos: cf. FITZGERALD, Allan, “ethics”. In ATA, 324.

Neste sentido, selecionámos o relato da criação do Livro do Génesis, o capítulo IV do livro de Tobias e alguns Salmos. Agostinho recorre a esses textos, por ver neles o fundamento das temáticas centrais, expostas nas suas pregações: a origem comum de toda a humanidade, a corresponsabilidade no cuidado do outro, o cuidado do mundo, o convite à esmola, a confiança e dependência de Deus.

3.1.1.1. Gn 1-2: A bondade original

No relato da criação, em Gn 1 e 2, Deus revela-Se como sendo o Criador de tudo o que existe, inclusive do homem. Este texto permite a Agostinho fundamentar vários aspetos da sua doutrina social.

Em primeiro lugar, a afirmação de Deus como único Criador, permite afirmar a origem comum de todos os homens. É um dado que serve de mote para Agostinho fundamentar a igualdade ontológica de todos os homens, algo que lhe servirá de base também para outros argumentos. Exemplos disso, são as suas exortações à esmola, tendo como ponto de partida a responsabilidade recíproca recebida na criação, onde cada qual é responsável pelo seu próximo em virtude da sua própria humanidade, dom recebido na criação. Podemos afirmar que os Sermões são a exortação ao projeto central da humanidade: a sua própria humanização. Neles, Agostinho exorta à corresponsabilidade em nome da comum humanidade.

Em segundo lugar, se Deus é o criador de tudo o que existe, que por isso é bom, Ele é superior a toda a sua criação por ser o Bem dos bens⁶¹². Por conseguinte, o homem deve dar a primazia a Deus, porque Ele é anterior a toda a criação.

⁶¹² Deus é o criador de todas as coisas, desde a mais insignificante ao homem. Para justificá-lo, Agostinho afirma que “todo o formado, enquanto está formado, e todo o que não está formado, enquanto é formável, tem o seu fundamento em Deus”: *Vera rel.* 18, 35: “omne formatum, in quantum formatum est, et omne, quod nondum

Em terceiro lugar, o texto de Gn 1 repete várias vezes que Deus confirma a bondade da sua obra (cf. Gn 1, 4; 10; 12; 18; 21; 25; 31). É um texto que ajuda Agostinho na luta contra o maniqueísmo, na medida em que o apoia na afirmação da bondade da criação. Na sequência disso, também o “diabolismo” que os maniqueus projetavam tanto no homem como nos bens, vem aqui refutado. O mal existente não provém da criação de Deus, mas do mau uso da liberdade na relação com os bens e consigo mesmo⁶¹³. É o que Agostinho afirma também exortando os seus ouvintes a serem bons como os bens, ou seja, a serem bons em relação à bondade original impressa em todas as coisas. O homem desrespeita essa bondade original, quando, possuído pela soberba e avareza, faz um mau uso dos bens e do bem que tem à sua disposição.

As conclusões que Agostinho tira deste texto, que tem como intuito a fundamentação da responsabilidade social dos cristãos, mostram as suas geniais intuições sobre a bondade da criação e a igualdade existencial de todos ser humano. As suas intuições permitem-lhe realizar, de modo brilhante, um caminho pedagógico com os seus ouvintes que conduzi-los-á da exortação à prática, em especial à prática da esmola como atitude necessária em vista da igualdade criacional.

3.1.1.2. Tb 4: O bem de dar os bens

O capítulo IV do Livro de Tobias, fala do valor da esmola, como uma ação que ilumina a vida humana, ação eficaz no combate contra as trevas. Vê-se, assim, o efeito que a esmola produz em quem a dá. A luz que ilumina e cura os dois cegos de Jericó é Cristo (cf.

formatum est, in quantum formari potest, ex deo habet” (CC 32, 209). E nenhuma coisa poderá ter uma natureza íntegra, se esta não estiver íntegra segundo a sua origem: cf. *Vera rel.* 18, 35-36 (CC 32, 208-209); *Nat. b.* 1 (PL 42, 551-552).

⁶¹³ Cf. *Nat. b.* 34 (PL 562).

Mt 20, 29-34) e, fazendo o paralelo com Tb 4, Agostinho conclui que a esmola impede que se caia nas trevas, porque estaremos a caminhar no caminho da luz.

A esmola é uma das exortações de Tobias para os seus filhos, convencido como está de que o homem não se pode afastar dos pobres, mas, ao contrário, deve ajudá-los consoante as suas posses. Isso fará com que Deus não Se afaste do homem quando, este passar necessidade, e que as esmolas são a forma de guardar um tesouro no Céu (cf. Tb 4, 7-11).

Com a prática da caridade, o homem caminha, iluminado por Cristo, descobrindo no outro o seu próximo. A esmola tem efeitos tanto para quem dá como para quem recebe. Quem dá será recompensado por Deus com a salvação, e quem recebe poderá viver neste mundo com maior dignidade, além da salvação para a qual também está orientado, se louvar a Deus pelo bem recebido.

3.1.1.3. Salmos

Os Salmos traduzem toda a experiência vivente da humanidade. São a expressão religiosa e orante da vida quotidiana do homem, que, perante a diversidade das suas vivências se revê diante de Deus. Neste livro central da Sagrada Escritura, Agostinho também relê a sua vida e ministério, encontrando expressões e vivências que o ajudam a fundamentar alguns dos temas que expõe aos seus ouvintes. Salientamos apenas alguns Salmos mais significativos que usa na sua pregação.

O Salmo 39 trata, entre outros temas, da brevidade da vida humana através da imagem do homem e das riquezas materiais como um “sopro” (cf. Sl 39, 6-7). Esta temática serve de alerta para o homem, que deve reconhecer a sua finitude e colocar-se perante um Deus infinito, que lhe pode dar algo mais que a simples finitude⁶¹⁴.

⁶¹⁴ Cf. s. 53, 4 (CNE 30/1, 88).

Os Salmos mostram, por outro lado, a grande confiança que o homem deve depositar em Deus. Aos que vivem iludidos e que dispensam no seu caminho a luz divina⁶¹⁵, Agostinho cita o Salmo 18, para confirmar que Deus, por meio de Cristo, não nos abandona, sendo Ele quem nos ilumina e indica o verdadeiro caminho⁶¹⁶. O salmista transmite, a partir desse Salmo, que Deus dá-nos tudo aquilo de que necessitamos, tanto o alimento como a nossa libertação. Perante esse Deus, Agostinho exorta a assumir uma atitude mendicante⁶¹⁷.

O Salmo 110 fala da graça de dar aos pobres como um meio para praticar a justiça e receber a vida eterna. Esta passagem serve de base para convidar à prática da esmola, porque a esmola é uma forma de praticar a justiça. Também este Salmo, tal como o 18, diz-nos que Deus nos dá tudo o que precisamos. Daí que o crente deva imitar a bondade do Criador.

À semelhança do capítulo IV de Tobias, no Salmo 41, o Salmista diz que é feliz quem cuida do pobre, porque o Senhor irá salvá-lo no dia da desgraça e nunca o abandonará (cf. Sl 41, 2-3). Agostinho, servindo-se deste Salmo, acrescenta que Deus está sempre connosco e recompensará com a felicidade eterna aquele que cuida do seu próximo.

Estas referências dos Salmos mostram a necessária conciliação entre as vidas orante e caritativa que, unidas, elevam o homem a Deus. É para esta unidade que Agostinho exorta os seus fiéis a empreender, nas suas vidas, um processo de conversão da soberba e da avareza a Deus.

3.1.2. Fundamento evangélico

Todos os Sermões analisados têm como ponto de partida um texto do Evangelho proclamado na assembleia litúrgica. Já isso explica a presença de numerosos textos

⁶¹⁵ A cegueira resulta do estar distantes de Deus no afeto e no desejo. O amor, ao contrário, volta-nos para Deus: cf. *Mor.* 1, 12, 21 (PL 32, 1320).

⁶¹⁶ Cf. *s.* 67, 5, 8 (CNE 30/1, 356-358).

⁶¹⁷ Cf. *s.* 61, 4 (CNE 30/1, 232-234).

evangélicos como fundamentos da ética e moral sociais agostinianas neste trabalho. Esses textos foram na sua maioria comentados, recorrendo a paralelismos com o Antigo Testamento, nomeadamente aos textos aqui já abordados, e com outros textos do Novo Testamento, com destaque para as Cartas paulinas⁶¹⁸.

3.1.2.1. O Evangelho de S. Mateus

O Evangelho de Mateus é muito catequético e desenvolve, de forma mais exaustiva que os outros Evangelhos sinóticos, algumas temáticas. É de tal modo um Evangelho catequético, que a Igreja assumiu os seus textos do Pai-Nosso e das Bem-aventuranças como as versões a serem utilizadas na liturgia e nas catequeses.

O facto de ser um Evangelho com uma forte componente moral e bem sistematizado, faz com que Agostinho a ele recorra amiúde para desenvolver abundantemente temáticas das suas pregações. Dele seleccionámos os textos das Bem-aventuranças, do Pai-Nosso, do tesouro no Céu, do jovem rico e do juízo final.

a) Mt 5, 1-12: As bem-aventuranças

As bem-aventuranças são um dos grandes ensinamentos de Jesus na primeira parte do evangelho de Mateus. Ao longo da sua pregação, Agostinho faz várias referências a este texto, dando-lhe especial relevo nos Sermões 53 e 53A.

Ao longo desses Sermões, Agostinho realça o tema da felicidade do homem, como sendo o seu maior desejo. Do mesmo modo que aponta a felicidade, também adverte para a fragilidade desse desejo e para a sua destruição por causa soberba e da avareza. Contra este

⁶¹⁸ Nos Sermões, é muito relevante a presença de cartas paulinas, nomeadamente as Cartas aos Romanos, aos Gálatas e a Timóteo.

risco, as Bem-aventuranças ensinam que a humildade e a pobreza de espírito são o caminho para alcançar a verdadeira felicidade.

O Sermão 53A desenvolve a temática da adoração a Deus com as palavras e a vida. Para isso, cada um terá de viver uma vida “pobre em espírito”, ou seja, desprendida dos bens materiais e aberta a tudo o que Deus nos pode dar. Possuindo nós muitos ou poucos bens, é-nos exigido, segundo o espírito das bem-aventuranças, esse estilo de vida. A preocupação de cada um não deve ser a de possuir cada vez mais bens, mas apenas possuir Deus, por ser o Bem maior que jamais poderemos perder.

Neste Sermão, vem também a dimensão eclesiológica, mostrada na imagem de “Cristo cabeça” e “Cristo Corpo”, em que o “Corpo” de Cristo é a Igreja de todos os fiéis, sem distinção de estados ou condições sociais. Nesse sentido, graças à comum inserção no Corpo de Cristo e à comum origem em Deus, é justo que, entre irmãos, os ricos auxiliem os que possuem menos bens. Para acentuar essa entreajuda, necessária para caminhar para Deus, Agostinho usa a imagem dos “bagageiros”, aplicada aos pobres. Estes vão ajudar os ricos, porque podem ajudá-los a levar os bens para o Céu. A imagem, por outro lado, acentua a necessidade de os ricos partilharem os seus bens com os pobres, porque não poderão carregá-los sozinhos. E, assim, os ricos, através da partilha, irão transformar a sua riqueza material em riqueza espiritual, que é a riqueza das boas obras. Só através dessas atitudes é que o homem pode tornar-se verdadeiramente pobre em espírito e, assim, preparar-se devidamente para habitar no Reino dos Céus.

A bem-aventurança, “Felizes os misericordiosos porque alcançarão misericórdia” (Mt 5, 7), antecedida de “Felizes os que têm fome e sede de justiça porque serão saciados” (Mt 5, 6), fundamenta a doutrina de que todos somos mendigos de Deus, sendo a prática da misericórdia para com o próximo a condição para recebermos misericórdia de Deus.

Embora as grandes referências a esse texto evangélico se encontrem nos dois Sermões acima referidos, encontramos ainda outras referências nos Sermões 77, 86 e 91. Nestes,

Agostinho volta a acentuar tanto a atitude fundamental do desejo de fome e sede de justiça, em detrimento do desejo de bens materiais, como a justa recompensa em bens espirituais pelo bem realizado na vida terrena.

b) Mt 6, 9-18: O Pai-Nosso

A reflexão sobre a oração principal da vida cristã, o Pai-nosso, encontra um lugar de destaque nos Sermões de Agostinho. São relevantes para o tema em questão, por exemplo, os Sermões 56, 57, 58 e 59, dedicados ao comentário do *Pater Noster*. Num primeiro momento, pode parecer que esta oração nada tenha a ver com a nossa temática, mas, ao ler estes Sermões, descobrimos que dão-nos orientações fundamentais para a vida cristã, em especial quanto ao justo modo de relação com o outro e com os bens.

Agostinho, nas suas pregações, afirma que o Pai-Nosso é um resumo das Escrituras⁶¹⁹ e uma oração que abarca todas as nossas orações, pois estas dizem o que já está dito no Pai-Nosso. Esta oração fazia parte do itinerário catequético dos catecúmenos na Igreja Antiga, de que fazia parte, em muitos casos, o ritual da entrega do Pai-Nosso, seguidamente explicado pelo bispo e memorizado pelos catecúmenos na semana antecedente ao Sábado Pascal, celebração na qual estes últimos eram batizados. Após receberem o batismo, tornando-se filhos da Igreja, os neófitos rezavam pela primeira vez o Pai-Nosso, ou seja, dirigiam-se a Deus como Pai pela primeira vez⁶²⁰. O dirigir-se a Deus como Pai é uma especificidade cristã, porque Cristo ensinou-nos a olhar para Deus como um Pai⁶²¹.

Na recitação do Pai-Nosso há a acentuação do plural, ou seja, do “nós” que, como Igreja, dirigimos a Deus. Nesse sentido, Agostinho, seguindo a linha de São Cipriano, que vê indissociável a unidade de Deus Pai e da Igreja Mãe, define que a consequência de termos

⁶¹⁹ Cf. s. 212, 2 (CNE 32/1, 198-200).

⁶²⁰ Cf. s. 56, 4, 5 (CNE 30/1, 144).

⁶²¹ Cf. LAMELAS, Isidro Pereira, “O Pai-Nosso comentado nos Padres da Igreja”, *Communio* 32/1 (2015) 27-35.

Deus como Pai e a Igreja como Mãe é tornarmo-nos irmãos⁶²². Daí que nos dirijamos a Deus como sendo o “nosso” pai e Lhe peçamos o pão “nosso”, que é para ser repartido por todos. O rezar juntos esta oração une a Igreja como um todo, onde as condições sociais são irrelevantes, quando nos dirigimos a Deus. Tanto os senhores como os servos são irmãos perante Deus e têm-n’O como Pai⁶²³.

Agostinho poderia limitar-se a orientar o seu discurso falando da importância da oração como elemento central na vida cristã, mas, sem descurar essa importância na vida do cristão na sua relação com Deus Pai e com os outros, tira as consequências práticas para o dia-a-dia de cada um, pois, o Pai Nosso assenta sobre os pilares da relação com Deus e da relação com o irmão, daí resultando implicações éticas.

Em primeiro lugar, no Pai-Nosso pedimos positivamente os bens; pedimos a Deus o pão, que Agostinho identifica com os bens necessários a uma vida humana digna. Se dizemos que Deus nos dá esses bens e se nada de mau pode vir de Deus, então estamos a pedir algo de bom, pois não se trata de um pedido avarento ou soberbo, mas do simples e justo necessário à vida quotidiana.

Em segundo lugar, nesta oração ensinada por Jesus aos seus discípulos, dirigimo-nos a Deus e pomos n’Ele a nossa confiança. Fazemos com que a nossa vida dependa da nossa relação com Ele. Fazemos objeto de oração a vida que temos com Ele e com os outros. Este confiar em Deus em primeiro lugar e antes de qualquer outra coisa por mais valiosa que seja, é pedagogicamente importante para o justo uso dos bens.

Por fim, pedimos vários bens no Pai-Nosso, tanto materiais como espirituais. Isso faz com que assumamos como atitude elementar a mendicidade perante um Deus rico de bens. Todos os homens, ricos ou pobres, reis ou escravos, são mendigos de Deus, e devem fazer depender d’Ele a própria vida.

⁶²² Cf. s. 57, 2, 2 (CNE 30/1, 164-166).

⁶²³ Cf. s. 59, 1, 2 (CNE 30/1, 200).

c) Mt 6, 19-21: O tesouro no Céu

Numa sociedade cartaginense, fortemente marcada pela atividade comercial e pelas tradições romanas, com grandes comerciantes e a ambição de procurar riqueza, Agostinho desenvolve o seu discurso, alertando o auditório para o perigo da busca desmedida do lucro.

Nos Sermões, não encontramos uma linguagem de condenação agressiva dos que acumulavam bens licitamente através do comércio. Aliás, parece-nos que Agostinho reconhece a importância da circulação de bens, para que cada um os possa adquirir. O que ele condena são os roubos, as fraudes e todos os atos que prejudiquem o próximo no acumular bens que deveriam pertencer a um vasto grupo de pessoas.

A grande atividade comercial cartaginense não é algo de prejudicial para a vida cristã, mas são nocivos os atos imorais que prejudicam o próximo. Daí que Agostinho exorte a que cada um reflita sobre o que é mais importante na vida: se os bens terrenos ou os bens eternos. Julgo que devemos ver estes Sermões que retratam a temática do tesouro como chamadas de atenção para a necessidade de nos empenhar cada vez mais na procura de bens espirituais, e não como condenações da atividade comercial ou outras. Tais atividades, sendo corretamente exercidas, dando a cada um o que lhe é devido, são benéficas numa sociedade global, porque permitem adquirir uma variedade de bens por um maior número de pessoas. O problema está na exploração dos mais fracos, tirando-lhes a possibilidade de adquirirem um número de bens necessários para uma vida humanamente digna.

Agostinho dedica ao texto de Mt 6, 19 o Sermão 60, fazendo um paralelo com o Salmo 39. Nesse Sermão é abordada a temática do tesouro terreno em relação com o tesouro do Céu. Entre esses dois tesouros, deve dar-se preferência ao tesouro do Céu, porque este não se corrompe. Por outro lado, o tesouro terreno é corruptível, e pode ser alvo de furto, levando o seu possuidor à ruína.

Do mesmo modo, o Salmo 39, ao tocar o tema da brevidade da vida, aponta também para o perigo da acumulação desmesurada de bens. Agostinho, ao comparar este Salmo com o texto de Mateus, acentua que a brevidade da vida humana é mais um motivo para o despreendimento material.

Assim, há dois motivos para o despreendimento material: o serem os bens materiais corruptíveis e facilmente roubáveis e a brevidade da vida humana, que faz com que o homem não possa usufruir eternamente os bens materiais. Aliás, o homem não tem a certeza de vir a usufruir esses bens, e mesmo se os filhos irão possuí-los. Assim sendo, o homem deverá ocupar-se prioritariamente do tesouro celeste, que poderá vir a usufruir eternamente.

Agostinho convida a refletir no texto em questão e a questionar-se sobre a forma como nos relacionamos com os bens: se vivemos uma vida despreendida dos bens, dando primazia ao cuidado da nossa alma através de bens espirituais, ou se vivemos uma vida soberba e avarenta, que tudo faz para possuir mais bens, mesmo que isso implique o roubo e o engano do outro. O convite de Jesus é que cada um de nós procure “primeiro o Reino dos Céus” (Mt 6, 33), uma vez que este é o maior bem que se deve procurar, porque nos dá uma vida em plenitude.

d) Mt 19, 16-26: O jovem rico

O seguimento de Cristo é um caminho essencial, mas, ao mesmo tempo, muito exigente. O jovem rico cumpria os mandamentos, o que permite pensar que tivesse a vida eterna garantida. Os muitos bens, porém, impediam-no de se relacionar com Deus de uma forma perfeita, porque não era capaz do despreendimento e confiar em Deus.

Agostinho admite, perante os seus ouvintes cartaginenses, que é possível amar licitamente o mundo, apesar de toda a correria, agitação e fadiga⁶²⁴. Mas, mesmo amando o

⁶²⁴ Cf. s. 84, 1 (CNE 30/1, 644).

mundo e tudo o que nele existe, pela bondade que lhes é intrínseca, o homem é convidado a orientar o amor para vida eterna. Os bens que o jovem rico possuía eram bons e, se ele observava os mandamentos, certamente foram adquiridos de forma lícita. Mas ele deixou-se prender aos bens de tal forma que não conseguia libertar-se deles para seguir a Cristo. O exemplo serve para alertar para o perigo de nos prendermos aos bens, e não sermos capazes de orientar o nosso olhar para Cristo.

Agostinho dedica ainda os Sermões 84, 85 e 86 ao episódio evangélico do jovem rico, além de outras referências que lhe faz, por exemplo nos Sermões 90 e 90 A.

Nesses Sermões, ele desenvolve o tema do seguimento de Cristo, que implica as atitudes do desprendimento e da partilha. Sem estas duas atitudes intimamente ligadas, não é possível falar de um seguimento de Cristo de forma plena, porque não se está centrado no que realmente é essencial.

