

A intolerância na relação entre cristãos e pagãos: ler o presente em Agostinho

Maria Teresa B. C. S. G. dos Santos

I. O retorno do paganismo e o problema da convivência religiosa

“Depuis le début des années quatre-vingt, de plus en plus de personnes se réclament, tant au plan religieux que philosophique, du paganisme. C’est devenu un phénomène culturel et sociétal de grand ampleur”¹.

A passagem em epígrafe coloca-nos de imediato no fenómeno emergente do neo-paganismo ocidental, que corresponde a uma regressão vivificadora de antigos cultos de dupla face – esotérica e exotérica. Não se trata de um fenómeno avulsamente apropriado por grupos marginais revivalistas, mas de um novo movimento religioso de partilha de crenças e rituais, crítico dos dogmatismos eclesiásticos, e que tem algum apoio universitário, em particular por parte de movimentos ecológicos e feministas, colhendo alguma simpatia política, tanto à direita como à esquerda. Para dar exemplo, basta lembrar a popularidade dos cultos Wicca e druida, bem como o reconhecimento oficial do culto viking – Asatru –, por parte da Islândia em 1993 e por parte da Dinamarca em 2003.

Confrontado com o desenvolvimento rápido e a aceitação geral do neo-paganismo na Europa, Stéphane François, historiador e professor de Ciência Política na Université de Lille II, procurou interpretar os sinais e discernir as direções desta tendência religiosa da sociedade contemporânea. No livro *Le Néopaganisme: une vision du monde en plein essor*, adverte que o impacto do neopaganismo é global e que a natureza ideológica do seu conteúdo discursivo merece uma análise séria, sem preconceitos. Não obstante ser um fenómeno

¹ François 2007, p. 15.

de “explosão” variada e difusa, que perpassa qualquer camada social, o autor identificou três pontos transversais:

“Éloge du différentialisme radical, faisant du communautarisme une solution au multiculturalisme et refusant l’ethnocide; critique de la pensée occidentale, individualiste et uniformisatrice, considérée comme manifestation de la modernité, de l’américanisation des moeurs et de l’idéologie du progrès; conception pagano-panthéiste de l’écologie”².

Assumindo-se como uma alternativa ao paradigma racional e relacional da Modernidade, o neopaganismo disponibiliza uma mundividência de diversidade e solidariedade cultural que muitos acadêmicos acolhem e fundamentam, mas que outros consideram desconcertante pelo ecletismo e pelo fascínio desmesurado. Um fascínio explicado por Stéphane François como cenário do naturalismo incondicionado: “Étant une religion sans dogmes, sans église et sans clergé fascine ceux qui se réclament de l’anti-autoritarisme et qui cherchent alors une voie spirituelle adaptée à leurs convictions”³.

O fenômeno emergente do neopaganismo parece corresponder a uma imagem invertida da emergência do cristianismo no império romano: o paganismo sobreposto pelo cristianismo vivifica-se agora no neopaganismo que “ameaça” sobrepor-se ao secular cristianismo. Esta correspondência invertida deve ser usada com moderação, mais no sentido de uma analogia operatória para interpretar o problema da convivência humana nos momentos de permeabilidade e eclectismo religioso, como este em que nos situamos e como aquele que Agostinho testemunhou na incerteza do rumo que a história tomava. A analogia estabelecida permite-nos perguntar que níveis de intolerância e que estratégias de convivência se poderão encontrar em Agostinho, para quem ainda ressoava na memória a proibição do culto cristão, para quem desaprovava “o baptismo” de símbolos e ritos idólatras e para quem também sabia que da convivência com os pagãos, romanos conquistados ou bárbaros conquistadores, dependia a conservação germinativa do cristianismo. O que está em causa é a natureza da mentalidade religiosa que oscila historicamente entre períodos de tolerância e de intransigência, ora escancarando-se às largas tradições, ora afunilando a fidelidade ao transcendente.

² François 2007, p. 16.

³ François 2007, p. 18.