O desenvolvimento dos temas em questão parte do facto de esse jovem viver preso aos seus bens, sem a capacidade de se libertar para seguir a Cristo. Para que esse seguimento seja pleno, o homem terá de se desprender do que é secundário, de modo a centrar-se em Cristo. A lição do episódio em questão é que deve fazer-se o contrário do que o jovem rico fez.

Nesses Sermões 84 e 85, Agostinho desenvolve o tema da observância dos mandamentos para entrar na vida eterna. No primeiro, diz claramente que a vida verdadeira e feliz é a eterna; no segundo, insiste que, para alcançar essa vida, não se pode colocar as esperanças nas riquezas, como fez o jovem rico. Ao invés, cada qual deverá viver uma vida sem soberba e sem avareza, procurando a piedade e o desprendimento. Nessa partilha, Agostinho diz que os ricos devem partilhar mais do que a décima parte, para se distinguirem dos fariseus. Aparecem, neste Sermão, também os temas da igualdade ontológica entre ricos e pobres e da caminhada comum de ambos, temas já apresentados em itens anteriores.

No Sermão 86, Agostinho desenvolve o tema da esmola, servindo-se da frase “Vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres” (Mt 19, 21). Neste Sermão, ele lembra que é no Céu

que se deve colocar o nosso tesouro, porque Deus é quem o guarda. Mais, tudo quanto damos aos outros, ser-nos-á restituído de outra forma por Deus, através de bens eternos. Dada a dificuldade de viver uma vida livre da avareza, Cristo ajuda-nos a libertarmo-nos desse vício.

e) Mt 25, 31-46: O juízo final

O texto de Mateus, de 25,31-46, foi comentado por Agostinho em várias ocasiões⁶²⁵. É um texto que conscientiza os cristãos para as implicações da sua fé. Esta não é uma fé centrada apenas na relação vertical com Deus, mas implica o cuidado das relações horizontais, com quem está ao nosso lado. Cristo veio ao nosso encontro e está presente nos outros, que precisam da nossa ajuda⁶²⁶.

Este texto também serve para mostrar a dependência do homem em relação a Deus e dos homens entre si. Tal relação de dependência é explicada por Agostinho precisamente na relação que existe entre o pobre e o rico. Como o pobre depende materialmente dos que mais bens têm para partilhar, assim também o homem depende de Deus, como se fosse um mendigo a seus pés. O reconhecimento da dependência humana – para com Deus e entre os irmãos – é a primeira condição para perceber e aceitar que só na solidariedade é possível uma vida verdadeiramente plena⁶²⁷.

O texto em questão identifica Cristo com os que passam necessidades (cf. Mt 25, 40): os famintos, os que têm sede, os nus, os forasteiros, os doentes e os presos. No fim, consoante o que cada um de nós fez perante as necessidades dos outros, Cristo recompensar-nos-á. A prática da justiça é vista aqui como o bem que faremos aos outros, porque são justos os que socorrem aqueles que passam dificuldades.

⁶²⁵ Texto comentado nos Sermões 113 e 113B, mas com referências importantes nos 53 A e 86.

⁶²⁶ EGUIARTE B, Enrique A., “San Agustín y la solidaridad”, *Mayéutica* 38 (2012) 29.

⁶²⁷ EGUIARTE B, Enrique A., “San Agustín y la solidaridad”, 29-30.

Por isso, Agostinho convida à prática da caridade, porque Cristo está no meio da nossa sociedade nos que sofrem. Mais, nós como Igreja, como Corpo de Cristo⁶²⁸, temos a responsabilidade social pelo cuidado do outro. Não se pode separar a fé da caridade, uma vez que Cristo Se identificou com os pobres e quer que saciemos as necessidades uns dos outros.

Fixando-se na frase que remata a passagem evangélica em análise, em que Cristo separa os justos dos que não praticaram a caridade e dá àqueles a vida eterna, Agostinho recorda que cada um de nós deve preparar-se para a vida eterna. E, precisamente, o modo que ele sugere para alcançar a vida eterna passa pela esmola.

Agostinho responsabiliza a todos na prática da caridade, quer sejam pobres ou ricos. Todos têm algo que possam dar. Cada um deve dar do que tem, ou bens materiais ou bens espirituais. O conselho, a orientação espiritual, a formação doutrinária, a sabedoria também são bens que podem ser dados aos que deles precisam. Todos, em virtude da sua criação e existência neste mundo, são igualmente responsáveis uns pelos outros e, por isso, cada qual tem, não só a liberdade, mas também o dever, de dar ao outro o bem que nele habita.

Podemos, assim, concluir que este texto é fundamental para a moral social, porque nele temos o fundamento cristológico para a esmola; em segundo lugar temos o argumento escatológico: o de devermos preparar-nos para a vida eterna com boas obras; e, por último, ligado à temática paulina do Corpo de Cristo, o texto dá-nos o argumento eclesiológico: o de sermos Corpo de Cristo e que, ao cuidarmos uns dos outros, estaremos a cuidar do próprio Cristo.

3.1.2.2. O Evangelho de S. Lucas

⁶²⁸ Agostinho usa a temática do Corpo de Cristo em Paulo para fundamentar a presença de Cristo em cada um de nós.

Tal como no Evangelho de Mateus, também o Evangelho de Lucas oferece a Agostinho algumas narrativas, de que é possível extrair conclusões de ordem moral. Lucas, na sua narrativa, revela um Jesus próximo dos pecadores, dos frágeis e de todos os que de boa vontade se dão e dão tudo o que possuem. Numa palavra, Lucas, através dos gestos e das palavras de Jesus, mostra que todos os ensinamentos de vida cristã, e por conseguinte, também os de ordem social, são o prolongamento e cumprimento de tudo quando Jesus fez e disse.

Lucas desenvolve a sua narrativa através das interrogações que lança aos leitores, pois estes devem estar atentos ao que Jesus diz, porque é Ele mesmo, nas suas palavras e gestos, a dizer quem é. O nosso olhar deve centrar-se em Jesus, que, de forma muito particular, revela a nossa própria identidade e faz-nos cada vez mais conformes à sua imagem e semelhança⁶²⁹. Esta adesão a Cristo comporta decisões que mudam a nossa maneira de ver e de nos relacionarmos com o mundo, com o próximo e com Deus.

Para uma melhor compreensão da relevância do Evangelho de Lucas no pensamento social de Agostinho, centramos o nosso olhar em quatro narrativas: a parábola do rico insensato, o despojamento radical de Zaqueu, o valor das moedas da viúva e o contraste do agir humano na parábola do rico e do pobre Lázaro.

É nossa convicção que os comentários destes quatro textos mostram bem a habilidade de Agostinho no uso de exemplos bíblicos para convencer o seu auditório sobre as consequências dos seus atos e da necessidade da conversão. Tanto as atitudes do rico insensato, como a de Zaqueu, da pobre viúva e do rico que ignorou Lázaro, tiveram consequências consoante o tipo de caridade utilizada. Os ricos das duas parábolas perderam-se, porque não olharam para as necessidades dos pobres e viveram fechados em si. A viúva e Zaqueu são exemplos de vida respetivamente para os pobres e para os ricos que se abrem aos outros. Zaqueu é um modelo para os ricos, que estes devem seguir, uma vez que é sempre

⁶²⁹ A plenitude e a perfeição da caridade são o único modo que nos torna unidos e semelhantes a Deus: cf. *Mor.* 1, 13, 22-23 (PL 32, 1320-1321).

possível que o homem se converta após fazer a experiência de Cristo. Por sua vez, a viúva é exemplo para os pobres, porque ela, apesar de ter pouco, deu esse o pouco a Deus com uma grande prova de amor e de entrega.

a) Lc 12, 13-21: O rico insensato

Os Sermões 107 e 107A sobre a parábola do rico insensato são muito elucidativos e centrais para o nosso tema. Neles, encontramos muitos dos temas que tratámos no segundo capítulo deste trabalho, como é o caso da denúncia da avareza e da exortação insistente à partilha.

Antes da parábola do rico insensato, Jesus faz um convite a abandonar toda a ganância, e ilumina esse seu ensinamento com a parábola em questão. Nela, encontramos um rico que possuía muitos terrenos e celeiros para guardar a produção. Num ano extraordinário, os campos produziram-lhe uma quantidade superior de bens, não cabendo por isso nos celeiros. Então mandou destruí-los e construir outros maiores. À primeira vista, estaríamos perante um sábio⁶³⁰, que decide arranjar maiores celeiros para armazenar todos e bens e, assim, poder usufruir deles durante muito tempo. Deus, porém, condená-lo-á, por ser rico de bens, mas não sê-lo aos olhos de Deus.

Agostinho partirá desse texto para condenar severamente a avareza e a cobiça, que são a raiz de todo o mal humano. O rico pecou não por se ter prevenido quanto ao futuro, mas por fazer depender esse futuro de si e dos seus bens. A verdadeira sabedoria está em saber partilhar os bens com uma verdadeira caridade, porque assim prepararemos um bom futuro para nós. Isto porque, estaremos, de certa forma, a “comprar” a vida eterna, na medida em que estaremos a centrar-nos em Deus e não nos bens.

⁶³⁰ Para Agostinho, o maior sábio é Cristo. Perante todas as tribulações da vida, só existe um sábio que pode socorrer o homem: Cristo: cf. s. 60, 1 (CNE 30/1, 210).

O homem foi criado por Deus, que é bom e que colocou em nós o desejo do que é bom. Devemos desejar o que é bom, mas, para isso, teremos de ser bons na relação com os bens, com os outros e com Deus. A bondade humana é vivida quando os homens sabem partilhar entre si. Vem neste contexto a temática do rico e do pobre, que se encontram nesta vida, desempenhando os pobres a função de bagageiros.

Comentando Lc 12, 13-21, Agostinho retoma a evidência da brevidade da vida e do tesouro no Céu, que deve ser procurado. O rico insensato foi avarento, ao procurar acumular cada vez mais bens, fixando-se nos prazeres humanos que esses bens poderiam dar-lhe. Não foi um bom administrador dos bens que Deus lhe deu, pois não soube partilhar o que tinha com os pobres; não foi sábio ao ponto de aproveitar o supérfluo para fazer o bem. A partilha é a forma, pela qual nos tornamos ricos diante de Deus. O rico insensato era rico de bens, mas perante Deus era pobre, porque não usava os seus bens para dar-lhes uma finalidade segundo a natureza dos mesmos.

b) Lc 16, 19-31: O rico e o pobre Lázaro

A parábola do rico e do pobre Lázaro foi comentada por Agostinho nos Sermões 113 A e 113 B. Nessa parábola, temos um rico que vivia centrado em si e nos seus bens, numa vida cheia de prazeres. À sua porta, um pobre, de nome Lázaro, desejava que o rico lhe desse ao menos as sobras da sua mesa, mas o rico não fazia caso desse pobre e da sua pobreza.

Agostinho usou este texto para mostrar que a soberba é um vício que leva o homem à perdição. O rico perdeu-se porque era soberbo e usava egoisticamente os bens. Diretamente, o rico não fez nenhum mal a Lázaro, mas não fez o bem que poderia ter feito. Não soube administrar os bens de forma justa, partilhando-os com os mais pobres.

O pecado de tantas almas está no ignorar as dificuldades dos outros. Fomos criados por um Deus Bom, que, ao longo da história da salvação, veio ao encontro do homem, de

várias formas, para tirá-lo da miséria. Como criaturas criadas a imagem e semelhança de Deus, temos o dever de olhar para os mais frágeis e ajudá-los a superar as suas dificuldades.

Além disso, Agostinho sabiamente serve-se deste texto, bem como do do rico insensato, para denunciar um dos grandes males do mundo: a ignorância. Não se trata aqui da ignorância a nível da inteligência e do conhecimento, mas do ignorar o outro. Muitos são os que vivem na miséria humana e são diariamente ignorados pelos que têm possibilidade de tirá-los dessa condição de miséria ou, pelo menos, diminuí-la.

c) Lc 19, 1-10: Zaqueu

O texto de Zaqueu é comentado nalguns Sermões, nomeadamente nos 107, 107 A e 113. Neles, é interessante notar o paralelo com a passagem da pobre viúva (cf. Lc 21, 1-4), comentada nos primeiros dois Sermões e usada para mostrar que ambos – Zaqueu e a viúva – ganharam a vida eterna, apesar de darem quantidades diferentes. Zaqueu era rico e deu uma grande quantidade, mas a viúva deu apenas duas moedas. O mais importante, porém, é a vontade com que se dá, e nisso ambos deram igual⁶³¹.

O exemplo de Zaqueu reforça o convite a desapegar-se dos bens e a usá-los na esmola, um exemplo que é proposto pelo próprio Evangelho. Zaqueu, um cobrador de impostos, vivia centrado nos bens que acumulava, inclusive com a extorsão dos mais fracos. Mas, o encontro com Jesus fê-lo mudar de vida, tonando-o, assim, um ícone da conversão. Agostinho olha para os que vivem à semelhança de Zaqueu antes da conversão e diz-lhes que é possível mudarem de vida e usarem o que extorquiram aos mais fracos para fazer o bem. Para isto, basta que se deixem tocar por Jesus que os convida a seguirem-n'O, dando um novo sentido às suas vidas.

⁶³¹ Cf. s. 114 B, 11 (PH 13, 324-325).

d) Lc 21, 1-4: A oferta da viúva pobre

O evangelista Lucas apresenta, neste texto, Jesus que observa a atitude de uma simples viúva, em contraste com os ricos que davam esmolas no templo. Jesus não nos dá como exemplo de vida os ricos que davam o que lhes sobrava, mas a viúva ou, melhor, o coração dela.

Este texto permite a Agostinho refletir sobre a temática da reta vontade. Agostinho destrói a ideia de que quem dá mais esmola é que tem mais amor ao próximo e a Deus. A lógica é invertida por Jesus e comentada por Agostinho, no sentido de que quem tem mais amor a Deus e ao próximo é que dá com maior vontade. A viúva que dá tudo, mesmo que para ela tudo sejam duas moedas, é o exemplo perfeito do verdadeiro significado do verbo “dar”.

Agostinho recorda a todos os cristãos que, no fim, Deus olhará para o interior de cada um, e não para o que se possui e se deu em esmola. O mais importante é a vontade⁶³² com que damos: se damos com uma caridade desprendida ou se damos sem nos desprendermos do que damos.

⁶³² Cf. s. 107 A, 7-8 (CNE 30/2, 346-348). A vontade é importante para a noção de pecado, porque, segundo Agostinho, o pecado nasce da vontade desordenada dos pecadores: cf. *Nat. b.* 28 (PL 42, 560).

3.2. Fundamentos teológicos

Ao longo da nossa análise dos Sermões, fomos captando princípios que atravessam e dão solidez à doutrina moral de Agostinho. Nesses princípios, colhemos as linhas orientadoras de todo o seu pensamento moral agostiniano, e estamos convictos de que os mesmos podem ser inspiradores para uma doutrina moral cristã na sociedade de hoje.

Depois de termos visto a fundamentação bíblica dessa moral, passaremos a abordá-la nos seus princípios teológicos, cientes de que é impossível desenvolver também estes princípios sem referi-los à Sagrada Escritura, onde também eles se fundam.

Para uma reta doutrina moral, existem princípios que a fundamentam e a tornam universal. Sem os princípios que vamos enumerar, a moral pode tornar-se vazia e desorientada, quando o homem precisa de pensar numa moral com princípios universais e evangélicos.

Como a Sagrada Escritura inspira continuamente a vida da Igreja e dos cristãos, assim estes princípios agostinianos, inspirados na Sagrada Escritura, servem como critérios de juízo do comportamento evangélico da Igreja ao longo dos tempos. Se a Igreja obedecer aos princípios cristológico, soteriológico e escatológico, eclesiológico e antropológico, vividos segundo uma caridade ordenada, podemos dizer que é fiel a Cristo.

O conjunto desses princípios – cristológico, soteriológico e escatológico, eclesiológico e antropológico – permite-nos confirmar as implicações que a vida moral tem para a vivência da nossa fé como cristãos. A vida cristã implica uma vida moral evangélica ativa, seguindo princípios orientadores da mesma.

A nossa vida moral deve reger-se pela fidelidade a Cristo e à sua mensagem, enquadrados na sua Igreja, que segue o seu Modelo com humildade e profunda caridade. Cada homem é responsável pelo outro, porque todos formamos a humanidade, e nós somos seres finitos, que caminham para Cristo, pedindo que Ele nos redima. Isto faz-nos colocar a nossa

esperança no nosso Redentor, por meio do qual (Cristo está presente em cada um de nós) e para o qual (Cristo está presente nos outros) orientamos a nossa ação.

3.2.1. Motivo antropológico

Agostinho, comparando os cristãos com os anjos, diz que os cristãos apresentam dissemelhanças com os anjos, porque estes não são seres humanos e não vivem no mundo dos homens, embora partilhando a mesma condição de seres limitados. Os cristãos, na vivência da sua fé, devem ser sensíveis e próximos das necessidades humanas, porque vivem todos a mesma condição de seres mortais. Como homens, vivendo na caridade de Cristo, os cristãos devem assumir como próprias as carências dos outros⁶³³.

A dimensão social do homem é inerente à sua natureza, uma vez que se insere numa sociedade composta de instituições, como o matrimônio, a cidade e o Estado, instituições que são necessárias para a promoção da paz, da caridade e da justiça. Por um conjunto de fatores, porém, a sociedade não garante a paz, a caridade e a justiça⁶³⁴.

O problema nasce do pecado individual que tem consequências sociais. O pecado individual não prejudica apenas o indivíduo que o comete, mas também a vida em sociedade, porque representa a vivência de um amor desordenado. Assim, o pecado não comporta apenas uma direta ofensa a Deus, mas também atinge o próximo e perturba o bem comum.

Segundo a visão de Agostinho, a finalidade das instituições é a manutenção da ordem social, facilitando a orientação dos homens para a plenitude na vida eterna. Assim, o cidadão deve trabalhar pela construção da Cidade de Deus através de um amor ordenado, ou seja, dando preferência ao bem comum ao invés de procurar apenas o bem próprio. Se por um lado,

⁶³³ Cf. EGUIARTE B, Enrique A., “San Agustín y la solidaridad”, 20.

⁶³⁴ As falhas institucionais que não permitem a manutenção da paz, da caridade e da justiça na sociedade são consequências do pecado original, que se manifesta em atos orientados pelo *amor sui*: cf. MARKUS, Robert, “ethics”. In ATA, 326. Desta forma, a *ordo amoris* é a forma de o homem combater esta tendência do *amor sui*.

a vivência do amor ordenado é uma garantia da paz, por outro, o amor virado para si próprio é, já em si, a destruição do vínculo social e do bem comum⁶³⁵.

A vivência da fé cristã não pode levar a um alheamento das realidades humanas. Mas, à medida que o cristão aprofunda a sua fé na relação com Deus, descobre, ao mesmo tempo, que é humano e próximo de todos os homens. Esta descoberta orienta o homem para assumir as necessidades do outro como suas⁶³⁶.

O próximo é caminho para Deus e, só na medida em que socorrermos o próximo, é que caminharemos para Deus. As exortações de Agostinho para a prática da esmola não se destinam exclusivamente aos ricos, mas a todos os cristãos, que podem dar sempre algo, nem que seja a afabilidade⁶³⁷.

Existe uma preocupação constante por fundamentar a unidade e a dignidade humana⁶³⁸. Esta preocupação está ligada à premissa de que “a pessoa humana e a sua dignidade estão na base da justiça”⁶³⁹. Agostinho identifica-se como homem que partilha as limitações de cada um e serve-se disso para promover entre os seus cristãos a busca da plenitude humana nas dimensões espiritual e material⁶⁴⁰.

Na prática da solidariedade, não poderá haver exclusão de ninguém. Todos os homens, independentemente da sua condição social, existencial e espiritual, merecem do coração cristão a misericórdia. O pecado não deve ser um motivo para não exercer a solidariedade cristã⁶⁴¹.

Por vezes, o homem desconhece a situação social dos que vivem à sua volta, porque vive fechado em si mesmo e pensa que pode ser feliz sozinho e com as próprias riquezas. Este foi o pecado do rico da parábola do “rico e do pobre Lázaro” (cf. Lc 16, 19-31). Daí a

⁶³⁵ Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 702-703.

⁶³⁶ Cf. EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y los pobres de su tiempo”, 48.

⁶³⁷ Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 692.

⁶³⁸ Cf. s. 61, 7-9; s. 85, 5, 6-6, 7; s. 90, 7; s. 107 A, 5-6 (CNE 30/1, 236-240; 654-656; 30/2, 108-110; 344-346).

⁶³⁹ NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 701.

⁶⁴⁰ Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 701.

⁶⁴¹ Agostinho no *De Trinitate* afirma que o homem deverá amar em função do modelo. Assim, o homem ama o próximo porque ele é justo ou para que seja justo: cf. *Trin.* 8, 6, 9 (CC 50, 279-284).

urgência, nos dias de hoje, desta abertura ao mundo que nos rodeia, para se compreenderem as dificuldades que existem e o que podemos fazer resolvê-las.

O homem traz em si a propensão para o pecado e necessita da graça de Deus para fazer o bem, sem o que não será capaz de discernir o ato moral do imoral. Por esse motivo Deus faz-Se próximo do homem com a sua graça, capacitando-o para a prática da caridade evangélica⁶⁴².

3.2.2. Motivo cristológico

Agostinho contempla profunda e intensamente o *descendit* de Cristo ao encontro do Homem, tornando-se humano. Cristo conhece a debilidade humana, e vem ao nosso encontro para tornar-se próximo das nossas necessidades, e socorrer-nos⁶⁴³. Esta realidade salvífica desperta Agostinho para a necessidade de se responder a esse amor de Deus por nós, levando-o a convidar todos os destinatários da sua mensagem a seguirem o exemplo de Cristo e a se tornarem próximos dos mais débeis.

O amor de Cristo é o motor que orienta para a solidariedade. Com esse amor, o homem vê Cristo em cada ser humano, de modo especial no pobre (cf. Mt 25, 40)⁶⁴⁴. Cristo está presente na vida do homem em todos os momentos, principalmente nos mais necessitados⁶⁴⁵, por meio dos quais Se revela com o apelo de ir ao seu encontro⁶⁴⁶. Assim,

⁶⁴² Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, 48.

⁶⁴³ No *De Trinitate*, Agostinho mostra esta proximidade de Cristo ao afirmar que Ele encarnou para nos curar da soberba: cf. *Trin.* 8, 5, 7 (CC L, 276-277).

⁶⁴⁴ Cf. s. 86, 3, 3; Cf. s. 114 A, 4 (CNE 30/2, 10; 470-472).

⁶⁴⁵ Agostinho mostra esta presença de Cristo no pobre através de algumas expressões como: “O teu Senhor (...) passa necessidades na terra”: s. 86, 10, 11 – “Dominus ipsius (...) eget in terra” (CNE 30/2, 20); e “damos a Cristo quando damos ao pobre”: s. 113 B, 4 – “Cristo ergo das, cum das egenti” (CNE 30/2, 456).

⁶⁴⁶ Cf. EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y los pobres de su tiempo”, 55; 58.

Agostinho vê o pobre como um “vice-Cristo”, um mediano de bênçãos para o que o ajudam⁶⁴⁷.

Esta presença de Cristo em cada ser humano, e de modo especial no pobre, é a motivação principal para a solidariedade. A caridade revela-se a grande motivação de todas as obras, porque, em Agostinho, a “caridade é a verdade”⁶⁴⁸. Tudo o que fizermos aos mais necessitados é a manifestação de um profundo amor a Cristo, com consequências eclesiais e comunitárias⁶⁴⁹.

Intimamente relacionada com a caridade, a humildade é uma das virtudes fundamentais recomendadas por Cristo⁶⁵⁰. No seguimento desta ideia, Agostinho exorta pobres e ricos a serem humildes, tal como Cristo no Evangelho. Este convite nasce da compreensão de que devemos seguir Cristo humilde, e de que ainda não alcançámos a vida eterna, a visão de Deus. Comparando a vida espiritual com um grande edifício em construção, Agostinho ensina que “se pensas construir um grande edifício de grande altura, pensa primeiro no fundamento da humildade”⁶⁵¹, pois sem ela não é possível chegar à visão de Deus.

Esta vida que todos desejamos é algo de muito elevado; é o cume de um caminho em direção à perfeição. Para lá chegarmos, teremos de exercitar-nos na humildade⁶⁵² através de certas atitudes, como deixar-se tocar pela Palavra de Deus, reconhecer os nossos pecados, agradecer os nossos méritos a Deus, colocar a nossa esperança em Deus, servir Deus através dos pobres⁶⁵³ e viver uma caridade ordenada⁶⁵⁴.

⁶⁴⁷ Cf. CAPANAGA, Victorino, "Introducción general", 36.

⁶⁴⁸ Cf. JOSEPH-ARTHUR, *L'Art dans Saint Augustin*, Montréal, Les publications de l'université Laval, 1944, 141.

⁶⁴⁹ Cf. EGUIARTE B, Enrique A., “San Agustín y la solidaridad”, 27.

⁶⁵⁰ Agostinho chega a afirmar: “Longe de mim pensar que, no teu tabernáculo, os ricos sejam recebidos de preferência aos pobres, ou que os nobres sejam acolhidos melhor que os humildes”, visto que Cristo escolheu os fracos para confundir os fortes (cf. 1Cor 1, 27): *Conf.* 8, 9 – “Absit enim, ut tabernaculo tuo prae pauperibus accipiantur personae divitum aut ignobilibus nobiles” (CC 27, 118).

⁶⁵¹ s. 69, 1, 2: “Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis” (CNE 30/1, 382).

⁶⁵² A humildade é uma atitude necessária para compreender a Revelação, na qual Deus é humilde e dá a fé aos humildes: cf. s. 67, 5, 8; s. 68, 7; 11; s. 69, 1, 2; s. 70, 2.

⁶⁵³ Agostinho afirma que é através das boas obras, como a partilha, que se vê a humildade: cf. s. 114 B, 14.

Tanto pobres como ricos não serão questionados por Deus sobre o que possuem, mas Deus examinar-lhes-á o coração, para ver a qualidade da vontade de cada um na prática de cada ação⁶⁵⁵. Para Deus, o importante é que o homem, pobre ou rico, viva na humildade e não na avareza e na soberba⁶⁵⁶. Ambos devem reconhecer a riqueza que é Deus, e desejá-l'O como o Bem mais precioso⁶⁵⁷.

Comentando o texto de Maria, que unge os pés com perfume e os enxuga com os seus cabelos (cf. Jo 12, 4), Agostinho, na sua interpretação alegórica, ensina que os pés de Jesus figuram os pobres e os cabelos de Maria simbolizam as coisas superficiais. Com esta interpretação, ele conclui que os pobres precisam da ajuda dos que possuem mais bens materiais para realmente chegarem a servir Cristo de forma integral.

Além disso, atitude de Maria mostra a necessidade de sentir compaixão e dor pela condição dos pobres. Essa compaixão não pode porém ser só passiva, representada nas lágrimas de Maria, mas terá de levar o homem a agir para ajudar quem passa dificuldades, a exemplo de Maria que unge e enxuga os pés de Jesus⁶⁵⁸.

3.2.3. Motivo soteriológico e escatológico

O homem caminha nesta vida com e em direção a Deus, o único que nos pode dar a salvação, que é a vida n'Ele. Como já foi dito, todos somos pobres perante Deus e todos temos necessidade d'Ele e da sua salvação⁶⁵⁹. Mas, ao mesmo tempo que a salvação é dom

⁶⁵⁴ Cf. CAMPELO, Moisés M., "San Agustín: las bienaventuranzas. Prolegómenos y doctrina", *Augustinus* 194-195 (2004) 222-223.

⁶⁵⁵ Cf. s. 90, 4; s. 93, 9; s. 107 A, 7-9 (CNE 30/2, 102-104; 148-152; 346-350).

⁶⁵⁶ Cf. s. 53 A, 2 (CNE 30/1, 106-108).

⁶⁵⁷ Cf. CAMPELO, Moisés M., "San Agustín: las bienaventuranzas", 224.

⁶⁵⁸ Cf. EGUIARTE B, Enrique A., "San Agustín y la solidaridad", 28-29.

⁶⁵⁹ Cf. s. 53 A, 1; s. 56; 57; s. 58; 59; s. 107 A (CNE 30/1, 106; 140-208; 30/2, 344).

gratuito de Deus, o crente tem a obrigação, na vivência da sua fé, de ajudar o próximo⁶⁶⁰. Tudo o que dermos ao necessitado contribuirá para que vivamos desprendidos e, assim, Deus possa recompensar-nos com bens interiores.

Quem dá esmola deve ter como intenção levar o necessitado a louvar a Deus pelos bens recebidos. A finalidade não deve ser apenas a de saciar o pobre; também deve levar quem dá a reconhecer aquele que recebe, que é Deus a dar através de quem dá. É uma finalidade que tem em vista a salvação do pobre, que se vira para Deus, agradecendo os bens recebidos. Juntamente com os bens materiais, devemos dar ao pobre o maior Bem⁶⁶¹. Seria inútil dar apenas bens temporais, se, por meio deles, não encaminhássemos o outro para os bens espirituais.

Toda a ação humana deve ter como horizonte a salvação eterna. O convite à conversão e à vida eterna é a maior obra de misericórdia que se possa praticar⁶⁶². Daí que não se deva recusar a ajuda ao pecador, porque ele também é humano e precisa de salvação. Portanto, o pecado é objeto de condenação, ao contrário do homem, que é objeto de compaixão e remissão⁶⁶³.

Por isso, no pensamento de Agostinho, o que de mais valioso pode ser partilhado com o nosso próximo é a vida eterna em Deus, e o convite à conversão é a maior de todas as obras de misericórdia. Porque, assim, contribuiremos para a vida eterna da pessoa, em vez de a saciarmos apenas no tempo⁶⁶⁴.

Para Agostinho, a posse dos bens não é um fim em si mesma, porque numa sua conceção bíblicamente inspirada, tudo quanto o homem pode obter neste mundo, adquiri-o

⁶⁶⁰ Em Agostinho existe uma relação intrínseca entre a graça divina e a atividade humana no pensamento e na moral vivida por ele. A responsabilidade humana na ação é a necessária contrapartida da graça. O homem tem de acolher Deus no seu coração, onde Ele imprimiu a sua Lei e o guia no caminho da bondade. Deus é onnipotente e pode atuar para suprimir as falhas humanas em qualquer circunstância. Contudo, Deus criou o homem com liberdade, pela qual este terá de querer seguir o caminho da bondade e da justiça com empenho: cf. FITZGERALD, Allan, “ethics”, 324.

⁶⁶¹ Cf. EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y los pobres de su tiempo”, 60.

⁶⁶² Pela caridade, o homem deve procurar a salvação do outro: cf. s. 107 A, 1 (CNE 30/2, 336-338). O homem aspira à *beata vita*, que é a posse da verdadeira vida. Deseja a vida eterna, porque aí alcançará a felicidade plena: cf. ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 19.

⁶⁶³ Cf. EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y los pobres de su tiempo”, 60-61.

⁶⁶⁴ EGUIARTE B, Enrique A., “San Agustín y la solidaridad”, *Mayéutica* 38 (2012) 33.

como administrador. O homem é administrador dos bens que tem e, por conseguinte, não deve retê-los, mas distribuí-los pelos mais pobres. Em propósito, diz Agostinho: “Já é tempo de entregar aos pobres o que trouxestes, vós que trouxestes algo”⁶⁶⁵. Assim sendo, o melhor que cada um pode fazer com os bens que tem é usá-los para o Bem, porque, assim, não os perde, nem se perde, mas ganha a vida eterna⁶⁶⁶.

Nos Sermões aparece, de forma implícita, a ideia da recompensa pelos atos de caridade praticados pelos homens. A relação entre caridade e vida eterna é um argumento constante, que Agostinho utiliza como meio para conduzir a sua assembleia à prática das boas obras de piedade cristã. Frequentemente classifica ele a prática da caridade como um “investimento” celeste, ou seja, garante que não se perderão os bens, mas que estes estão a ser investidos na vida eterna através da acção feita aos pobres⁶⁶⁷.

Agostinho sublinha ainda que a esmola e a solidariedade para com os necessitados são um apoio à oração, pois estas ações permitem elevar melhor o coração para Deus⁶⁶⁸. É uma ideia que reflete a carta de Tiago, que afirma que uma fé sem obras é vazia, e que pelas obras mostramos a nossa fé (cf. Tg 2, 14-17). A caridade feita ao próximo é um reflexo da nossa fé e daquilo em que acreditamos, ou seja, é uma prática que torna visível Deus amor, fonte da caridade cristã.

Por fim, podemos concluir com Georges Bonnet que “é na caridade concreta, em ato, nos seus aspetos mais simples, que somos introduzidos no mistério da salvação, mistério de unidade, que dá ao mundo o seu sentido e finalidade”⁶⁶⁹.

A contemplação do mistério da salvação não nos aliena do mundo, mas torna-nos mais responsáveis por ele.

⁶⁶⁵ Cf. s. 66, 5: “Iam reddendum est pauperibus quod obtulistis, qui obtulistis” (CNE 30/1, 346).

⁶⁶⁶ EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y los pobres de su tiempo”, *Augustinus* 232-233 (2014) 63.

⁶⁶⁷ Cf. EGUIARTE B, Enrique A., “San Agustín y la solidaridad”, *Mayéutica* 38 (2012) 37.

⁶⁶⁸ Cf. EGUIARTE B, Enrique A., “San Agustín y la solidaridad”, 37.

⁶⁶⁹ BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes* XII (1977) 98.

3.2.4. Motivo eclesiológico

Fortemente ligado ao princípio cristológico, o princípio eclesiológico acentua a dimensão comunitária da solidariedade. O homem vive em sociedade, e os cristãos em Igreja. Desse modo, os cristãos atuam “dentro da Igreja e como Igreja”⁶⁷⁰, inspirados pelo exemplo de Cristo.

Agostinho desenvolve na sua pregação a unidade entre Cristo e Igreja. Esta realidade, de Cristo como “cabeça” e da Igreja como “Corpo”, formando uma única realidade, acentua a responsabilidade das exigências quotidianas e das relações humanas. Os cristãos vivem como irmãos, porque pertencem ao mesmo Corpo, e as suas relações uns com os outros tornam-se também relações com Deus⁶⁷¹.

Na ação eclesial está presente a esperança na erradicação da pobreza nas suas várias formas. Existe, contudo, a consciência de que tal não é possível nesta vida, mas que será concretizado na vida eterna. Assim, o Espírito Santo continua a iluminar a ação eclesial no serviço dos pobres ao longo da história⁶⁷².

Agostinho relaciona, de forma vinculativa, Cristo humilde com a Igreja humilde. Cristo fez-Se pobre, morreu e ressuscitou para nos justificar, e a Igreja deve seguir o seu exemplo. Cristo pobre é a raiz da riqueza dos pobres, e a pobreza voluntária de Jesus é marcada pela sua vida humilde, que deve ser seguida pelo seu Corpo, a Igreja⁶⁷³.

A humildade implica, por parte da Igreja, o desprendimento dos bens e a orientação dos cristãos para as riquezas espirituais. Não se pode esconder o dom de Deus, devendo a

⁶⁷⁰ NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 691.

⁶⁷¹ Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, 94.

⁶⁷² Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 692.

⁶⁷³ Cf. CONG QUY, Joseph Lam, “*Humilitas Iesu Christi* modelo de una Iglesia pobre. Idea agustiniana de una Iglesia humilde para los pobres”, *Augustinus* 240-241 (2016) 34-35.

Igreja revelá-lo ao mundo na humildade. Assim, a “humildade qualifica a conduta moral dos membros da Igreja”⁶⁷⁴.

A humildade compromete-nos com os pobres, porque a Igreja de Cristo é uma comunidade de serviço⁶⁷⁵. Todos os compromissos caritativos da Igreja não são atividades secundárias, mas fazem parte da sua própria natureza e revelam a sua essência. É neste sentido que a Igreja é comunidade que serve, na qual os cristãos, com as suas várias formas de estar no mundo, fazem transparecer o amor de Deus⁶⁷⁶.

Na *Cidade de Deus*, Agostinho procura convencer que a soberba não é um caminho, e que é necessária a conversão a um caminho de humildade. É esta virtude que permite construir uma sociedade justa, sempre na consciência de que esta humildade é dada por Deus⁶⁷⁷.

A humildade é um compromisso que o nosso batismo assinalou como valor fundamental da vida cristã. Ao sermos revestidos de Cristo e inseridos na Igreja, pobre e humilde, somos chamados a agir em conformidade com ambos: Cristo e Igreja. A humildade é salvífica, porque é o meio pelo qual cada um permanece fiel a Cristo, na Igreja⁶⁷⁸.

A humildade de Cristo é a “condição necessária para o compromisso da Igreja com os pobres”⁶⁷⁹. A Igreja participa de Cristo e tem como compromisso social a partilha dos seus bens com os pobres, tendo ela recebido os maiores bens espirituais de Cristo. O vínculo estabelecido entre a Igreja e Cristo move-a a um sério empenho social; fá-la comprometida com os pobres.

Comparando a Igreja com as instituições romanas, vêem-se dois modos distintos de agir na sociedade. As instituições romanas alimentam-se do orgulho e da glória, que levam ao

⁶⁷⁴ CONG QUY, Joseph Lam, “*Humilitas Iesu Christi* modelo de una Iglesia pobre”, 34.

⁶⁷⁵ No pensamento de Agostinho, a soberba separa o homem de Deus, enquanto a caridade é o vínculo de santidade que une a Deus: cf. *Trin.* 8, 8, 12 (CC 50, 286-289)

⁶⁷⁶ Esta ideia está presente em Bento XVI, quando afirma que o anúncio da Palavra, a celebração dos sacramentos e o serviço da caridade são um tríplice dever, estando unidos e não se podendo separar: cf. BENTO XVI, *Carta Encíclica Deus caritas est*, 25.

⁶⁷⁷ Cf. CONG QUY, Joseph Lam, “*Humilitas Iesu Christi* modelo de una Iglesia pobre”, 40.

⁶⁷⁸ Cf. CONG QUY, Joseph Lam, “*Humilitas Iesu Christi* modelo de una Iglesia pobre”, 47.

⁶⁷⁹ CONG QUY, Joseph Lam, “*Humilitas Iesu Christi* modelo de una Iglesia pobre”, 42.

gasto dos bens; a Igreja, por sua vez, gasta os seus bens, provenientes de Cristo, com os necessitados. Esta atitude eclesial não tem por finalidade a auto-glorificação, mas apenas a prática do compromisso evangélico, que nos define como sendo iguais em Cristo⁶⁸⁰.

Assim, o compromisso social da Igreja tem origem na sua própria forma evangélica de ver o mundo: anunciar Cristo, amando a todos por igual. A prática da caridade não é apenas necessária para orientar os indivíduos para a salvação, mas é também necessária porque todo o corpo de Cristo precisa de cuidado.

A Igreja deve ter consciência da sua pequenez, porque “actualmente, no meio de tantos males, escândalos, mistura de homens perversos, no meio de tantos opróbrios dos ímpios, não se pode afirmar que a Igreja seja gloriosa”⁶⁸¹, devendo pedir a Cristo bens espirituais. Assim, a Igreja vive consciente da sua dependência de Cristo, o Único que a pode saciar de bens. Como consequência da sua pobreza, a Igreja tem a obrigação de trabalhar constantemente, por exemplo através da esmola, para que o Senhor lhe dê as verdadeiras riquezas⁶⁸².

3.2.5. O mandamento do Amor

O amor é, como sabemos, o motor da vida cristã e o fundamento das relações com Deus e com o próximo, dizendo Agostinho nas *Confissões* que “por amor do teu amor, eu o faço”⁶⁸³. Esta frase mostra que o princípio orientador da vida de qualquer cristão é o amor que vem de Cristo, e a que o homem responde deixando-o inflamar através da solidariedade. Este

⁶⁸⁰ Cf. CONG QUY, Joseph Lam, “*Humilitas Iesu Christi* modelo de una Iglesia pobre”, 43.

⁶⁸¹ Cf. *Perf. iust.* 15, 35: “Non enim modo in tantis malis, in tantis scandalis, in tanta permixtione hominum pessimorum, in tantis opprobriis impiorum dicendum est eam esse gloriosam” (PL 44, 310).

⁶⁸² Cf. CONG QUY, Joseph Lam, “*Humilitas Iesu Christi* modelo de una Iglesia pobre”, 44; 49.

⁶⁸³ *Conf.* 2, 1; s. 11, 1: “Amore amoris tui facio istuc” (CC 27, 18).

princípio traz em si uma forte responsabilidade eclesial e comunitária, porque amar Cristo cabeça, implica amar Cristo Corpo, ou seja, os homens que compõem a Igreja⁶⁸⁴.

O amor é o que move o homem para onde quer que ele vá, e a ordem é a forma de conseguir esse movimento⁶⁸⁵. O homem caminha para a meta final em Deus, precisando, para lá chegar, de viver um amor ordenado, ou seja, viver com um amor que o impulsiona para esse final, dando primazia aos bens espirituais em detrimento dos materiais, ao bem-comum em vez do bem próprio, ao *amor Dei* em vez do *amor sui*.

No *De Trinitate*, o amor trinitário é uma vida que une vários intervenientes: aquele que ama, o amado e o amor. Esta unidade é o resultado do amor que nasce de Deus e que, vivido por nós, nos une a todos em Deus, pois “o amor é uma vida que une ou procura unir duas coisas, aquele que ama e aquilo que é amado”⁶⁸⁶. Vemos nos Sermões que Agostinho procura a unidade da humanidade⁶⁸⁷, resultando a esmola desse modo de entender a caridade. Assim, “participar da misericórdia e justiça de Deus é participar da vida de Deus, da sua realidade mais íntima”⁶⁸⁸.