Esta questão ganhou consistência de sentido com a leitura de *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, um ensaio de Polymnia Athanassiadi, professora da Universidade de Atenas. Firme numa erudição notável e tomando a noção de “intolerância” como princípio exegetico para acompanhar os textos da antiguidade tardia, Polymnia concentrou-se na reconfiguração da mentalidade religiosa, procurando “d’analyser le fait multiple de la conversion d’une mentalité antropocentrique en mentalité théocentrique à un moment historique donné”⁴.

Ao suceder às múltiplas manifestações pagãs, o cristianismo tornou-se no identificador e catalisador do processo de transformação da mentalidade religiosa romana, no pressuposto que a adopção dum pensamento único e dirigido para o Uno reforçava as estruturas político-administrativas dum império enfraquecido e garantia o controlo social. O poder político escudava-se no cristianismo que, por sua vez, se escudava num discurso dogmático, fazendo ressurgir a figura da intolerância. De facto, à intolerância para com os cristãos sucedeu a intolerância para com os não-cristãos. Ora é neste ambiente nebuloso, onde se ocultava o horizonte histórico da humanidade, que importa retomar a Agostinho para pensar com ele a questão da possibilidade da convivência religiosa. Quer do ponto de vista filosófico, quer do ponto de vista pedagógico, a questão tem peso fundamental e presença permanente. A convivência humana, enquanto acontecimento antropológico estruturante, assume e combina modalidades que podem culminar na supressão da liberdade discursiva e da liberdade educativa. Sendo Agostinho um depurador de heterodoxias e, ao mesmo tempo, um pedagogo da razão dialógica e da interioridade não egótica, a sua abordagem não é despendida.

II. A intolerância entre cristãos e pagãos

*“Terrarum dea gentiumque, Roma
cui par est nihil et nihil secundum”*⁵

A obra e a vida de Agostinho revelam-no dotado de uma constante disposição e energia argumentativas, viesse de onde viesse o

⁴ Athanassiadi 2010, p. 15.

⁵ Mart. *Epigr.* XII 8, 1-2: “Ó Roma, deusa da Terra e dos povos, à qual nada é igual, nada se lhe assemelha”.

confronto. Em *L'empire romain et l'Europe du moyen âge*, Labriolle destaca o desempenho do Bispo de Hipona nas polémicas intelectuais com manifestações heterodoxas, nomeadamente maniqueístas, donatistas e pelagianas. No capítulo “Saint Augustin et le paganisme de son temps”, Labriolle inscreveu tal tendência polemista em duas ordens de legitimidade: uma, o compromisso pastoral que o mobilizava pedagogicamente a fortalecer a fé e a sustentar a vida virtuosa; outra, o desafio intelectual que o instigava a discernir razões, encontrar objecções e firmar a verdade a partir da matriz cristã⁶. Pergunta-se se havia no plano discursivo indicadores separatistas ou se admitia uma plataforma de encontro e aceitação dos outros. Ou então, que margem dava Agostinho para a convivência tolerante em relação ao paganismo e ao heterodoxismo?

O *Sermo* XXIV, pronunciado a 16 de Junho de 401, é esclarecedor da atitude augustineana. Para contextualizá-lo, importa referir que em Janeiro de 399 entrou em vigor uma lei que proscovia qualquer manifestação de culto pagão e autorizava a destruição de ídolos⁷. Seguros na legalidade, os cristãos de Cartago, no ano de 401, decidiram cortar a barba dourada duma estátua de Hercules, gerando um rol de incidentes. A reacção de Agostinho ao acontecimento ambivalente, felicitando a iniciativa cristã, a coberto da lei e dos mandamentos, e desaprovando a violência desencadeada⁸, como se ignorasse o efeito descontrolado das mobilizações colectivas. Embora reconheça a tensão na coexistência, assumiu proteger os cristãos. Esta manifestação de favoritismo, que não deixa de estar salvaguardada pelo “cuidado pastoral”, é corroborada na *Epistula* XCI, redigida na sequência de distúrbios anti-cristãos registados em Calama (Numídia). O episódio, datado em 405, ocorreu quando alguns clérigos do bispado de Possídio, futuro biógrafo de Agostinho, se opuseram à passagem de uma procissão pagã pela frente da igreja, no mês das festividades de Junho. Os clérigos foram apedrejados e dias mais tarde, sem qualquer intervenção preventiva das autoridades, a igreja foi incendiada e um dos clérigos foi morto. Agostinho queixou-se a Nectário, um distinto pagão da cidade⁹.