A caridade não nasce das riquezas materiais, mas do coração, o que significa que a esmola é uma consequência do ato de ser amado por Deus e de amar o próximo. O amor é algo que pode ser dado a todos, mesmo quando a pessoa não possui bens materiais. Assim, quando alguém se aproxima de nós, pode-se dar sempre a afabilidade, mesmo que não se tenha mais nada para dar⁶⁸⁹.

Agostinho interpreta o duplo mandamento do amor de forma integral, implicando um no outro de forma mútua e indissociável. Como já visto nos Sermões, todos devemos desejar que todos amem a Deus em primeiro lugar. Todavia, segundo a *praxis*, o amor ao próximo

⁶⁸⁴ EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y los pobres de su tiempo”, *Augustinus* 232-233 (2014) 55-56.

⁶⁸⁵ Cf. CAMPELO, Moisés M^a., “San Agustín: las bienaventuranzas”, 246.

⁶⁸⁶ Cf. *Trin.* 8, 10, 14: “Vita duo aliqua copulans vel copulari appetens, amantem scilicet et quod amatur” (CC 50, 290-291).

⁶⁸⁷ Com base em 1Cor 13, Agostinho repete constantemente, de modo especial contra os donatistas, que quem atenta contra a unidade, está simultaneamente a violar a caridade. Em consequência desse agir primeiro, tudo o que homem faça sem a caridade ser-lhe-à vão e não tirará proveito desses atos: cf. s. 88, 18, 21; s. 90, 7 (CNE 30/2, 70-72; 108-110).

⁶⁸⁸ SIERRA, Santiago, OSA, “La misericordia en San Agustín”, *Religión y Cultura* (2015), 76.

⁶⁸⁹ Cf. EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y los pobres de su tiempo”, 58-59.

vem em primeiro lugar. Mas este amor tornado ação na ajuda ao próximo, nasce do amor de Deus, e respondemos a esse amor, amando o próximo como caminho de chegar a Deus.

O mandamento do amor é, pois, o fundamento da moral agostiniana, por ser, em primeiro lugar, um mandato de Deus⁶⁹⁰ e, em segundo lugar, porque todos devemos obedecer às ordens de Deus, por ser Ele o “rei de toda a criação”⁶⁹¹.

3.2.5.1. Espiritualidade agostiniana fundada na caridade

A partir da Carta aos Romanos e da primeira Carta de São João, Agostinho reafirma que a caridade vem de Deus e que foi derramada em nós pelo Espírito Santo. Assim sendo, foi Deus quem nos amou primeiro, e nós amamos o próximo e a Ele com o amor que Ele nos deu por meio do Espírito Santo⁶⁹².

Neste seguimento bíblico, Agostinho identifica o Espírito Santo com a caridade⁶⁹³. O Espírito Santo é o Espírito do Pai e do Filho e constitui o íntimo amor que Os une. Assim, a “caridade, que é Deus, e que provém de Deus, é o Espírito Santo”⁶⁹⁴. Podemos, assim, afirmar que o Espírito Santo ilumina o homem pela via do amor divino, de forma a sermos capazes de praticar as virtudes humanas a partir da caridade. De acordo com Sermão 71, do mesmo modo que o Espírito Santo une o Pai e o Filho na Trindade, este mesmo Espírito constitui-nos como unidade e eleva-nos ao gozo da divindade⁶⁹⁵.

Partindo da Escritura, Agostinho defende a primazia da caridade, porque esta tem origem e natureza divinas. Por sua vez, os outros dons provêm desta caridade, sem a qual o

⁶⁹⁰ Cf. *Trin.* 8, 7, 10 (CC 50, 284-285); cf. *Mor.* 1, 8, 13 (PL 32, 1310).

⁶⁹¹ *Conf.* 3, 8, 15: “ita Deus omnibus” (CC 27, 35).

⁶⁹² Cf. DE BRABANDERE, M., “Doctrina agostiniana sobre la caridad”, *Augustinus* 83-84 (1976) 242-243.

⁶⁹³ Esta ideia já está presente na Primeira Carta de São João, onde nos diz que Deus é amor, e que o amor foi derramado em nós pelo Espírito Santo (cf. 1Jo 4, 7-8).

⁶⁹⁴ DE BRABANDERE, M., “Doctrina agostiniana sobre la caridad”, 244.

⁶⁹⁵ Cf. *s.* 71, 18, 29 (CNE 30/2, 442).

homem não tem a capacidade de praticar o bem. Para Agostinho, pela caridade conseguimos distinguir os filhos de Deus dos filhos do demônio. Isso tem implicações no uso da criação, pois sem a caridade o homem não pode fazer bom uso da criação.

A *caritas* é o valor moral de todos os preceitos, como diz Cristo em Mateus, ao esclarecer que o amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a nós mesmos é a síntese de toda a Lei. Cristo faz assim depender da caridade o valor moral da ação humana⁶⁹⁶.

A caridade é o meio com que o homem atinge a perfeição da vida moral⁶⁹⁷. Por sua vez, a justiça é avaliada consoante o grau de caridade, porque, quando a ação humana é movida pela caridade, o homem atua sem pecado e de forma justa, dando a cada um o necessário.

As virtudes estão incluídas no amor de Deus, e são expressões da caridade. As virtudes cardiais – a prudência, a fortaleza, a justiça e a temperança – são aspetos ou comportamentos do amor: a temperança é o amor que se dá integralmente ao objeto amado; a fortaleza é o amor que suporta todas as tribulações por causa do objeto amado; a justiça é o amor que está ao serviço do que é amado e, por fim, a prudência é o amor que ajuda a compreender o que pode ajudar ou prejudicar a realização do bem⁶⁹⁸.

A caridade está também relacionada com todas as outras virtudes. Quanto mais o homem está envolvido pela caridade⁶⁹⁹, mais virtudes possui. Sem a caridade, o homem seguirá o caminho do vício e do pecado⁷⁰⁰.

Daí a necessidade de perceber que tipo de amor se está a analisar, ao falar da caridade cristã: se é um amor erótico ou de um amor agápico? O primeiro tipo de amor é quando um sujeito ama um objeto, desejando possuir os bens desse objeto. O *eros* tem tendência para a

⁶⁹⁶ Cf. DE BRABANDERE, M., “Doctrina agustiniana sobre la caridad”, 245-247.

⁶⁹⁷ Agostinho repete várias vezes a expressão paulina: “A caridade é a plenitude da Lei” (Rom 13, 10): cf. s. 90 A, 4; 13 (PH 13, 73; 80).

⁶⁹⁸ Cf. *Mor.* 1, 15, 25 (PL 32, 1322). Amar a Deus com todo o coração alma e mente (cf. Mt 22, 37) implica a vivência das quatro virtudes cardiais. O prémio da vivência das virtudes é a vida eterna e consequente conhecimento da Verdade: cf. *Mor.* 1, 25, 46 (PL 32, 1330-1331).

⁶⁹⁹ Agostinho salienta que usamos bem a fortaleza, a temperança, a castidade, a caridade e demais virtudes, se as amarmos: cf. s. 114 A, 4 (CNE 30/2, 470-472).

⁷⁰⁰ Cf. DE BRABANDERE, M., “Doctrina agustiniana sobre la caridad”, *Augustinus* 83-84 (1976), 249.

bondade⁷⁰¹, a beleza e a verdade, bens que o homem deseja e não possui. É, portanto, um amor que tem uma dimensão egoísta, uma vez que mira à realização pessoal⁷⁰².

Já o amor *ágape* é um amor desinteressado e oblato. Dirigido a Deus, tem duas formas. A primeira é amar a Deus por Ele mesmo, sendo Ele a causa da nossa felicidade⁷⁰³, e não algo fora d'Ele. Com esse amor não desejamos nada fora de Deus como prêmio do nosso amor por Ele. O homem ama a Deus, porque Ele é o Sumo Bem, que sacia todos os desejos do coração humano, incluindo a felicidade plena e eterna. Nesse tipo de amor, é presente a componente erótica, na medida em que desejamos Deus. A segunda forma de amar a Deus é amá-l'O por Si mesmo, mas mais precisamente por Ele ser digníssimo de ser amado por Si mesmo. Neste tipo elevado de amor *ágape*, amamos simplesmente porque Deus é infinitamente amável, e não porque nos pode dar a felicidade. Nos escritos de Agostinho encontramos essas duas formas de amar a Deus⁷⁰⁴.

Quando analisamos o amor do homem em resposta ao amor de Deus, parece-nos ver uma presença do amor erótico, apesar do amor agápico ser o mais elevado. Este último só pode ser realizado de modo perfeito em Deus, havendo aspetos da natureza humana que impedem a sua perfeita realização: em primeiro lugar, o homem é limitado e imperfeito, carecendo de muitos bens; depois, o homem tem a vontade de amar o bem e, por fim, a falta de qualquer bem no homem estimula-o a desejar esse bem⁷⁰⁵.

O amor plenamente agápico parece existir apenas nas relações intra-trinitárias, porque as três Pessoas possuem os mesmos bens e amam-se unicamente na forma de entrega e doação. O homem, por sua vez, não possui os mesmos bens que Deus, e tem o desejo⁷⁰⁶ de

⁷⁰¹ Não existe algo maior que a bondade transcendente de Deus: cf. *Perf. iust.* 14, 32 (PL 44, 308-309). Neste sentido, é nesta bondade que a alma poderá encontrar o seu verdadeiro repouso.

⁷⁰² Cf. GALINDO RODRIGO, "El amor cristiano em su perspectiva de gratuidad, según San Agustín", *Augustinus* 166-167 (1997) 301.

⁷⁰³ Para Agostinho, a felicidade só pode ser obtida pela posse do Sumo Bem. Assim, a não posse do que se ama, a posse do que se ama sendo este nocivo ou amar o que não se possui são estados em que a alma não está livre da miséria, porque a felicidade não pode existir se existe miséria: cf. *Mor.* 1, 3, 4 (PL 32, 1312).

⁷⁰⁴ Cf. GALINDO RODRIGO, "El amor cristiano em su perspectiva de gratuidad, según San Agustín" 309-311.

⁷⁰⁵ Cf. GALINDO RODRIGO, "El amor cristiano em su perspectiva de gratuidad, según San Agustín", 314.

⁷⁰⁶ Amar é desejar. O objeto do desejo - Deus - é quem suscita esse desejo no homem e o orienta para Ele. Uma vez que possui deste bem, o desejo acaba, a menos que surja o medo de o perder. "O desejo, e ainda mais o

possuir bens mais perfeitos⁷⁰⁷. A alma humana tem o desejo de “existir e repousar no objeto que ama, mas não encontra repouso nas coisas, porque estas não são estáveis”⁷⁰⁸. A alma necessita de algo imutável, onde repousar, e o único imutável é Deus⁷⁰⁹; daí que a alma necessite de Deus.

Portanto, o amor erótico é necessário na relação com Deus, porque este tipo de amor faz com que o homem deseje⁷¹⁰ Deus e queira alcançar a perfeição. O duplo mandamento do amor cumpre-se com este desejo de desejar ao outro a posse do maior Bem, que é Deus. Amar o outro como a nós mesmos é desejar que o outro possua o mesmo que nós desejamos⁷¹¹, ou seja, possuamos juntos a Deus⁷¹². Assim, revela-se necessário à natureza humana o amor erótico, porque seria contra a própria natureza não desejar o Criador, o único que pode saciar os nossos desejos.

Procurando solucionar este problema, notamos que o amor cristão comporta a união do amor agápico com o amor erótico. Isto porque a recompensa desejada se identifica com o objeto amado, que é Deus. O homem deseja Deus, porque este é o único digno de ser amado por si mesmo. Em suma, o amor *eros* é desejar Deus como sumo bem, e o amor agápico é não desejar nenhuma recompensa fora de Deus⁷¹³.

O amor ao próximo em Agostinho supera a *philia* aristotélica, porque o cristão, quando ama, não pode amar por aquilo que o outro é, mas por aquilo que ele deve ser para sua própria felicidade. Ou seja, no amor aos inimigos⁷¹⁴, o homem não ama porque ele é inimigo,

amor, é a possibilidade dada ao homem de entrar em posse do seu bem”: cf. ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*, 17-18.

⁷⁰⁷ Cf. GALINDO RODRIGO, “El amor cristiano en su perspectiva de gratuidad según San Agustín”, 315.

⁷⁰⁸ *Conf.* 4, 10, 15: “Requiescere amat in eis, quae amat. In illis autem non est ubi, quia non stant” (CC 27, 48).

⁷⁰⁹ Cf. *Trin.* 8, 3, 5 (CC 50, 273-274).

⁷¹⁰ Segundo Agostinho, “buscar a Deus é o apetite da felicidade e a Sua posse é a própria felicidade”: cf. *Mor.* 1, 11, 18 (PL 32, 1319).

⁷¹¹ Todo o homem deseja o absoluto. Por isso, amar o outro como a nós mesmos é desejar que ele alcance o absoluto. Amar-se a si mesmo é desejar-se, não a si na sua condição de mortal, mas amar o que tornará o homem um vivente eterno.

⁷¹² Cf. GALINDO RODRIGO, “El amor cristiano en su perspectiva de gratuidad según San Agustín”, 315.

⁷¹³ Cf. GALINDO RODRIGO, “El amor cristiano en su perspectiva de gratuidad según San Agustín”, 316-318.

⁷¹⁴ O amor aos inimigos é uma forma de aperfeiçoarmos a caridade: cf. s. 90, 9 (CNE 30/2, 112).

mas ama porque quer que ele se converta e no futuro seja seu irmão. O conteúdo do amor é o próprio Deus (cf. 1Jo 4, 8), pelo Qual amamos a nós próprios, ao outro e a Deus⁷¹⁵.

Desta forma, amar o próximo é querer levá-lo para Deus. Amar o próximo como a si mesmo é amar o próximo com o desejo de orientá-lo para Deus, que me eleva a mim e ao próximo para a plenitude⁷¹⁶. O modelo deste amor é o próprio Cristo, que “me amou e Se entregou por nós” (Gl 2, 20), para que, no fim, “Deus seja tudo em todos” (1Cor 15, 28). O que, na verdade, de melhor podemos partilhar com o outro nem é a nossa própria vida, mas o próprio Deus⁷¹⁷.

A relação intrínseca do duplo mandamento do amor é fundamental para compreender a doutrina da caridade em Agostinho⁷¹⁸. Para ele, uma é a caridade e dois os preceitos⁷¹⁹. Esta ideia estabelece a relação unitária e múltipla do amor cristão. Agostinho insiste na unidade da vivência da caridade, considerando-a importante e necessária na vivência cristã.

Em primeiro lugar, temos a defesa da inseparabilidade dos dois preceitos. Agostinho defende esta questão, afirmando que, quando amamos o próximo, estamos a amá-lo a partir de Deus, porque é impossível amar o próximo, se não amarmos o amor⁷²⁰. Esta ideia aplica-se também ao pecado contra o próximo. Se fazemos mal ao próximo, estamos ao mesmo tempo a atuar contra Deus. Quem ama a Deus, faz tudo o que Deus lhe pede⁷²¹, e Deus pede-nos que amemos o próximo com obras. Como vimos na fundamentação cristológica e eclesiológica, existe uma ligação entre o amor a Cristo Cabeça e a Cristo Corpo, impossível de ser dividido.

Em segundo lugar, há uma distinção a fazer a nível dos objetos amados, da supremacia de um objeto sobre o outro, da prioridade de promulgação e de realização. Existem dois objetos de amor – Deus e o homem – e existe a primazia do amor a Deus sobre o amor ao

⁷¹⁵ Cf. GALINDO RODRIGO, “El amor cristiano en su perspectiva de gratuidad según San Agustín”, 305.

⁷¹⁶ Cf. s. 90, 10 (CNE 30/2, 116).

⁷¹⁷ Cf. GALINDO RODRIGO, “El amor cristiano en su perspectiva de gratuidad según San Agustín”, 302-303.

⁷¹⁸ Cf. s. 90; s. 90 A (CNE 30/2, 98-116; PH 13, 72-82).

⁷¹⁹ Cf. *Doctr. chr.* 1, 26-27 (CC 32, 21).

⁷²⁰ Para Agostinho, o amor fraterno tem origem em Deus e é ao mesmo tempo Deus, e quem não ama o irmão não está dentro do Amor: cf. *Trin.* 8, 8, 12 (CC 50, 286-289).

⁷²¹ Cf. *Trin.* 8, 7, 10 (CC L, 284-285).

próximo. Contudo, apesar da obrigatoriedade de amar a Deus ser a primeira, a forma de realização do duplo preceito inicia-se com o amor ao próximo.

Em terceiro lugar, não é possível substituir o amar a Deus com o amar o próximo, e vice-versa. Existe uma distinção de qualidade entre o amor às criaturas e o amor ao Criador. Mas não existe separabilidade entre estes dois tipos de amor. Amar a Deus é um motivo para valorizar o amor ao próximo como obrigação resultante da nossa relação com Deus⁷²².

3.2.5.2. Caridade ordenada

Na procura do Bem Supremo, o homem põe o amor ao mundo em segundo plano, privilegiando o amor a esse Bem. Este é o “fio condutor que unifica este pôr ordem, esta hierarquização do mundo dos objetos disponíveis”⁷²³. O olhar sobre o mundo é feito a partir do bem que se quer alcançar, e cada criatura é amada com o amor que lhe pertence⁷²⁴.

Nesta ordem existe o *supra nos* (o Bem mais elevado acima de nós), o *nos* (nós), o *iuxta nos* (ao lado de nós), o *proximus* (o próximo, que está ao mesmo nível que nós) e o *infra nos* (abaixo de nós, como é o corpo). O amor ordenado orienta o mundo consoante o próprio eu, numa experiência feita em sociedade com aqueles (*proximi*) que podem alcançar a beatitude. Nesta sequência do amor ordenado, o outro surge ao lado do “eu”, porque o “eu” deve amar o próximo como a si mesmo e porque ambos pretendem fruir de Deus. A relação de próximo não resulta da relação como amigo ou inimigo, mas da relação de frontalidade com Deus.

A relação entre os homens é de uso (*uti*), não porque o outro seja um instrumento para atingir Deus, pois o termo (*uti*) indica a relativização da ordem que preexiste ao amor. O

⁷²² Cf. *Mor.* 1, 26, 48-51 (PL 32, 1331); GALINDO RODRIGO, José Antonio, “San Agustín y K. Rahner: El amor a Dios y el amor al prójimo”, *Augustinus* 135-136 (1989) 311-313.

⁷²³ ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*, 40.

⁷²⁴ Cf. ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*, 43.

homem olha para o futuro e ordena o presente como se vivesse fora do mundo, porém como seu ordenador⁷²⁵.

Para Agostinho, a usura é o contrário da caridade, enquanto forma de exploração dos mais fracos. Esta prática, presente na diocese de Hipona, oprimia os pequenos camponeses, que, apesar de trabalharem de sol a sol nas terras dos seus senhorios, viviam na pobreza⁷²⁶.

A teoria do *frui e uti*⁷²⁷, fundamental para compreender a forma de se relacionar com os bens, está intimamente ligada à doutrina do amor ordenado. O homem deve saber distinguir aquilo que é um meio para atingir um fim, aquilo que deve ser amado em primeiro lugar⁷²⁸, e aquilo que serve para atingir esse primeiro amor. Existe uma escala de amores a ser respeitada, para que seja possível viver segundo um amor ordenado, que contribua para o bem comum da sociedade e, ao mesmo tempo, para a procura do Bem dos bens. O homem tem o desejo de alcançar a plenitude, e para isso deverá amar e desejar fruir⁷²⁹ o que é pleno. No entanto, deverá desapegar-se do que não é pleno e é inferior ao Bem pleno, limitando-se a usá-los como meios para atingir Deus⁷³⁰.

Esta doutrina das riquezas centra-se no uso reto dos bens, e está ligada à noção de ordem. O reto uso dos bens segundo a sua finalidade é o mesmo que dizer o uso ordenado dos bens como instrumentos para atingir uma finalidade⁷³¹. O objetivo é a fruição do que nos faz felizes, enquanto o que usamos é instrumento para chegar a essa felicidade. Neste contexto, a caridade relaciona-se com o mundo, sendo este um meio para alcançar o fim da caridade, ou

⁷²⁵ Cf. ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*, 42-44.

⁷²⁶ Cf. CAMPELO, Moisés M^a., “San Agustín: las bienaventuranzas”, 218.

⁷²⁷ Cf. s. 61, 10, 11 (CNE 30/1, 238-240).

⁷²⁸ O primeiro vício da alma da criatura racional é a vontade de ir contra a sua e íntima verdade. Este vício orientou a desobediência de Adão, e fê-lo passar dos bens eternos aos finitos, da abundância à escassez, da firmeza à fraqueza, do Sumo Bem ao ínfimo. O mal não está nas criaturas, mas na voluntária precipitação e na superstição de servir as criaturas, em vez de servir o Criador. Este vício só será vencido, quando a alma reconhecer o Criador e se submeter a Ele, vendo que todas as coisas estão dependentes d’Ele e por Ele: cf. *Vera rel.* 20, 38-40 (CC 32, 210-211). O pecado não é o desejo de naturezas más, mas o abandono de outras melhores e mais perfeitas: cf. *Nat. b.* 34 (PL 42, 562-563).

⁷²⁹ A relação com Deus na vida eterna é de fruição estável e tranquila. O amor é a tensão dirigida para este fruir, que é também beatitude. Esta é a verdadeira realização humana, onde o homem está “perto-de”, do objeto desejado e amado: cf. ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*, 35-36.

⁷³⁰ NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 712-713.

⁷³¹ BRAVO, Restituto Sierra, *El mensaje social de los padres de la Iglesia*, 435.

seja, chegar a Deus⁷³². A caridade ordenada reflete-se num uso e num fruir justos. Além disso, há que fazer referência ao medo relacionado com a caridade, pois existe no homem o medo de perder aquilo para que tende⁷³³.

As criaturas devem ser amadas unicamente como meio de alcançar a Deus. Deus deve ser amado por Si mesmo para gozo da nossa alma n'Ele. Se trocarmos esta ordem, teremos o amor desordenado, mas, se respeitarmos esta ordem, teremos a *caritas*⁷³⁴. No *De Trinitate*, Agostinho reafirma que não é um mal amar as criaturas; esse amor deve, porém, ser orientado para Deus, transformando-o em caridade. O gozo de nós mesmos e dos outros não é contrário à caridade, se realizado em Deus⁷³⁵. Este gozo dos outros funda-se em Deus e tende para Ele. Em suma, podemos afirmar que o princípio agostiniano do amor ordenado é dito a partir do amor às criaturas⁷³⁶, (um amor *uti*) que se eleva no desejo permanente de chegar a Deus (ao amor *frui*).

As noções de *frui* e *uti* estão ligadas às noções de vício e virtude. O vício é querer gozar as coisas que devem ser usadas. Por sua vez, a virtude é usar as coisas que devem ser usadas e gozar as que devem ser gozadas. A noção de uso está ligada à de necessidade, pois os bens materiais devem ser usados consoante as necessidades humanas. Tudo o que não é necessário é supérfluo, porque ultrapassa os limites da necessidade e da finalidade do seu uso⁷³⁷. Desta doutrina vem a insistência agostiniana de partilhar o supérfluo com os que necessitam⁷³⁸.

⁷³² Nas *Confissões*, Agostinho diz que, se nos agradarem os corpos, devemos louvar a Deus por eles e orientar o nosso amor para o Criador. Se as almas nos agradarem, devemos amá-las em Deus, porque só em Deus é que as almas imutáveis encontrarão a estabilidade. Deus não abandonou o que criou, mas permanece no nosso interior, no nosso coração, e o homem, que pelo pecado se afastou de Deus, deve voltar-se para Deus e amá-lo a partir do Seu amor, que já está no nosso interior. Neste sentido, a caridade ordenada é viver o amor desta forma, porque em Deus encontraremos a verdadeira Vida. A caridade desordenada resulta do substituir a adoração e o serviço a Deus pelas criaturas: cf. *Conf.* 4, 12, 18 (CC 27, 49-50); *Conf.* 5, 3, 5 (CC 27, 59).

⁷³³ Cf. ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 37.

⁷³⁴ Cf. GALINDO RODRIGO, “El amor cristiano en su perspectiva de gratuidad según San Agustín”, 300.

⁷³⁵ Cf. *Trin.* 9, 8, 13: (CC 50, 304-305).

⁷³⁶ Cf. s. 84, 1 (CNE 30/1, 644).

⁷³⁷ Cf. s. 61, 11, 12 (CNE 30/1, 240-241).

⁷³⁸ BRAVO, Restituto Sierra, *El mensaje social de los padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, 1989, 436-437.

O amor de Deus traz em Si uma forma de amar as criaturas, que Agostinho define através de uma graduação necessária. Para ele, existe em cada criatura um grau de amabilidade que devemos descobrir: primeiro, amar mais a Deus que aos Homens, para depois amar mais o outro que ao próprio corpo; segundo esta ordem, devemos amar a Deus por Ele mesmo e amar ao próximo por Deus. Isso não pode levar a um desprezo das criaturas, pois o desprezo da criação implica a depreciação do seu Criador⁷³⁹.

Do mandamento de amar o próximo nascem os deveres que regem uma sociedade, pois a caridade é a essência da paz e da ordem social perfeita⁷⁴⁰. A ordem, fundamental para obter a paz, é obtida através da tranquilidade entre coisas iguais e desiguais, colocadas cada qual no seu lugar.

A caridade, a paz, a virtude e a ordem definem a vida humana na terra, e relacionam-se reciprocamente. Todos os atos humanos estão relacionados com Deus, e nem todos os bens têm o mesmo valor. Todos os bens existem na relação de uns com os outros e segundo uma hierarquia. A vontade deve descobrir a ordem dos bens na Verdade⁷⁴¹.

3.2.5.3. Caridade e unidade eclesial

A caridade em Agostinho está relacionada com o princípio do bem comum. A caridade impõe que os cristãos não procurem o bem próprio, mas o bem comum. Num sentido platónico, a verdadeira felicidade está no não procurar as coisas variáveis e transitórias, mas no procurar o imutável e universal⁷⁴². Dá-se preferência ao todo em detrimento de uma das

⁷³⁹ Cf. DE BRABANDERE, M., “Doctrina agustiniana sobre la caridad”, 256.

⁷⁴⁰ Cf. BRAVO, Restituto Sierra, *El mensaje social de los padres de la Iglesia*, 435.

⁷⁴¹ Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, 47.

⁷⁴² Agostinho identifica como uma ilusão da alma o facto de o homem, através dos seus sentidos, captar as belezas mundanas, desligando-se da unidade em Deus. Daqui resulta a vida atarefada do homem que se concentra na produção de bens temporais (como vinho, azeite e trigo), acabando por se distanciar de Deus. Assim, o homem perde a sua unidade e tem necessidade de recuperá-la: cf. *Vera rel.* 21, 41 (CC 32, 212-213).

partes que compõem o todo⁷⁴³, e não como o homem, que, por vezes, “ama mais o verso do que a arte que faz o verso”⁷⁴⁴. Nesse sentido, a cidade terrena tem os seus bens, que são dons de Deus. E a cidade celeste tem dons que só Deus pode dar, sendo estes, portanto, superiores aos terrenos⁷⁴⁵.

Para definir a relação justa entre a vontade humana e o bem imutável, é necessário estabelecer a distinção entre o bem comum e o bem próprio. O bem comum é um bem que pode ser partilhado por todos, sem nunca ser dividido ou tomado como próprio. Quando se fala de amar o próximo, seguindo a linha do bem comum, deve-se amar o próximo em relação a Deus e não como propriedade própria. Por outro lado, o bem próprio é um bem tornado exclusivo de um sujeito.

O pecado da soberba, da curiosidade e da concupiscência carnal são exemplos de como o pecado leva a circunscrever determinados bens na esfera dos interesses privados, excluindo a finalidade de bem comum. A ética agostiniana pode ser qualificada como ética do sumo bem, sendo este a finalidade de toda a ação humana, ação esta com que o homem procura alcançar esse bem com o amor ordenado⁷⁴⁶.

A caridade é o vínculo da unidade da Igreja, porque é ela, a caridade, que faz a unidade dos cristãos entre si, reunindo-nos num mesmo corpo, no Corpo de Cristo. Quem decide afastar-se da Igreja perde com isso também a caridade, pela recusa explícita da unidade e inclusive da própria identidade, uma vez que não é possível dizer-se cristão fora da dinâmica comunitária, fora da relação Cabeça-Corpo. Saber estar no Corpo significa saber estar em relação, sofrer e tolerar tudo pela unidade, pois é um dom valioso o amor fraterno, cimento da unidade cristã.⁷⁴⁷

⁷⁴³ Toda a sucessão temporal, através do qual umas coisas acabam e outras novas surgem, forma uma unidade bela. O problema está no ímpio que prefere uma das partes ao todo, ou seja, prefere as coisas temporais à Divina Providência que tudo ordena: cf. *Vera rel.* 22, 43 (CC 32, 213-214).

⁷⁴⁴ Cf. *Vera rel.* 22, 43: “Amant versum, quam artem ipsam qua conficitur versum” (CC 32, 213).

⁷⁴⁵ Cf. CANNING, Raymond, “El vocabulario de San Agustín sobre el bien y el lugar del amor al prójimo”, *Augustinus* 172-175 (1999) 72.

⁷⁴⁶ Cf. CANNING, Raymond, “El vocabulario de San Agustín sobre el bien y el lugar del amor al prójimo”, 76-77.

⁷⁴⁷ Cf. DE BRABANDERE, M., “Doctrina agustiniana sobre la caridad”, 274.

Para Agostinho, não é possível construir uma sociedade que alcance a paz como um bem comum, se não se tiver a caridade e a união como princípios fundantes. O amor ao próximo é um princípio que deve reger as sociedades, por tornar possíveis a evolução e sustentabilidade da mesma sociedade. Além do amor ao próximo, a sociedade necessita de Deus, que lhe dá a capacidade de vencer as fragilidades das forças humanas⁷⁴⁸.

3.2.5.4. Caridade e justiça

A justiça e a caridade são também duas virtudes intimamente unidas, como o demonstra Agostinho, ao afirmar que “a perfeita justiça consiste em amar o que vale mais e amar menos o que vale menos”⁷⁴⁹. Assim, não poderemos dissociar a perfeita justiça da caridade ordenada, porque ambas se complementam numa unidade de origem divina.

Herdando a definição clássica de dar a cada um o que lhe pertence⁷⁵⁰, Agostinho amplia-a com a caridade⁷⁵¹, o que é uma ideia já presente nas palavras de Jesus no Evangelho. A justiça baseia-se no cumprimento da lei, o que por vezes não é suficiente. Devido a essa insuficiência, junta-se à justiça a caridade, que suprimirá as necessidades que a justiça por si

⁷⁴⁸ BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes* XII (1977) 53

⁷⁴⁹ *Vera rel.* 48, 93: “Et haec est perfecta iustitia, qua potius potiora et minus minora diligimus” (CC 32, 248). A justiça tem a mesma fonte que a caridade, que é Deus: cf. s. 61, 4; a caridade e a justiça são os dois preceitos mais importantes: cf. s. 106, 3, 3.

⁷⁵⁰ Cícero segue a doutrina das quatro virtudes cardiais expostas por Platão no *De Republica*, nas quais está presente a justiça, e define a justiça como o meio de conservar a sociedade seguindo os princípios de não fazer mal a ninguém e de garantir uma comum utilidade dos bens, e dará origem a definição de dar a cada um o que é seu: cf. SANTIBAÑEZ GUERRERO, Daniel, “El pensamiento político de San Agustín: comentarios generales em torno a los bases filosóficas del concepto *Civitas Dei*”, 13.

⁷⁵¹ Agostinho inspirado pela Sagrada Escritura e em Cipriano e Ambrósio, vai ampliar a definição tradicional de justiça – dar a cada um o que lhe é devido –, para uma definição cristã de dar a Deus e ao próximo o amor implicado no duplo mandamento do amor, estipulado por Mt 22, 40. Ainda, a justiça implica uma relação reta com as coisas que aumentam em valor e em proporção consoante a ordem desejada por Deus: cf. DODARO, Robert, “justice”. In ATA, 481. Neste sentido, o conceito de justiça em sentido teológico-cristão, não será um “conceito harmónico racional” à semelhança da definição dos filósofos gregos, mas definirá, tendo Deus como referência, uma forma de amar a Deus: cf. SANTIBAÑEZ GUERRERO, Daniel, “El pensamiento político de San Agustín: comentarios generales em torno a los bases filosóficas del concepto *Civitas Dei*”, 13-14.

só não consegue satisfazer. Assim, se o homem deseja a prática perfeita da justiça, terá de incluir a caridade perfeita⁷⁵².

A caridade é necessária porque a justiça não é suficiente. O ideal seria que todos vivessem numa condição igual, onde não fosse necessário dar esmola, por não existirem necessitados. Mas, como não vivemos num mundo assim, impõe-se a vida caritativa como apoio aos mais necessitados⁷⁵³.

A pobreza é fruto da iniquidade humana e conseqüente injustiça. Por sua vez, a riqueza revela-se algo de injusto, também por não haver igualdade na posse de bens. A propriedade privada não é um valor absoluto, porque os bens foram-nos dados por Deus, sendo nós os seus administradores. Assim, dar esmola é como saldar uma dívida com os pobres. A caridade é, no fundo, uma questão de administração justa e responsável. Daí que quem não reparta os seus bens está a pecar contra o direito divino, porque retém algo que pertence a outros segundo a justiça divina⁷⁵⁴.

A justiça, que consiste em dar a cada um o que lhe pertence, é imprescindível para a convivência humana. É uma virtude que procede de exigências da natureza humana, para que possa haver paz em algum grau. Sem esta virtude, a comum sobrevivência não é possível. A verdadeira justiça não existe na cidade terrena⁷⁵⁵. Contudo, e mesmo sendo imperfeita, a justiça é necessária. A Justiça transcendente é a que existe entre Deus e as criaturas pela mediação de Cristo, e pela qual a justiça terrena é projetada para uma maior perfeição, permitindo a melhoria da cidade terrena⁷⁵⁶.

Com esta ampliação da justiça através da caridade, a esmola e o socorro aos necessitados tornam-se deveres da justiça. Nisto, a humildade aparece como sendo

⁷⁵² Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 698.

⁷⁵³ Cf. ARIAS TEJERINA, Gonzalo, *La justicia social y el cuidado del pobre en la espiritualidad de san Agustín*. In http://www.agustinos-es.org/educacion/FAE-Educacion/Aula_2011/1/%20La%20justicia%20social%20y%20el%20cuidado%20del%20pobre.pdf, 4.

⁷⁵⁴ Cf. ARIAS TEJERINA, Gonzalo, *La justicia social y el cuidado del pobre en la espiritualidad de san Agustín*, 4-5.

⁷⁵⁵ Nós só contemplaremos a justiça perfeita e imutável em Deus. Na vida terrena é importante a fé que nos permite um melhor conhecimento de Deus: cf. *Trin.* 8, 9, 13 (CC 50, 304-305).

⁷⁵⁶ Cf. SÁNCHEZ DE LA TORRE, Ángel, “Las virtudes cívicas en el pensamiento de San Agustín de Hipona”, 881-882.

fundamental, como virtude de quem administra a justiça e de quem pratica a caridade, porque todos somos necessitados perante Deus, não nos podendo considerar superiores ao necessitado pelo facto de sermos nós a apoiá-lo⁷⁵⁷.

Agostinho dirige-se muitas vezes aos ricos para ajudá-los a refletir sobre os seus bens supérfluos. Além dos bens de que necessitam para levar uma vida digna, ainda lhes sobram muitos bens, que, embora sejam supérfluos para eles, são necessários para os pobres. Então Agostinho exorta à partilha do supérfluo, porque este é necessário ao pobre⁷⁵⁸. Podemos concluir que, se os ricos partilharem o supérfluo, que é o necessário para os pobres, então ambos irão ter em sua posse o necessário para viverem uma vida digna.

A verdadeira caridade não pode pactuar com as injustiças do mundo e com a desigual distribuição dos bens. A vivência da caridade leva o homem a lutar contra desigualdades económicas, distribuindo equitativamente os bens de modo que os homens vivam a igualdade⁷⁵⁹.

⁷⁵⁷ Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 699.

⁷⁵⁸ Cf. CAMPELO, Moisés M^a., “San Agustín: las bienaventuranzas”, 219.

⁷⁵⁹ Cf. BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, 100.

3.3. A partilha de bens

Ao longo deste capítulo, abordámos os fundamentos da moral de Agostinho numa componente teórica. Agostinho é um homem da palavra, mas esta afirmação é insuficiente para o descrever. Estudando a vida de Agostinho, descobre-se que ele próprio vivia o que pregava. A eficácia da sua palavra estava aliada ao seu exemplo de vida.

Após o seu batismo, Agostinho iniciou uma vida, em que estavam presentes o desprendimento e a partilha de bens. Quando se tornou bispo de Hipona, fundou um mosteiro para o clero, para que este vivesse uma vida de oração, de estudo e de partilha. Verificámos nesta obra uma unidade entre a vida espiritual e o seu testemunho na vida diária.

Agostinho convida os cristãos a partilharem os seus bens uns com os outros, mas ele próprio, como cristão e bispo da diocese de Hipona, vive uma vida desprendida dos bens, dando primazia a Deus por meio de uma caridade ordenada.

Iremos, numa primeira abordagem, apresentar alguns elementos da vida de Agostinho que mostram um estilo de vida segundo a pobreza evangélica. Seguidamente, veremos as obras práticas que Agostinho realizou como bispo, tanto com obras como com a palavra. Constatar-se-á como Agostinho fosse verdadeiramente um pastor de almas, que cuidava de todas as pessoas que passavam necessidades, quer por meio da sua ação direta, quer pelas orientações que dava ao seu clero e aos seus fiéis nas assembleias.

3.3.1. O exemplo de Agostinho

Agostinho viveu a experiência da misericórdia de Deus na sua vida. Depois de uma vida mundana e de busca atribulada da felicidade, descobre um Deus misericordioso, que o

transformou gratuitamente. Isso ajudou-o a compreender que o homem tem necessidade de Deus, que o homem é um Seu mendigo. Esta receção do amor misericordioso de Deus é um convite para o homem ser misericordioso com os outros⁷⁶⁰.

Agostinho não se limitou a pregar o despojamento e a partilha. Após o seu batismo em Milão, volta para a sua casa em África e inicia uma vida em comunidade com uns amigos, dedicando o seu tempo à meditação da Sagrada Escritura, juntamente com a prática do jejum e das boas obras⁷⁶¹.

Já como bispo em Hipona, continua a viver esse estilo de vida, testemunhada pelo seu discípulo Possídio, que diz que Agostinho vivia no mosteiro que fundara em Hipona uma vida austera. Vivia juntamente com o clero local, a quem propunha uma vida pobre ao serviço do povo. Partilhavam, o bispo e o clero, a casa, a comida e os jejuns⁷⁶².

No mosteiro, a ementa era à base de legumes, de alimentos de farinha, e de vinho em moderação, não podendo ninguém comer fora do mosteiro e fora da hora das refeições. A carne era reservada aos doentes. Durante a refeição, um leitor lia a Sagrada Escritura, prática que só era dispensada quando havia visitas à mesa, para que se pudesse falar com os visitantes⁷⁶³.

Como bispo, Agostinho era responsável pela administração dos bens materiais da diocese. Essa tarefa, acumulada com a de juiz, era uma das que mais lhe custava gerir. Depois da confiscação de bens aos donatistas, o trabalho acentuou-se e Agostinho teve de se defender das acusações de posse indevida de bens, porque, na verdade, apesar de administrar um elevado número de bens, nada possuía⁷⁶⁴.

Agostinho estava disposto a ceder a administração dos bens a alguém do povo e a viver única e exclusivamente das esmolas do povo, para que os clérigos vivessem

⁷⁶⁰ Cf. SIERRA, Santiago, OSA, "La misericordia en San Agustín", 76.

⁷⁶¹ Cf. EGUIARTE, Enrique A., "San Agustín y la solidaridad", 48.

⁷⁶² Cf. *Vit. Aug.* 4 (PL 32, 36-37).

⁷⁶³ Cf. *Vit. Aug.* 22 (PL 32, 51-52).

⁷⁶⁴ Cf. CAPANAGA, Victorino, "Introducción general", 33-34.

exclusivamente do serviço do altar, à imagem dos sacerdotes do Antigo Testamento. O povo, porém, nunca aceitou a proposta⁷⁶⁵.

O seu vestuário era semelhante ao da classe média: usava roupa, calçado e enxoval doméstico modestos⁷⁶⁶. Não usava báculo, nem mitra⁷⁶⁷. Apenas usava o anel que servia para selar os documentos que enviava. Cedia a administração dos bens aos clérigos mais qualificados, vivendo uma vida desprendida dos mesmos⁷⁶⁸. Agostinho não gostava de administrar os bens temporais, porque preferia dedicar o seu tempo à meditação e a escrever as suas obras. Contudo, aceitava essa missão que fazia parte do seu múnus de pastor⁷⁶⁹.

Agostinho vivia uma vida despojada dos bens materiais, dedicando tempo às causas espirituais, o que não significa que fosse insensível às necessidades dos pobres e não os socorresse quando necessário. Ao contrário, muitos recorriam a ele, e era muito o seu trabalho social⁷⁷⁰. Pois, para ele era muito importante a dignidade humana⁷⁷¹. Em primeiro lugar, estava a vida do homem, porque este foi criado à imagem e semelhança de Deus. No seu *De Trinitate* diz claramente que o homem é imagem da Trindade⁷⁷².

3.3.2. Proximidade e ajuda aos pobres

Agostinho foi verdadeiramente um pastor próximo dos homens do seu tempo e os pobres tornaram-se objeto da sua pregação e ação⁷⁷³. Normalmente, estudamos Agostinho na sua vertente teórica, e esquecemo-nos que ele, pelo seu múnus episcopal, era o responsável

⁷⁶⁵ Cf. *Vit. Aug.* 22 (PL 32, 51-52).