Os dois episódios de hostilidade, que não foram pontuais e devem ser compreendidos no contexto da reconfiguração político-

⁶ de Labriolle 2005, pp. 437-464.

⁷ Cfr. *Cod. Theod.* XVI 10, 16.

⁸ Cfr. *Aug. Serm.* XXIV 6.

⁹ Cfr. *Aug. Ep.* XCI 8.

religiosa da época¹⁰, revelam a fragilidade da tolerância no seio das comunidades. A tensão de mútua resistência e rejeição entre cristãos e pagãos agravou-se com a queda de Roma, o mais simbólico dos acontecimentos do século IV. A conquista da cidade em apenas três dias de violência indetida escandalizou os pagãos e cristãos do império. S. Jerónimo sintetizou a situação numa frase lapidar da *Epistula* dedicada à memória de Marcela: “*Capitur Vrbs quae totum cepit orbem*”¹¹. Sem conter a emoção escreve:

*“Terribilis de Occidente rumor affertur, absideri Romam, et auro salutem civium redimi... Haeret vox, et singultus intercipiunt verba dictantis... Ad nefandos cibos erupit esurientium rabies, et sua invicem membra laniant, dum mater non parcat lactenti infantiae, et recipit utero, quem paulo ante effuderat”*¹².

À incredibilidade do colapso de Roma sobrepuseram-se a desorientação cepticista dos cristãos e o desejo de expiação dos pagãos, ambos coincidentes numa mesma questão: por que razão a queda de Roma acontece no tempo dos cristãos? Se vingança dos deuses expulsos para se dar lugar ao monoteísmo, então a culpa é dos cristãos! Se abandono da protecção de Deus, então a culpa é dos cristãos! Ora, face a esta coincidência culpabilizante, qual a posição do Bispo de Hipona?

A estratégia augustiniana para responder às objecções dos dois grupos consistiu em mostrar que à perturbadora vivência do acontecimento correspondia o mesmo fundo questionante e a mesma ansiedade justificativa. Compreendeu que ambos, incapazes de ler a realidade objectiva do acontecimento nas suas determinações sociopolíticas e histórico-culturais, procuravam razões imediatas no plano religioso respectivo, o qual lhes configurava o mundo e lhes dava sentido para estar no mundo. Importava apropriarem-se de uma

¹⁰ Cfr. Brown 1972.

¹¹ Hier. *Ep.* CXXVII 12: “Foi vencida a cidade que venceu o mundo inteiro”.

¹² *Ibidem*: “Um rumor aterrador chega do Ocidente: Roma está cercada; a vida dos cidadãos compra-se a preço de ouro ... Cala-se a minha voz e lágrimas interrompem as minhas palavras no momento de ditar... Quem acreditaria que Roma, edificada com as vitórias ganhas pelo mundo inteiro, desabaria, ao ponto de se tornar o túmulo dos povos dos quais era a mãe...”. A tradução desta e de outras passagens é livre, adapta-se ao português corrente e segue, em consulta, as publicações disponíveis em português com chancela universitária. Para os sermões augustinianos consultou-se Urbano 2010; para *Civitas Dei* Pereira 2000.

razão explicativa desculpabilizadora: os cristãos pretendiam ilidir a responsabilidade do seu Deus; os pagãos queriam apontar para a responsabilidade desse Deus absoluto na sua vidência, potência e sapiência, encontrando assim pretexto para restaurar o panteão multireligioso. A abordagem de Agostinho seguiu o ritmo dos acontecimentos e das solicitações, respondendo em vários sermões pregados aos grupos de refugiados que chegavam ao norte de África, território considerado seguro até 430, quando foi tomado pelos bárbaros. Só mais tarde, na *Civitas Dei (magnum opus et arduum)*, dá à questão a amplitude textual merecida.

São cinco os sermões de referência¹³: no *Sermo LXXXI*¹⁴, pronunciado no final de 410, a queda de Roma não é expresamente mencionada, generalizando-se, antes, a conjuntura calamitosa; no *Sermo CXIII*A¹⁵. Também designado por *Sermo Denis XXIV*, pregado em Diarrito (actual Bizerta) em 25 de Setembro de 410, quase um ano após a invasão de Roma, analisam-se as objecções pagãs e cristãs, rebatendo cada uma delas; no *Sermo CV*¹⁶, datado do ano 411, são claras as referências a Roma e às acusações de responsabilidade; no *Sermo CCXCVI*¹⁷, pronunciado quase um ano depois da tomada de Roma, em 29 de Junho de 411, a estrutura é similar ao anterior e decalca os mesmos temas; no *De excidio Urbis Romae*¹⁸, que foi provavelmente o último a ser composto, reúne-se “de forma estruturada um conjunto de reflexões que encontramos dispersas em todo o conjunto”¹⁹. Do todo destaca-se o *Sermo CV*, em função de duas razões. Uma, pela ligação com a *Civitas Dei*, proporcionada pela passagem identificadora das cidades terrestre e celestial (*civitas in terra peregrina, in coelo fundata est*)²⁰, e que alguns críticos consideram tratar-se da primeira localização textual da tão famosa dicotomia²¹. Tal ligação evita qualquer artificialidade na articulação com o próximo ponto deste texto. Outro critério vem pela evidência da

¹³ Cfr. Fredouille 2004.

¹⁴ PL 38, coll. 499-506.

¹⁵ PL 46, coll. 921-932.

¹⁶ PL 38, coll. 618-625.

¹⁷ PL 38, coll. 1352-1359.

¹⁸ PL 40, coll. 715-724.

¹⁹ Urbano 2010, p. 10.

²⁰ Aug. *Serm.* CV 7, 9 (= PL 46, col. 622): “Cidade peregrina na terra que no céu está fundada”.

²¹ Miranda 2010, p. 97, nota 39.

categoria da alteridade, resultante da escolha do *Evangelho*²² para leitura comentada: “Aquele de entre vós que tiver um amigo e for ter com ele à meia-noite...”. Como se dirige o cristão ao amigo? Por extensão pode-se perguntar como se dirige o cristão ao pagão, que não sendo seu amigo é seu irmão.

No *Sermo CV* entretecem-se flexivelmente a narrativa cultural e a bíblica como expressão da vontade humana em conciliar pedagogicamente a romanidade e o cristianismo, na linha defendida por Agostinho em *De doctrina christiana*. Em simultâneo é construída uma rede simbólica entre as imagens da vivência humana comum e a protecção cuidadora de Cristo, exemplificada quer na relação entre as três virtudes (sc. caridade, fé e esperança) e os alimentos (sc. pão, o peixe e o ovo), quer na metáfora da galinha (sc. Cristo) e o escorpião (sc. os pagãos). Estas relações permitem distinguir as respostas dadas aos cristãos e aos pagãos. Aos primeiros deve dirigir-se com caridade, fé e esperança. O próprio sermão é em si mesmo o exemplo da exercitação pastoral dirigida aos fiéis. Estruturado, aliás como os demais, numa alternância de objecções e refutações, ficciona um diálogo catequético que parte de afirmações falaciosas, contaminadoras da fé e perturbadoras da razão, para fornecer respostas orientadoras. Retomam-se exemplificativamente três das objecções.

A primeira, uma constatação partilhada por cristãos e pagãos: “*Ecce pereunt omnia christianis temporibus*”²³. A resposta dada vem elucidar que Deus não prometeu bens materiais aos seres humanos, mas a vida eterna: “*Aeterna promisit Aeternus*”²⁴. A queda de Roma – símbolo da grandiosidade inventiva e da capacidade de concreção material do ser humano –, não pode ser tomada como castigo divino. Agostinho recomenda o discernimento racional assente na indubitável confiança em Deus. Nesta objecção é evidente a aplicação do princípio de inteligibilidade fideística expresso no *Sermo XLIII*: “*Intellige ut credas, crede ut intelligas*”²⁵, e do princípio da prioridade estruturante que dualiza a ordem material e a ordem metafísica e que hierarquiza uma em relação à outra, tal como se impõe na *Civitas Dei*.