⁷⁶⁶ Cf. *Vit. Aug.* 22 (PL 32, 51-52).

⁷⁶⁷ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 154.

⁷⁶⁸ Cf. *Vit. Aug.* 23 (PL 32, 52-53).

⁷⁶⁹ Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 317.

⁷⁷⁰ Cf. *Vit. Aug.* 24 (PL 32, 53-54).

⁷⁷¹ Quem não se compadece das misérias do próximo é alguém frio em humanidade, e que não compreendeu que Deus é misericordioso: cf. *Mor.* 1, 27, 54 (PL 32, 1332-1333).

⁷⁷² Cf. *Trin.* 7, 6, 12 (CC 50, 265-266); *Trin.* 14, 19, 25 (CC 50 A, 447-448).

⁷⁷³ Cf. *s.* 61, 10 (CNE 30/2, 238-240).

pela caridade da sua diocese. Como bispo de uma diocese pobre, passava a maior parte do seu tempo a resolver assuntos sociais da mesma, como a pobreza e a defesa dos marginalizados. Chegou mesmo a recusar uma viagem a Roma, preferido ficar na sua diocese a acompanhar os pobres⁷⁷⁴.

Agostinho é “o homem da interioridade, do coração”⁷⁷⁵. Isso fez com que se deixasse tocar pela realidade que o envolvia com o desejo de a mudar. Agostinho salienta que o homem que não se deixa tocar pelos males e injustiças do mundo perde o sentimento humano. Este deixar-se tocar é o que impulsiona o homem a lutar pela justiça através da caridade⁷⁷⁶.

Agostinho tinha consciência de que precisava de dinheiro para apoiar os pobres nas suas necessidades. Daí que não entrasse em contraste com os ricos, procurando, ao invés, o diálogo próximo com essa classe, de modo a obter, por meio dos seus pedidos, numerosas ajudas económicas para os programas caritativos da sua diocese⁷⁷⁷.

3.3.2.1. O acolhimento dos pobres

Agostinho, no mosteiro que fundara para reunir o clero numa vida de oração, meditação e partilha, acolhia os pobres. Fundou também uma casa de assistência aos pobres, dirigida pelos diáconos, o que prova a grande solicitude da Igreja de Hipona para com os pobres⁷⁷⁸.

Ele vivia uma relação próxima com os pobres, sendo muitas vezes abordado na rua por eles. No Sermão 61, diz explicitamente que era abordado pelos pobres, que por vezes lhe

⁷⁷⁴ Cf. *ep.* 95, 1 (CC 31 A, 215).

⁷⁷⁵ NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 710.

⁷⁷⁶ Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 712.

⁷⁷⁷ Cf. CONG QUY, Joseph Lam, “*Humilitas Iesu Christi* modelo de una Iglesia pobre”, 38-39.

⁷⁷⁸ Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 695.

acenovam à inutilidade da sua pregação por receberem pouca ajuda; daí que passasse a insistir com os seus ouvintes para partilharem mais os seus bens com os pobres ⁷⁷⁹.

Nos seus Sermões, Agostinho assume-se o porta-voz dos pobres e das suas necessidades. Conhecia muito bem as ruas de Hipona, o seu povo e as suas dificuldades. Aos ricos exorta que vale mais dar o dinheiro a um pobre, apesar de ser uma ação sem a glorificação e o reconhecimento imediato, em vez de darem o dinheiro para os espetáculos⁷⁸⁰ do circo ou para comidas sofisticadas. A esmola não leva à glória humana, mas terá um efeito mais duradouro, porque, com ela, o homem obtém a vida eterna⁷⁸¹.

Convém realçar algumas atitudes e ações de Agostinho e suas fundações para se aperceber da sua ação concreta. Em primeiro lugar, no seu aniversário de ordenação episcopal, oferecia um banquete aos pobres de Hipona⁷⁸². Poderia ser uma ocasião para festejá-lo com os habitantes ilustres de Hipona, mas, Agostinho, seguindo o exemplo de Cristo, decidiu juntar-se nessa data à mesa com os pobres.

Em segundo lugar, existem referências a uma *matricula pauperum* no mosteiro de Agostinho, onde eram registados os nomes dos pobres que a diocese ajudava, o que confirma o forte compromisso social da Igreja de Hipona com os seus fiéis⁷⁸³. Existia, ainda, uma espécie de roupeiro para vestir os pobres. Em cada Inverno, Agostinho exortava os fiéis a vestirem os pobres⁷⁸⁴, por serem a expressão visível do Cristo nu na terra⁷⁸⁵.

Com o crescente número de peregrinos que se dirigiam a Hipona para venerar as relíquias de Santo Estevão, chegadas a Hipona por volta do ano de 416, Agostinho fundou o *xenodochium* para acolher os peregrinos e os doentes. Esta obra tinha como objetivo dar abrigo aos peregrinos, para que estes não dormissem ao relento, correndo perigo com os

⁷⁷⁹ Cf. EGUIARTE, Enrique A., "San Agustín y la solidaridad", 37.

⁷⁸⁰ Agostinho afirma que a insensatez dos espetáculos são coisas supérfluas: cf. s. 114 B, 14.

⁷⁸¹ Cf. EGUIARTE, Enrique A., "San Agustín y la solidaridad", 38; Cf. s. 21, 10.

⁷⁸² Cf. MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas*, 315.

⁷⁸³ Cf. EGUIARTE, Enrique A., "San Agustín y la solidaridad", 41.

⁷⁸⁴ Cf. s. 25, 8 (CNE 29, 464).

⁷⁸⁵ Cf. CAPANAGA, Victorino, " Introducción general", 35.

ladrões e molestadores. A proximidade do *xenodochium* do mosteiro, permitia uma maior eficiência do apoio dos monges aos peregrinos e aos doentes⁷⁸⁶.

3.3.2.2. A defesa dos pobres perante os opressores

Agostinho, nos seus Sermões, coloca-se do lado dos pobres, e exorta os ricos a partilharem os seus bens com estes, com uma justiça superior à dos fariseus, tornando-se, assim, “um dos mais ardentes propagandistas da teologia evangélica e sobrenatural do pobre, membro paciente de Cristo na terra”⁷⁸⁷.

Havia diversos tipos de pobreza, e uma delas eram as crianças abandonadas pelos pais, e que muitas vezes eram raptadas e vendidas. Perante um tal problema social, Agostinho lutava, com a sua pregação e acção, pela libertação dessas crianças exploradas⁷⁸⁸.

O Hiponense viu-se também na obrigação de defender o povo dos traficantes de escravos. Vários grupos de *mangones*⁷⁸⁹, oriundos da Galácia, percorriam o mar mediterrâneo, especialmente o Norte de África, com o intuito de comprar ou raptar pessoas para a escravatura⁷⁹⁰.

A Igreja de Hipona muitas vezes socorria essas pessoas raptadas ou vendidas, comprando-as para as libertar. Chegou mesmo a vender vasos sagrados para ter dinheiro suficiente para a compra dos escravos. E houve casos de cristãos, que, sabendo onde estes estavam, se organizaram em missões de libertação dos mesmos⁷⁹¹.

⁷⁸⁶ Cf. EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y la solidaridad”, 44-45.

⁷⁸⁷ Cf. CAPANAGA, Victorino, "Introducción general", 35.

⁷⁸⁸ Cf. s. 176, 2; NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 695.

⁷⁸⁹ Termo latino para descrever os traficantes de escravos.

⁷⁹⁰ A lei romana previa a venda de pessoas por 25 anos. Após esse período, as pessoas teriam de ser libertadas. Contudo, os *mangones* iludiam os pais de muitas crianças com esta lei e levavam as crianças de forma definitiva, prometendo a sua libertação ao fim de 25 anos.

⁷⁹¹ Cf. EGUIARTE, Enrique A., “San Agustín y la solidaridad”, 42-44.

Na sua ação caritativa, Agostinho não selecionava os assistidos, alargando a caridade aos que não faziam parte da Igreja, e apoiando a todos, independentemente da cultura ou religião. Temos exemplos desse tipo de ajuda após o saque de Roma por Alarico em 410, que causou um elevando número de refugiados⁷⁹².

O Doutor da Graça está, portanto, atento à defesa dos direitos humanos. Não é possível pensar num projeto de edificação plena do homem em Deus, se não existir o cumprimento dos direitos primordiais do homem. Com este pensamento, Agostinho dedica parte do seu tempo a lutar pela mudança de mentalidades e de estruturas, visando eliminar a escravatura, a tortura, a desigualdade de direitos entre homens e mulheres. Nesta tentativa de mudança, o Hiponense ganha consciência de que é necessário a renovação do ordenamento jurídico imperial, para que este torne realidade a presença da defesa desses direitos básicos, reconhecidos para todos⁷⁹³.

3.3.2.3. A partilha de bens numa vida em comum

Para Agostinho, o ideal da vivência humana é viver em comunidade com partilha de bens, onde o que é de um é de todos. Tendo ele consciência da impossibilidade de realizar esse ideal no espaço do Império Romano, não o exige aos cristãos, mas exorta-os a partilhar os bens com os outros. A prática da esmola contraria a prática da idolatria dos bens, em que estes são objeto do desejo e da conquista humana, mesmo que isso implique o apoderar-se dos bens alheios⁷⁹⁴.

⁷⁹² Cf. s. 81, 9 (CNE 30/2, 608-610); NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 695.

⁷⁹³ Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 708-709.

⁷⁹⁴ Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 704-705.

Esse ideal tem como fundamento a ideia de que os bens são criação de Deus, e que Ele é o único dono dos mesmos. Por isso, os homens são apenas administradores desses bens. O critério de uso dos bens é o de possuir o suficiente para viver sem desejar o supérfluo⁷⁹⁵.

Na vida monacal que fundou em Hipona, a comunhão de bens era central, através da qual cada um trabalhava para o bem comum do mosteiro. Assim, cada um era convidado a não viver segundo os seus próprios interesses, mas para o bem comum. Os bens não pertenciam a uma única pessoa, mas pertenciam a todos os que necessitavam⁷⁹⁶.

Com esse objetivo, Agostinho inicia a Regra do seu mosteiro de Hipona pondo como primeiro preceito a ser cumprido por quem vive nele amar a Deus e ao próximo com a união do coração e a comunhão das coisas. Os monges são convidados a viverem em comunidade com uma só alma e coração, orientados para Deus. Como consequência desse comum viver, os bens são partilhados por todos consoante as necessidades de cada um. Assim, quem entrou já possuindo bens terá de doá-los a comunidade, e quem entrou sem nada não deverá procurar no convento mais do que possuía antes de entrar⁷⁹⁷.

Este modo de vida implica o despreendimento dos bens, dando prioridade aos da vida espiritual. Isso, porém, não significa que os monges vivam desprendidos das necessidades dos pobres. Um perigo para os monges é a soberba de se vangloriarem dos atos bons que realizaram como o colocar os bens em comum. A soberba é um vício que corrompe um ato que exteriormente parece bom, mas que o homem faz com soberba⁷⁹⁸.

Neste modelo de vida, o trabalho não é desvalorizado. Os trabalhos dos monges fazem parte da vida comunitária, onde cada um deve trabalhar pelo bem comum. Agostinho insiste na necessidade de trabalhar e não cair na ociosidade, seguindo o convite e as palavras de Paulo a trabalhar para merecerem o alimento (cf. 2Tes 8-12)⁷⁹⁹.

⁷⁹⁵ Cf. NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios”, 704.-705.

⁷⁹⁶ Cf. EGUIARTE B, Enrique A., “San Agustín y la solidaridad”,

⁷⁹⁷ Cf. *Reg.* 11 (PL 32, 1384).

⁷⁹⁸ Cf. *Reg.* 11 (PL 32, 1384).

⁷⁹⁹ Cf. *Op. mon* (PL 40, 547-582).

Este modelo monacal deveria questionar os cristãos sobre o lugar dos bens nas suas vidas. Para o clero de Hipona, o mais importante era a vida da comunidade, para a qual cada um trabalhava. Cada qual não estava centrado nos próprios interesses, mas na realização do bem comum. Assim deveria ser a nossa sociedade, onde todos procurassem o bem comum, nem que isso implicasse o despojar-se dos próprios bens para apoiar aqueles que nada têm.

Conclusão

Ao terminar a nossa dissertação, podemos concluir que Agostinho continua atual, também no que se refere à pregação social, isto é, às implicações sociais do anúncio do Evangelho. Este é, de facto, o ponto de partida e fundamento de toda a sua pregação e intervenção pastoral. Como servidor da Palavra e do povo que Deus lhe confiou, o pastor de Hipona carregou o “fardo” do episcopado com um serviço a todos, mas especialmente atento aos mais desprotegidos e carenciados.

Esta dimensão que, no início do nosso trabalho, constituía para nós uma interrogação, depressa se tornou uma boa surpresa e confirmação, ao lermos com maior atenção alguns dos seus Sermões. Agostinho merece, de facto, ser mais estudado também na sua vertente pastoral e como um dos pais da moral social cristã, por ter elaborado alguns dos princípios fundamentais da mesma.

No primeiro capítulo, demo-nos conta da realidade social, política e religiosa do século IV, situando Agostinho nesse contexto, onde ficou mostrada a capacidade de um pastor atento aos sinais e reptos do seu tempo.

Além da forte atividade comercial na cidade de Cartago, e também em Hipona, a sociedade africana estava fortemente influenciada pela romanização, presente nos circos e nos teatros romanos como atividades de lazer e prazer, além dos rituais e festas pagãs, de origem anterior a romanização, ainda presentes na vida quotidiana do povo daquela região. Nas zonas mais rurais encontravam-se os colonos que cultivavam as terras, sendo explorados pelos donos das mesmas. Nesta sociedade, na qual uns procuravam o maior lucro possível e o gastavam, entre outras atividades, nos circos, teatros, rituais pagãos, à procura de prazeres e, por outro lado, outros viviam na miséria sem os bens básicos, o Hiponense sentiu a necessidade de exortar cada vez mais os cristãos para o despreendimento e partilha dos bens.

Num tempo em que a figura do bispo tendia a assumir cada vez maior relevância política e social, Agostinho não foge às suas responsabilidades. Conhecia todos os dinamismos que regiam a sociedade e, como bispo, foi chamado a assumir os deveres pastorais e civis, nomeadamente através do instituto da *audientia episcopalis*. Para além das intervenções e das posições que assumia como líder da Igreja e *influencer* social, no acudir às necessidades do povo, ele foi um contrapeso numa sociedade desigual que tendia a sobrecarregar os mais fracos e sem voz.

Essa sua ação e intervenção realizou-se em linha de conta e continuidade com a doutrina que expõe na sua pregação, onde podemos ler os fundamentos teóricos da sua atuação pastoral e social.

Toda a sua pregação era inspirada nos textos bíblicos, lidos antes da mesma, e daí Agostinho retirava e ampliava os ensinamentos morais. Para a eficácia da sua pregação, muito contribuiu a sua formação e o exemplo de Ambrósio de Milão, também ilustre pregador na cidade de Milão e grande líder do bem comum e da paz social. Com a sua experiência, o Hiponense foi amadurecendo a sua teoria e forma de pregar, adotando um discurso cada vez mais simples, compreensível e adaptado aos que o escutavam.

No segundo capítulo, aprofundámos os temas e grandes linhas de pensamento que percorrem a pregação de Agostinho. Aí constatámos que os pecados sociais não são meramente comportamentais, mas são agravados pelas “raízes” mais profundas que há no homem “caído” e desordenado. Os pobres e a pobreza derivam dessa condição humana desordenada, que leva a transformar os bens em males, devido à avareza e soberba. Estes vícios são, por isso, vistos como raiz de todos os males, pessoais e sociais. São confirmados por Agostinho como as bases de toda a má conduta em relação aos outros, aos bens e a Deus. São também dois males que levam ao pecado e ofendem a Deus. Estes dois perigos fazem com que o homem se apegue doentia e cegamente aos bens, tornando-se incapaz de se abrir a Deus e ao próximo.

Para fomentar as relações humanas, nomeadamente entre pobres e ricos, Agostinho fazia presente que todos os homens têm uma origem comum, são companheiros de viagem e estão dependentes de Deus. Nesta caminhada, os ricos são alertados para o facto de viverem sobcarregados com muitos bens, que os impedem de avançar para Deus de forma eficiente e livre. Logo, precisam dos pobres como aqueles que os ajudarão na caminhada do despojamento e da liberdade. A esmola surge, neste contexto, como algo benéfico para o rico que a dá e para o pobre que a recebe. Os ricos caminharão melhor para Deus porque viverão uma vida desprendida e sem o peso dos bens, porque conseguirão concentrar-se em Deus como meta da caminhada, e os pobres terão algo para viverem uma vida mais digna, enquanto caminham ao lado dos ricos para a mesma meta. Por fim, Agostinho recorda que na vida cristã existem exigências para cada qual, sendo que, tanto os ricos como os pobres, têm que lutar contra a soberba, a impiedade e a embriaguez. Pois, tanto o pobre como o rico se podem salvar ou perder.

Na segunda parte do segundo capítulo do nosso trabalho, dedicada ao problema da posse e uso dos bens, desenvolvemos duas temáticas que servem de referência para a forma como se usa os bens. Começámos, assim, por abordar que os bens são bons, pois foram criados por Deus e Este só criou o que era bom, como nos atesta o Livro do Génesis. Este pensamento confirma que a bondade das ações humanas não está dependente dos bens, mas do tipo de vontade humana. Esta será sempre boa, se for movida pelo amor.

Ao tratar o tema da caridade, percebemos que esta é realmente o motor e critério de todo o agir ético. O duplo mandamento do amor, a Deus e ao próximo, ao ser indivisível, obriga a que o teologal e o social nunca se separem e que o social só será ético quando for teologicamente inspirado.

Na nossa reflexão sobre a partilha, começámos por salientar que em Agostinho o grande fundamento da prática da caridade está na identificação de Cristo com o pobre. O que nos fez compreender, mais aprofundadamente, que a vivência da fé implica, necessariamente,

o cuidar do próximo. Efetivamente, na lógica do pensamento de Agostinho, não podemos descurar uma vida social responsável e ativa, pois isso seria uma contradição e uma traição à nossa vocação cristã de seguir fielmente a Cristo, pobre e humilde.

Além disso, Agostinho conclui que a verdadeira riqueza são as boas obras que realizamos. Mesmo no âmbito das heranças que os pais dão aos filhos, Agostinho acentuou, recorrendo a várias imagens, a necessidade de devolver a Cristo parte dos nossos bens. Nesta necessidade de partilhar, Agostinho relembra que é urgente sermos generosos com o próximo, partilhando em quantidade tudo o que pudermos em vez de partilhar as décimas à imagem dos fariseus. Além da quantidade, Agostinho faz uma referência temporal para dizer que devemos partilhar já, para não correr o mesmo risco do rico insensato (cf. Lc 12, 13-21).

Prosseguindo, os bens que usamos para esmola devem resultar de um ganho justo, e não de um ganho ilícito. Contudo, se os bens adquiridos forem ilícitos, Zaqueu é um modelo para inspirar à mudança de uma vida baseada na busca desenfreada de bens, para uma vida desprendida dos bens e focada no seguimento de Cristo. Para desfazer a ideia de que se perdendo algo a alguém, Agostinho acentua que, quando praticamos a caridade, seremos restituídos com bens espirituais, que são mais valiosos e duradouros. Por fim, encerrámos este ponto com o convite que Agostinho faz aos seus ouvintes para perseverarem nas boas obras, mesmo perante as dificuldades.

Num quarto ponto, tratámos da temática do tesouro, onde se exorta a preferir o tesouro do Céu ao tesouro terreno. Perante uma sociedade que procurava o lucro, Agostinho contraria esse objetivo de vida de muitos homens, para orientá-los à importância do tesouro, que é Deus. Nesse sentido, acentua constantemente, ao longo da sua pregação, que a confiança, a segurança e a esperança colocada nos tesouros terrenos é vã, porque não sabemos quando poderemos perdê-los ou se ainda teremos tempo pra usufruir deles.

Por fim, Agostinho recorda constantemente que o verdadeiro tesouro é Deus. Esta incidência em Deus, como o nosso tesouro, é uma forma de nos ensinar a relativizar os bens

materiais como riquezas, como tesouros. Aliás, para ele o dinheiro não é a verdadeira riqueza, mas a única riqueza são os bens espirituais. É para Deus que devemos elevar a nossa alma e coração, confiando-Lhe a nossa vida, porque é Ele quem nos dá a verdadeira felicidade, quando descansarmos n'Ele, na vida eterna. Para prepararmos o nosso futuro, é necessário e determinante não cairmos na tentação de acumular ou esbanjar os bens apenas por prazer pessoal, pois o homem necessita de cuidar da sua alma e de preparar o seu futuro em Deus e, para isso, necessita de viver o despreendimento para poder “comprar” a propriedade celeste. Este comprar só é possível através da reta vontade, que permite dar-nos totalmente a Deus, que é o nosso Sumo Bem, de forma despreendida e confiante.

Outra aquisição do nosso trabalho foi verificar como a pregação e pastoral agostinianas se baseiam nas Escrituras. Desde o Génesis, passando pelo Livro de Tobias e pelos Salmos, para culminar nos Evangelhos, toda a sua doutrina é baseada na eficácia da Palavra inspirada, que quer inspirar no “homem novo” comportamentos novos e uma sociedade renovada.

Para além dos fundamentos bíblicos, Agostinho segue alguns princípios teológicos importantes para a moral, e que estão presentes em toda a análise que fizemos dos Sermões. E os fundamentos da moral são os princípios antropológico, cristológico, soteriológico e escatológico e eclesiológico. Com base nestes princípios, Agostinho acentua claramente e várias vezes que o caminho para Deus passa pelo outro, pelo nosso próximo. Esta evidência deve levar-nos a sermos próximos das fragilidades do Homem. Em segundo lugar, na nossa relação com Cristo, o cuidado dos pobres entra nesta dimensão, porque o próprio Cristo identifica-Se com os pobres. Em terceiro lugar, só Cristo é o nosso salvador, só Ele nos dá a vida eterna, e o que de melhor podemos oferecer a alguém é o convite à conversão e a olhar para Cristo, porque assim ajuda-se-o a reorientar a sua vida para o verdadeiro bem. Em último lugar, mas não menos importante, somos Igreja e temos o dever de cuidar uns dos outros, porque somos membros de Cristo. Neste sentido, como Igreja devemos seguir o exemplo de

humildade de Cristo, servindo os necessitados da sociedade, porque faz parte da missão da Igreja o trabalho social.

Na base de todos estes princípios está a caridade, que é o fundamento e o dinamismo que os interliga uns aos outros. Partindo do amor a Deus acima de tudo e ao próximo como a nós mesmos, encontramos uma síntese para a vida cristã, assentada na relação com Deus, com o próximo e conosco mesmos. Assim, os atos humanos são analisados na sua moralidade a partir da caridade, sendo esta a base e a fonte de todas as virtudes, inclusive das virtudes cardiais.

Na parte final do nosso trabalho, quisemos mostrar, ainda que de forma muito incompleta, como Agostinho passa da doutrina à ação, no que se refere ao cuidado do outro. De facto, ele teve um papel importante no cuidado dos pobres da sua diocese, acudindo às necessidades que surgiam. Nesse sentido, começou por fundar um mosteiro para reunir o clero à sua volta, numa vida desprendida e livre de bens, para se dedicarem ao estudo, à oração, à vida comum e ao cuidado dos que com frequência iam ao mosteiro pedir ajuda. Em segundo lugar, no seu quotidiano deparava-se muitas vezes com os colonos que eram explorados, com os traficantes de escravos, com a exploração dos mais fracos, entre outros problemas. Para combater esta tendência a explorar o mais fraco, Agostinho dedicava tempo a escrever cartas aos exploradores e aos responsáveis civis, chamando-os à responsabilidade pelo cuidado dos últimos da sociedade.

Perante as novas situações que surgiam, como o aumento dos peregrinos que vinham a Hipona venerar as relíquias de Santo Estevão, Agostinho promove a construção de um albergue para acolhê-los com segurança. Surgindo o tráfico de escravos, com barcos que vinham raptar e comprar pessoas para a escravatura, prontamente Agostinho e a sua diocese tomaram medidas para libertar o maior número possível de escravos. E, já no fim da sua vida, em 410, perante a crise dos refugiados romanos, ele congrega os cristãos para apoiar os que fugiam dos bárbaros que haviam conquistado Roma.

Mais uma vez se confirma que a eficácia das palavras na pregação de um pastor depende do exemplo de vida do próprio pregador. Também por isso, Agostinho era tão escutado, procurado e estimado.

Cientes de que faltam, muitas vezes, na nossa sociedade princípios pilares que orientem o pensamento humano nas decisões em vista do bem comum, os princípios antropológico, escatológico e soteriológico e eclesiológico são bases que implicam a responsabilização pelo outro. Pois se quisermos ser verdadeiramente humanos, sendo fiéis à nossa natureza criada por Deus, é importante saber viver em sociedade, fazendo com que nela a dignidade humana seja garantida e cuidada por todos.

Em cada homem existe uma bondade ontológica, dada pelo Criador e que nos marca como criaturas que desejam e buscam o que é bom, o que nos faz bem, o que nos realiza, o que nos completa. Esse desejo é algo de bom, que deve ser desenvolvido e valorizado em todo o homem. De facto, todos precisamos de algo para além de nós, para descobrirmos a felicidade. Ou melhor, precisamos de descobrir, como nos testemunha Agostinho, o sumo Bem dentro de nós, para começarmos a orientar a nossa vida segundo esse bem. Isto faz de nós seres que procuram, e que procuram a felicidade perene.

O homem, porém, perde-se no seu desejo, e concentra-se no que lhe dá momentos provisórios de felicidade. E aqui se insere o problema do uso dos bens, porque, no momento em que o homem pensa que os bens materiais são o suficiente para obter a felicidade, vive com um desejo desorientado e fechado em si mesmo. Se o homem é um ser social, necessariamente tem de se abrir ao outro, porque, se assim não for, estará a ir contra a sua própria natureza. Mais, se foi criado pela bondade de Deus e se participa dessa bondade, além de se abrir, terá de cuidar do outro.

O homem contemporâneo necessita de redescobrir a sua bondade ontológica, o porquê de ser um ser social por natureza e a responsabilidade que promana dessa realidade. O esquecimento ou ignorância destas verdades básicas tem como consequência o fechar-se o

homem cada vez mais em si, tornando-se alguém que procura desenfreadamente o acumular de bens, que ignora o outro que está a seu lado, que procura o bem pessoal em detrimento do bem comum e que é incapaz de desenvolver iniciativas sociais conjuntas.

Descobertas estas realidades, a partilha, ou seja, “o bom uso dos bens”, aparece como sendo a resposta, a expressão da corresponsabilidade que deve distinguir uma boa sociedade, nomeadamente a comunidade crente. Daí a necessidade que os cristãos sejam pessoas que assumam essa responsabilidade, e não se deixem desanimar pelas dificuldades, mas sejam capazes de seguir a exortação de Agostinho, a de que “sejam perseverantes em boas obras”⁸⁰⁰, para que, por elas, todos caminhemos para Deus. E isso porque todos nós, pobres e ricos, temos o desejo da *beata vita*, para o que precisamos de Deus, nosso Sumo Bem, que nos sacie o desejo de amar e possuir o objeto amado e nos encha de felicidade plena.

Por fim, falta-nos ressaltar a dimensão espiritual de todo o pensamento agostiniano, e que lhe dá maior consistência. Todos os princípios desenvolvidos por Agostinho na sua pregação têm como fundamento uma espiritualidade cristã, fundada no mandamento do amor a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos. Se cumprimos este mandamento, seremos capazes de descobrir no outro o rosto de Cristo, de orientar o outro para o bem da salvação, de atuarmos como Igreja humilde e pobre ao serviço dos desfavorecidos e de caminharmos ao lado uns dos outros para Deus. Será que em tantas ações caritativas, muito válidas, não faltará, por vezes, a motivação espiritual, o aprofundamento da dimensão espiritual? Porquê ajudar o outro? Será porque temos “pena”, ou porque descobrimos no dar e no darmos-nos ao outro a realização da nossa espiritualidade cristã?

É sobre estas questões que nos devemos interrogar hoje, para descobrir as verdadeiras motivações para a práxis eclesial. Não nos podemos esquecer que uma das acentuações que Agostinho faz na sua pregação é a da reta vontade. Neste sentido, é urgente agir segundo princípios cristãos, que nos permitam ajudar o próximo segundo uma reta vontade, senão

⁸⁰⁰ Cf. s. 88, 17, 18; s. 107 A, 6 (CNE 30/2, 70; 347).

correremos o risco de praticar boas ações, mas sem um verdadeiro amor a Deus e ao próximo, amor que sustenta toda a atividade humana e cristã.

Após este trabalho, reiteramos a nossa convicção de que Agostinho merece ser mais estudado, especialmente no que se refere à sua faceta de pastor amigo e defensor dos pobres. Da nossa parte, de forma alguma pretendemos ter esgotado o assunto, aliás nem a dimensão de Agostinho o permitiriam, nem a nossa pequenez o deixaria admitir. Mesmo assim, valeu bem a pena, pelo que aprendemos e pelo que percebemos que fica ainda para aprender e aprofundar.

Bibliografia

1. Fontes

1.1. Edição Crítica

AURELI AUGUSTINI, *Confessionum libri XIII*, edidit Lucas VERHEIJEN, Turnholti, Typographi Brepols, 1981 (CC 27).

AURELIUS AUGUSTINUS, *De catechizandis rudibus*, cura et studio I. B. BAUER, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1969 (CC 51).

AURELI AUGUSTINI, *De Civitate Dei libri I-X*, curaverunt Bernardus DOMBART et Alphonsus KALB, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1955 (CC 47).

AURELI AUGUSTINI, *De Civitate Dei libri XI-XXII*, curaverunt Bernardus DOMBART et Alphonsus KALB, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1955 (CC 48).

AURELI AUGUSTINI, *De disciplina christiana*, cura et studio R. Vander PLAETSE, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1969 (CC 41).

AURELI AUGUSTINI, *De doctrina christiana*, cura et studio Josephi MARTIN, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1962 (CC 32).

AURELI AUGUSTINI, *De Trinitate libri XV: I-XII*, cura et studio W. J. MOUNTAIN, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1968 (CC 50).

AURELI AUGUSTINI, *De Trinitate libri XV: I-XII*, cura et studio W. J. MOUNTAIN, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1968 (CC 50 A).

AURELI AUGUSTINI, *De vera religione*, cura et studio K.-D. DAUR, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1962 (CC 32).

AURELI AUGUSTINI, *Epistulae* I-LV, cura et studio Kl. D. DAUR, Turnholti, Brepols Publishers, 2004 (CC 30).

AURELI AUGUSTINI, *Epistulae* LVI-C, cura et studio Kl. D. DAUR, Turnholti, Brepols Publishers, 2004 (CC 30 A).

AURELI AUGUSTINI, *Epistulae* CI-CXXXIX, cura et studio Kl. D. DAUR, Turnholti, Brepols Publishers, 2009 (CC 31 B).

AURELI AUGUSTINI, *Epistulae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, recensvit Johannes DIVJAK, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1981 (CSEL 88).

AURELI AUGUSTINI, *Sermones* I-L, recensvit Cyrillus LAMBOT, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1961 (CC 41).

AURELI AUGUSTINI, *Sermones* LI-LXX, recensvit F. DOLBEAU, Turnholti, Brepols Publishers, 2008 (CC 41 Aa).

AURELI AUGUSTINI, *Sermones* CLI-CLVI, recensvit Gert PARTOENS, Turnholti, Brepols Publishers, 2008 (CC 41 Ba).

AURELI AUGUSTINI, *Sermones* CLVII-CLXXXIII, recensvit Shari BOODTS, Turnholti, Brepols Publishers, 2016 (CC 41 Bb).

AURELLII AUGUSTINI, *Opera omnia*, opera et studio Monachorum Ordinis Sancti Benedicti, J.-P. Migne Editorem, Parisiorum, 1886 (PL 42).

1.2. Edição Bilingue

ACTA SINODALIA, *Documentos sinidales desde el año 50 hasta 381*, Madrid, BAC, 2016.

SAN AGUSTIN, *Obras de San Agustin*, ed. Victorino CAPANAGA, Madrid, BAC, vol. 10, t. 1969.

SAN AGUSTIN, *Obras de San Agustín: Homilias*, traducción y prólogo AMADOR de FUEYO, Madrid, BAC, vol. 10, t. 10, 1952.

SAN AGUSTIN, *Obras de San Agustín*, ed. Balbino MARTIN, Madrid, BAC, vol. 168, 1969.

SAN AGUSTIN, *Obras de San Agustín: Sermones*, traducción y prólogo AMADOR de FUEYO, Madrid, BAC, vol. 10, t. 7, 1950.

SANTO AGOSTINHO, *Sermões 51-65A*, tradução de José António GONÇALVES e Isidro Pereira LAMELAS, Lisboa, Alcalá, 2009 (PH 11).

SANTO AGOSTINHO, *Sermões 66-85*, tradução de José António GONÇALVES e Isidro Pereira LAMELAS, Lisboa, Alcalá, 2009 (PH 12).

SANTO AGOSTINHO, *Sermões 85-116*, tradução de José António GONÇALVES e Isidro Pereira LAMELAS, Lisboa, Alcalá, 2010 (PH 13).

SANT' AGOSTINHO, *Discorsi (1-50)*, Roma, traduzione P. BELLINI, F. CRUCIANI, V. TARULLI, CNE, 1979 (CNE 29).

SANT' AGOSTINHO, *Discorsi (51-85)*, traduzione Luigi CARROZZI, Roma, CNE, 1982 (CNE 30/1).

SANT' AGOSTINHO, *Discorsi (86-116)*, traduzione Luigi CARROZZI, Roma, CNE, 1983 (CNE 30/2).

SANT' AGOSTINHO, *Discorsi (117-150)*, traduzione Marcella RECCHIA, Roma, CNE, 1990 (CNE 31/1).

SANT' AGOSTINHO, *Discorsi (151-183)*, traduzione Marcella RECCHIA, Roma, CNE, 1990 (CNE 31/2).

SANT' AGOSTINHO, *Discorsi (184-229/V)*, Roma, traduzione di P. BELLINI, F. CRUCIANI, V. TARULLI, CNE, 1984 (CNE 32/1).

SANT' AGOSTINHO, *Discorsi (230-272/B)*, traduzione P. BELLINI, F. CRUCIANI, V. TARULLI, Roma, CNE, 1984 (CNE 32/2).

- SANT' AGOSTINHO, *Discorsi* (273-340/A), traduzione di Antonio QUACQUARELLI, Roma, CNE, 1986 (CNE 33).
- SANT' AGOSTINHO, *Discorsi* (341-400), traduzione di V. PARONETTO e A. M. QUARTIROLI, Roma, CNE, 1989 (CNE 34).
- SANT' AGOSTINHO, *La Città di Dio* (libri I-X), traduzione di Domenico GENTILI, CNE, Roma, 1990 (CNE 5/1).
- SANT' AGOSTINHO, *La Città di Dio* (libri XI-XVIII), traduzione di Domenico GENTILI, CNE, Roma, 1988 (CNE 5/2).
- SANT' AGOSTINHO, *La Città di Dio* (libri XIX-XXII), traduzione di Domenico GENTILI, CNE, Roma, 1991 (CNE 5/3).
- SANT' AGOSTINHO, *La Dottrina cristiana*, Vincenzo Tarulli, CNE, Roma, 1992 (CNE 8).
- SANT' AGOSTINHO, *La Vera Religione*, traduzione di Antonio PIERETTI, CNE, Roma, 1995 (CNE 6/1).
- SANT' AGOSTINHO, *La vera religione*, traduzione di Giancarlo CERIOTI, Luigi ALICI e Antonio PIERETTI, CNE, Roma, 1995 (CNE 6/2).
- SANT' AGOSTINHO, *La Trinità*, traduzione Giuseppe BESCHIN, CNE, Roma, 1987 (CNE 4)
- SANT' AGOSTINHO, *Le Confessioni*, traduzione di Carlo CARENA, CNE, Roma, 1969 (CNE 1).
- SANT' AGOSTINHO, *Le Confessioni*, traduzione di Carlo CARENA, CNE, Roma, 2000 (CNE 1).
- SANT' AGOSTINHO, *Le Lettere* (1-70), traduzione di T. ALIMONTI e L. CARROZI, CNE, Roma, 1969 (CNE 21/1).
- SANT' AGOSTINHO, *Le Lettere* (71-123), traduzione di Luigi CARROZI, CNE, Roma, 1969 (CNE 21/2).

SANT' AGOSTINHO, *Le Lettere* (124-184/A), traduzione di Luigi CARROZZI, CNE, Roma, 1971 (CNE 22).

SANT' AGOSTINHO, *Le Lettere* (185-270), traduzione di Luigi CARROZZI, CNE, Roma, 1974 (CNE 23).

SANT' AGOSTINHO, *Le Lettere* (1*-29*), traduzione di LUIGI CARROZZI, CNE, Roma, 1995 (CNE 23/A).

SANT' AGOSTINHO, *Le Ritrattazono*, traduzione di Ubaldo Pizzani, CNE, Roma, 1994 (CNE 2).

SANT' AGOSTINHO, *Natura e grazia*, traduzione di Italo VOLPI, CNE, Roma, 1981 (CNE 17/1).

SANT' AGOSTINHO, *Polemica con i manichei*, traduzione di Luigi ALICE e Antonio PIERETTI, CNE, Roma, 1994 (CNE 13/1).

2. Instrumentos de trabalho

AUBERT, R. (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Letouzey et Ané, Paris, 1993.

CETEDOC, *Thesaurus Patrum Latinorum: Thesaurus Augustinianus*, Universitas Catholica Lovanensis, 1989. (CC)

DI BERARDINO, Angelo (director), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, Verdad e Imagem, Salamanca, 1991.

ALMEIDA, António Rodrigues de, *Dicionário de Latim-Português*, Porto Editora, Porto, 2008.

MAYER, Cornelius. (ed.), *Agustinus-Lexikon*, Shwabe & Co. AG, Basel, 1986-2010.

FITZGERALD, Allan D. (ed.), *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 1999.

3. Estudios

ÁLVAREZ NATAL, Domingo, “‘Danos hoy nuestro pan de cada día’”, *Revista Agustiniana* 63 (2017) 139-158.

ÁLVAREZ GARCÍA, Jaime, OSA, “El ‘Padre Nuestro’ em San Agustín”, *Revista Agustiniana* 63 (2017) 23-39.

ANDRÉS TEJEDOR, Jesús, “San Agustín y la audencia episcopalis”, *Religión y Cultura* 224 (2003) 129-142.

ARENDDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*, Lisboa, Intituto Piaget, 1997.

ARIAS TEJERINA, Gonzalo, *La justicia social y el cuidado del pobre em la espiritualidade de san Agustin*. In http://www.agustinos-es.org/educacion/FAE-Educacion/Aula_2011/1%20La%20justicia%20social%20y%20el%20cuidado%20del%20pobre.pdf, 20-01-2019 10:30.

AVILÉS, Montserrat, “Predicación de san Agustín. La teoría de la retórica agustiniana y la práctica de sus sermones”, *Augustinus* 112 (1983) 391-417.

BARDY. Gustave, *Saint Augustin: l'homme et L'oeuvre*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1946.

- BASTÁN BASTERRA, Teodoro, “Santificado sea tu nombre”, *Revista Agustiniiana* 63 (2017) 59-80.
- BELLISSIMA, Giuseppina, “Sant’Agostino grammatico”. In *Augustinus magister: Congrès International Augustinien (21-24 setembro 1954)*, Études Augustiniennes, Paris, 1954, 35-42.
- BERROUARD, M. F., “Saint Augustin et le ministère de la prédication: Le thème des anges qui montent et qui descendent”, *Recherches Augustiniennes* II (1962) 447-501.
- BIHLMAYER, Karl, TUECHLE, Hermann, *História da Igreja: antiguidade cristã*, São Paulo, Edições Paulinas, 1964.
- BONNER, Gerald, “Augustinus (vita)”. In AL I, 519-550.
- BONNET, Georges, “Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes* XII (1977) 46-104.
- BOYER, Carlos, *San Agustín: sus normas de moral*, Buenos Aires, Editorial Excelsa, 1945.
- BOYER, Carlos, “Dieu pouvait-il créer l’homme dans l’état d’ignorance et de difficulté?”, *Gregorianum* XI (1930) 32-57.
- BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento editorial, 2001.
- BURT, Donald X., *Friendship and society: an introduction to Augustine’s practical Philosophy*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 239.
- CAMPELO, Moisés M^a., “San Agustín: las bienaventuranzas. Prolegómenos y doctrina”, *Augustinus* 194-195 (2004) 207-251.
- CANNING, Raymond, “El vocabulario de San Agustín sobre el bien y el lugar del amor al prójimo”, *Augustinus* 172-175 (1999) 71-78.
- CANNING, Raymond, “The distinction between Love for God and Love for Neighbour in St. Augustine”, *Augustiniana* 32 (1982) 5-41.
- CAPANAGA, Vistorino, *Primicias Agustinianas*, Madrid, Augustinus, 1978.
- CERIOTTI, G., “La beatitudine dei poveri come via di liberazione e di gioia. I sermones 14, 345 e 389 di Agostino di Ippona”, *Percorsi Agostiniani* 3/6 (2010).

- CHADWICK, Henry, “frui-uti”. In C. MAYER (ed.), *Agustinus-Lexikon*, Shwabe AG, Basel, 3, 70-75.
- CHARLES, P, S.I., “L`element populaire dans les sermons de saint Augustin”, *Nouvelle Revue Théologique* ¿??(1947) 619-650
- CONG QUY, Joseph Lam, “*Humilitas Iesu Christi* modelo de una Iglesia pobre. Idea agustiniana de una Iglesia humilde para los pobres”, *Augustinus* 240-241 (2016) 33-51.
- CORMIO, P., “L`officium presbyteri nella lettera 21 di Agostino”, *Percorsi Agostiniani* 5/9 (2012).
- CRESPIN, Rémi, *Ministère et sainteté: Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1965.
- DANIEL-ROPS, *História da Igreja de Cristo: II A Igreja dos tempos Bárbaros*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1960.
- DECRET, François, *Aspects du Manichéisme dans l`Afrique Romaine: controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1970.
- DE BRABANDERE, M., “Doctrina agustiniana sobre la caridad”, *Augustinus* 83-84 (1976) 241-276.
- DI BERARDINO, Angelo, “Roman Laws”. In ATA, 731-733.
- DI BERARDINO, A., “Ippona e l`Africa Romana. Aspetti socio-religiosi del tempo del presbiterato di Agostino”, *Percorsi Agostiniani* 5/9 (2012).
- DI BERARDINO, “La defense du pauvre: saint Ausgustin et l`usure”. In 1° COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LE PHILOSOPHE ALGÉRIAN AUGUSTI, Alger-Annaba, 2001, Alger-Annaba. - *Augustin: Africanité et universalité*. Alger-Annaba: 2001: Organisé em partenariat avec la Confédération Suisse, 2001.
- DIDEBERG, Dany, “Amor”. In AL I, 294-300.
- DODARO, Robert, “justice”. In ATA.

DODARO, Robert, “Obispos, laicos y política según san Agustín”, *Estudio Agostiniano* 43/3 (2008) 489-506.

DECRET, François, *L'Afrique Manichéenne (IV-V siècles): Étude historique et doctrinale*, tome I, Études Augustiniennes, Paris, 1978.

DECRET, François, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine: controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1970.

DELGADO, Teresa; DOODY, John; PAFFENROTH, Kim, *Agustine and Social Justice*, London, Lexington Books, 2015.

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique A., “San Agustín y la vida fraterna: un itinerario existencial y trinitario”, *Augustinus* 232-233 (2014) 77-117.

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, “*Homo Dei*: La figura de Ambrosio como modelo de pastor de la iglesia, en las Confesiones de San Agustín”, *Augustinus* 178-179 (2000) 359-382.

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, “San Agustín y los pobres de su tiempo”, *Augustinus* 232-233 (2014) 47-76.

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, “La santidad en el “*De moribus ecclesiae catholicae*” y en los primeros escritos de san Agustín: continuidad sin fractura ni futuros perdidos”, *Augustinus* 244-245 (2017) 27-78.

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, “San Agustín y la solidaridad”, *Mayéutica* 38 (2012) 19-50.

FINAERT, Joseph, *L'Évolution Littéraire de Saint Augustin*, Paris, Société d'edition “Les belles lettres”, 1939.

FITZGERALD, Allan, MARKUS, Robert, “ethics”. In ATA, 324-326.

FLICHE, Agustín; MARTIN, Víctor, *Historia de la Iglesia de los orígenes a nuestros días: III La Iglesia del Imperio*, Edicep, Valencia, 1977.

- FLORES, Miguel, “El sermón Dolbeau 26. Teología y pastoral en la predicación de san Agustín”, *Augustinus* 202-203 (2006) 255-272.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture Antique*, Études Agustiniennes, Paris, 1972.
- FREITAS, Manuel Costa, “Fundamentação filosófica do direito e do estado em S. Agostinho”, *Cultura, história e filosofia* V (1986) 201-218.
- GALINDO RODRIGO, José Antonio, “El amor cristiano em su perspectiva de gratuidade, según San Agustín”, *Augustinus* 166-167 (1997) 297-319.
- GALINDO RODRIGO, José Antonio, “Padre Nuestro que estás en el cielo”, *Revista Agustiniana* 63 (2017) 41-58.
- GALINDO RODRIGO, José Antonio, “San Agustín y K. Rahner: El amor a Dios y el amor al prójimo”, *Augustinus* 135-136 (1989) 305-330.
- GALINDO RODRIGO, José Antonio, “La predicación en san Agustín”. In *La proclamacion del mensaje Cristiano: Actas del IV Simposio de Teologia Histórica* (28-30 abril 1986), Valencia, 1986, 115-127.
- GEOFFREY, Dunn, “La pobreza como asunto social en las homilias de Agustín”, *Augustinus* 224-225 (2012) 43-48.
- GÓMEZ GARCÍA, Enrique, “‘Venga tu Reino’. Súplica por existencias escatológico-mesiánicas”, *Revista Agustiniana* 63 (2017) 81-115.
- GÓMEZ, Jesús Álvarez, *Historia de la Iglesia: I Edad Antigua*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013.
- GROSSI, V., “Il «religioso presbítero» di Agostino d’Ippona. Una proposta presbiterale”, *Percorsi Agostiniani* 2/4 (2009).
- HAMMAN, A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Paris, Éditions Hachette, 1979.

JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia: la Iglesia Imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Editorial Herder, Barcelona, 1980.

JOSEPH-ARTHUR, *L'Art dans Saint Augustin*, Montréal, Les publications de l'université Laval, 1944, 135-144.

KEVANTE, Eugene, "Augustine's *De doctrina Christiana*: A Treatise on Christian Education", *Recherches Augustiniennes* IV (1966) 97-133.

KUNG, Hans, *Os grandes pensadores do Cristianismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1999.

LAMBERIGTS, Mathijs, "El parecer de Agustín del amor como gracia, en la controversia con Juliano de Eclana", *Augustinus* 244-245 (2017) 125-142.

LAMELAS, Isidro Pereira, "A experiência sinodal na Igreja pré-nicena: o caso de África sob o episcopado de S. Cipriano", *Didaskalia* 45, 1 (2015) 33-85.

LAMELAS, Isidro Pereira, *A alegria da Palavra: Gaudeo ubi audio*, Coimbra, Tenacitas, 2012.

LAMELAS, Isidro Pereira, "O Pai-Nosso comentado nos Padres da Igreja", *Communio* 32/1 (2015) 41-53.

LAMELAS, Isidro Pereira, "O Pai-Nosso comentado nos Padres da Igreja. Súplicas da primeira parte", *Communio* 33/1 (2016) 27-44.

LANCEL, Serge, "Carthago". In AL I, 759-771.

LANCEL, Serge, "Episcopi afri". In AL II, 868-874.

LANCEL, Serge, "Hippo Regius". In AL III, 351-363.

LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.

LAZZATI, Giuseppe; PIZZOLATO, Luigi F., *Per Foramen acus: Il cristianesimo antico di fronte alla periscope evangelica del "giovane ricco"*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1986.

LEJARD, Françoise, "El tema de la felicidad em los diálogos de san Agustín", *Augustinus* XX (1975) 29-82.

- LEPELLEY, Claude; LANCEL, Serge, "Africa". In AL I, 180-205.
- LEPELLEY, Claude, "La lute em faveur des pauvres: observations sur l'action sociale de saint Augustin dans region d'Hipone". In 1^o COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LE PHILOSOPHE ALGÉRIAN AUGUSTI, Alger-Annaba, 2001, Alger-Annaba. - *Augustin: Africanité et universalité*. Alger-Annaba: 2001: Organisé em partenariat avec la Confédération Suisse, 2001.
- LLORCA, Bernardino, *Manual de historia eclesiástica*, Editorial Labor, Barcelona, 1951.
- LUBAC, Henri de, *Exegèse Médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Éditions Montaigne, 1964.
- MACQUEEN, J. D., "St. Augustine's concept of property ownership", *Recherches Augustiniennes VIII* (1972) 187-229.
- MANCA, Luigi, *Il volto ambiguo della ricchezza: Agostino e l'episodio evangelico del giovane rico*, Armando Editore, Roma, 2016.
- MAYEUR, Jean-Marie (dir.), *Histoire du Christianisme: naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, (?), 1995, 799.
- MARA, Maria Grazia (ed.), *Ricchezza e Povertà nel cristianesimo primitivo*, Città Nuova, Roma, 1991.
- MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de L'Éducation dans L'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Édition E. de Boccard, 1958.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.
- MARTIN, Balbino, "San Agustín y la Biblia". In SAN AGUSTIN, *Obras de San Agustín*, ed. Balbino MARTIN, Madrid, BAC 168, 1969, 4.
- MAZZUCCO, C., "Agostino e la Bibbia", *Percorsi Agostiniani 2/4* (2009).

- MEER, F. Van Der, *San Agustín, Pastor de almas: Vida y obra de un padre de la Iglesia*, Barcelona, Editorial Herder, 1965.
- MUNIER, Charles, “Audientia episcopalis”. In AL I, 511-515.
- MUNIER, Charles, “Cartago”. In DPAC, 370.
- MUNIER, Charles, STEAD, G. Christopher, “Causa”. In AL I, 821-822.
- NEER, Joost Van, “Agustín y la educación: Perspectivas teóricas sobre la práctica educativa”, *Augustinus* 244-245 (2017) 143-178.
- NEVES, Moreira das, “Santo Agostinho, artista da palavra”, *Cultura, história e filosofia* V (1986) 41-59.
- NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, “San Agustín, inspirador de los voluntarios. Anotaciones en El Año internacional del Voluntariado”, *Revista Agustiniiana* 159 (2011) 687-719.
- OLIVAR, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, Herder, Barcelona, 1991.
- OROZ RETA, José, *La retórica en los sermones de san Agustín*, Madrid, 1963.
- OROZ RETA, José, “San Agustín y la pedagogía cristiana”, *Augustinus* 135-136 (1989) 229-265.
- OROZ RETA, José, *San Agustín: Cultura clásica y cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- PALANQUE, J. R.; BARDY, G.; LABRIOLLE, P. de, *Storia della Chiesa dalle origini fino ai giorni nostri: Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, Editrice S.A.I.E., Torino, 1961.
- PAULIAT, Patrice, “Joie et bonheur du chrétien d’après Saint Augustin”, *Didaskalia* 5 (1975) 89-104.
- PELLEGRINO, Michele, “S. Agostino pastore d’anime”, *Recherches Augustiniennes* I (1958) 317-338.
- PÉPIN, Jean, *Mythe et Allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1976.

- PÉPIN, Jean, “Saint Augustin et la fonction protreptique de l’allégorie” *Recherches Augustiniennes I* (1958) 243-286.
- PEREIRA, Américo, “Da legitimidade da posse das riquezas à luz e dois Sermões agostinianos (15/A e 50)”, *Didaskalia* 44 (2014) 65-86.
- PONTIET, Maurice, *L’Exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris, Aubier, ?.
- RAMOS, Francisco Manfredo Tomás, *A Idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo doo espitulario comprado com o “De civitate Dei”*, São Paulo, PUG – Edições Loyola, 1984, 370.
- RAMOS-LISSÓN, Domingo, “El culto a San Cipriano. Aproximación histórico-teológica a la eucología hispana”, *Theologica* 47/2 (2012) 439-454.
- REDAELLI, G., La parábola del Buon Samaritano nella pastorale di Agostino e Carlo Borromeo”, *Percorsi Agostiniani* 4/7 (2011).
- RODRÍGUEZ, Marcelo M., “Los comentarios patristicos a la Biblia”, *Theologica* 47/2 (2012) 415-436.
- ROSEN, Klaus, *Agostino-Genio e Santo: una biografia storica*, Queriniana, Brescia, 2016.
- SIERRA RUBIO, Santiago, “La comunicación interpersonal según san Agustín”, *Religión y Cultura* 249-250 (2009) 457-489.
- ROUSSEAU, P., “Augustine and Ambrose: the loyalty and singlemindedness of a Disciple”, *Augustiniana* 27 (1977) 151-165.
- SAGE, A., “La contemplation dans les communautés de vie fraternelle”, *Recherches Augustiniennes VII* (1971) 245-302.
- SAINT-LAURANT, George E. “San Ambrosio de Milán, héroe, sabio, y santo, en la tipología agustiniana”, *Augustinus* 140-142 (1991), 233-244.
- SÁNCHEZ DE LA TORRE, Àngel, “Las virtudes cívicas en el pensamiento de San Agustín de Hipona”, *Revista Agustiniana* 105 (1993) 831-885.

- SÁNCHEZ TAPIA, Manuel, OSA, “San Agustín. El perdón de las ofensas”, *Revista Agustiniana* 63 (2017) 159-189.
- SANTIBAÑEZ GUERRERO, Daniel, “El pensamiento político de San Agustín: comentarios generales em torno a los bases filosóficas del concepto *Civita Dei*”, *Revista Electrónica Historias del Orbis* 6 (2011).
- SANTOS ZAVALETA, Vizcaíno, “A propósito de la tentación y el mal en el Padre Nuestro, según San Agustín”, *Revista Agustiniana* 63 (2017), 189-202.
- SCAGLIONI, Carlo, “Verso la beatitudine: l'exegesi di Agostino”. In AAVV, *Per foramen acus: Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del gionave rico*, *Studia Patristica Mediolanensa* 14, Vita e Pensiero, Miano, 1966, 399-528.
- SCHINDLER, D. C., “Freedom Beyond our choosing: Augustine on the will and its objets”, *Communio* 29 (2002) 618-653.
- SAXER, Victor; MUNIER, Charles, “Hipona”. In DPAC, 1045-1046.
- SIERRA BRAVO, Restituto, *El mensaje social de los padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, 1989, 433-485.
- SIERRA, Santiago, OSA, “Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”, *Revista Agustiniana* 63 (2017) 117-137.
- SIERRA, Santiago, OSA, “La misericordia en San Agustín”, *Religión y Cultura* (2015) 55-78.
- THESTARD, Maurice, *Saint Augustin et Cicéron: Cicéron dans la Formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*, t. 1, Études Agustiniennes, 1958.
- THESTARD, Maurice, *Saint Augustin et Cicéron: repertoire des textes*, Études Agustiniennes, 1958.
- TURIENZO, S. Alvarez; RODRIGO, M. Arranz, *San Agustín: Meditación de un Centenario*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.

- VANNIER, Marie-Anne (ed.) “Les Pères et les invasions barbares”, *Connaissance des Pères de L'Église* 97 (2005).
- VANNIER, Marie-Anne (ed.) “Les Pères et la prédication”, *Connaissance des Pères de L'Église* 99 (2005).
- VANNIER, Marie-Anne (ed.) “La Prédication”, *Connaissance des Pères de L'Église* 97 (1999).
- VANNIER, Marie-Anne (ed.) “La Diaconie”, *Connaissance des Pères de L'Église* 127 (2012).
- VANNIER, Marie-Anne (ed.) “La miséricorde”, *Connaissance des Pères de L'Église* 139 (2015).
- VANNIER, Marie-Anne (ed.) “L'Afrique chrétienne”, *Connaissance des Pères de L'Église* 106 (2007).
- TORRE VARGAS, Rafael de la, “San Agustín comunicador, o la Pasión por la Verdad”, *Religión y Cultura* 249-250 (2009) 417-456.
- VERGÉS, Salvador, “Pneumatología en Agustín”, *Estudios Eclesiásticos* 49 (1974) 305-324.
- VERWILGHEN, Albert, “Rhétorique et prédication chez Augustin”, *Nouvelle Revue Théologique* 120/2 (1998) 233-248.
- VECCHI, Alberto, “Il problema agostiniano dell'azione”. In *Augustinus magister: Congrès International Augustinien (21-24 settembre 1954)*, Études Augustiniennes, Paris, 1954, 562-567
- VIZCAÍNO, Pío de Luis, *Teología espiritual de la Regla de san Agustín*, Madrid, Ciudad Nueva, 2013.
- WEINBERG, Heinrich, “San Agustín y el discernimiento espiritual en el libro V de las Confesiones”, *Augustinus* 244-245 (2017) 179-230.
- WOJTOWYTSCH, Myron, “Episcopi Romani”. In AL II, 874-882.

Índice

RESUMO.....	4
ABSTRACT.....	6
SIGLAS E ABREVIATURAS	7
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - AGOSTINHO, BISPO E PREGADOR	15
1.1. CONTEXTO	15
1.1.1. Contexto social.....	16
1.1.1.1. África romana	17
1.1.1.2. Administração romana de África	18
1.1.1.3. Caracterização da sociedade	20
1.1.2. Contexto religioso e eclesial	24
1.1.2.1. Origem do Cristianismo no Norte de África	25
1.1.2.2. Caracterização da Igreja.....	29
1.1.2.3. Influências religiosas não cristãs.....	31
1.1.2.4. O drama de uma Igreja dividida.....	33
1.2. A MISSÃO DO BISPO NO SÉCULO IV	39
1.2.1. Mediador civil.....	39
1.2.1.1. Influência cristã na mudança da sociedade	40
1.2.1.2. Papel do bispo na sociedade.....	43
1.2.1.3. <i>Audientia episcopalis</i>	46
1.2.2. Um pastor servo	50

1.2.3. O serviço da Palavra.....	52
1.3. AGOSTINHO, PREGADOR	55
1.3.1 Formação de Agostinho.....	55
1.3.2. Ambrósio de Milão: exemplo na pregação e na ação	57
1.3.3. Da teoria à prática.....	61
1.3.3.1. Teoria de Agostinho sobre a pregação	61
1.3.3.2 Estilo da pregação de Agostinho	67
1.3.4. Sagrada Escritura.....	72
1.3.4.1. Centralidade da Sagrada Escritura.....	73
1.3.4.2. Como interpretar a Sagrada Escritura?.....	75
1.3.4.3. A alegoria	76
CAPÍTULO II - OS POBRES E OS RICOS E O USO DOS BENS NO EVANGELHO	82
2.1. POBRES E RICOS	85
2.1.1. O perigo da soberba e da avareza	86
2.1.1.1. A avareza: raiz de todos os males.....	87
2.1.1.2. A Soberba: o verme das riquezas	95
2.1.2. Ricos e pobres: mendigos de Deus.....	101
2.1.2.1. O rico e o pobre, companheiros de viagem	103
2.1.2.2. Dependência do homem de Deus	107
2.1.3. A perdição do pobre e a salvação do rico.....	110
2.2. O USO E POSSE DOS BENS	113
2.2.1. Os bens são criação de Deus.....	114
2.2.2. A fé que opera pela caridade	118
2.2.3. O uso dos bens como partilha ou devolução	126
2.2.3.1. Dar ao pobre é dar a Cristo, que nos devolverá em bens eternos	127

2.2.3.2. Ricos em boas obras.....	132
a) Devolve o que deves	134
b) Reparte enquanto podes.....	135
c) A esmola que impede que se caia nas trevas	138
d) O exemplo de Zaqueu.....	140
e) É dando que se recebe.....	141
f) Perseverança em boas obras	142
2.2.4. “Acumular tesouros no céu”: a esperança que nos abre a Deus e ao próximo	143
2.2.5. O verdadeiro tesouro.....	145
2.2.5.1. Elevação da alma e do coração	146
2.2.5.2. Fé na Providência e confiança no futuro.....	148
2.2.5.3. O preço da propriedade celeste	151
2.2.5.4. A posse de Deus, o Sumo Bem.....	154
CAPÍTULO III - DA PALAVRA À AÇÃO.....	157
3.1. OS POBRES: FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICA	160
3.1.1. Antigo Testamento.....	160
3.1.1.1. Gn 1-2: A bondade original	161
3.1.1.2. Tb 4: O bem de dar os bens.....	162
3.1.1.3. Salmos.....	163
3.1.2. Fundamento evangélico	164
3.1.2.1. O Evangelho de S. Mateus.....	165
a) Mt 5, 1-12: As bem-aventuranças	165
b) Mt 6, 9-18: O Pai-Nosso.....	167
c) Mt 6, 19-21: O tesouro no Céu	169
d) Mt 19, 16-26: O jovem rico	170

e) Mt 25, 31-46: O juízo final.....	172
3.1.2.2. O Evangelho de S. Lucas.....	173
a) Lc 12, 13-21: O rico insensato	175
b) Lc 16, 19-31: O rico e o pobre Lázaro	176
c) Lc 19, 1-10: Zaqueu	177
d) Lc 21, 1-4: A oferta da viúva pobre	178
3.2. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS	179
3.2.1. Motivo antropológico	180
3.2.2. Motivo cristológico	182
3.2.3. Motivo soteriológico e escatológico.....	184
3.2.4. Motivo eclesiológico	187
3.2.5. O mandamento do Amor	189
3.2.5.1. Espiritualidade agostiniana fundada na caridade.....	191
3.2.5.2. Caridade ordenada	196
3.2.5.3. Caridade e unidade eclesial	199
3.2.5.4. Caridade e justiça.....	201
3.3. A PARTILHA DE BENS	204
3.3.1. O exemplo de Agostinho	204
3.3.2. Proximidade e ajuda aos pobres	206
3.3.2.1. O acolhimento dos pobres	207
3.3.2.2. A defesa dos pobres perante os opressores.....	209
3.3.2.3. A partilha de bens numa vida em comum	210
CONCLUSÃO.....	214
BIBLIOGRAFIA	224