²² Cfr. Lc 11, 5-13.

²³ Aug. *Serm.* CV 6, 8 (= PL 46, col. 622): “Eis que todas as coisas perecem no tempo dos cristãos!”.

²⁴ Aug. *Serm.* CV 7, 8 (= PL 46 *ibidem*).

²⁵ Aug. *Serm.* XLIII 7, 9 (= PL 46, col 258): “Creio para compreender e compreendo para crer”.

A segunda visa o próprio Agostinho, de quem os adversários se queixavam: “*Oh, si taceat de Roma*”²⁶. O abuso da recorrência evocativa da memória colectiva, por parte do pregador Agostinho, não significa caluniar ou maldizer é explicado como um exercício pedagógico/pastoral de avivar e fortalecer a fé dos cristãos, que sucumbem nos sucessivos ataques falaciosos lançados pelos pagãos.

A terceira, proveniente dos pagãos: a queda de Roma foi consequência da destruição dos ídolos que a deixaram de proteger a cidade. A análise da objecção visa desconstruir a relação causa-efeito entre a *tempora christiana*²⁷ e a queda de Roma, chamando a atenção para o facto de a cidade já ter sido destruída em outras ocasiões alheias aos cristãos. Habilidosamente, Agostinho acusa os pagãos de terem memória curta e investe com um argumento colocado noutra plano de interpretação: se se admitisse a relação entre a queda de Roma e a religião, então a responsabilidade recaia sobre os pagãos que estavam em transgressão civil, pois continuavam a oferecer sacrifícios aos deuses apesar de tal cerimonial estar proibido por decreto.

A par deste exercício pedagógico dirigido aos perturbados cristãos, que tanto serve para os manter na fé, como para lhes organizar mental os argumentos defensivos, Agostinho manifesta alguma reacção agressiva em dois momentos. Transcreve-se a passagem:

*“Animadvertistis forte, quomodo gallina concidat scorpionem utinam ergo et istos blasphemantes ,in terra reptantes, de cavernis prodeuntes, et male pugentes, illa gallina concidat et devoret, in corpus suum tragiciat, et in ovum vertat. Non iras contur: commoti videmur; sed maledicta maledictis non reddimus. Maledicimur et benedicimus, blasphemam deprecamur”*²⁸.

O texto não esconde o desejo destruidor veiculado no uso dos verbos “matar”, “devorar” e “transformar” os blasfemos noutra coisa

²⁶ Aug. *Serm.* CV 7, 9 (= PL 46, col. 622): “Oh, se ele não falasse mais de Roma!”.

²⁷ Madec 1994, p. 233.

²⁸ Aug. *Serm.* CV 9, 12 (= PL 46, coll. 623-624): “Certamente vos interrogastes sobre como a galinha (sc. Cristo) aniquilará o escorpião (sc. os pagãos). Oxalá ela matasse e devorasse, oxalá lançasse para dentro do seu próprio corpo e transformasse em ovo esses blasfemos que rastejam na terra, que saem das cavernas prontos a morder com violência! Porém, não nos devemos deixar tomar pela cólera. Parecemos perturbados, sim, mas não respondemos às maldições com a maldição. Amaldiçoam-nos e bendizemos, somos insultados e pedimos por quem nos insulta”.

distinta. Mesmo que Agostinho quizesse mitigar o aparente estado encolerizado, ao dizer publicamente o que disse estava a admitir legitimidade para essa cólera contra os pagãos e acicatava a intolerância. As suas palavras tinham peso de autoridade e nem sempre era compreendido o revestimento simbólico das palavras, perdendo-se o sentido na corrente fluida do discurso. Depois de ter dito o que disse reduziu o impacte da retratação: “*Absit a me, ut insultem. Avertat Deus a corde meo, et a dolore conscientiae meae*”²⁹. De facto, desejar que os pagãos se “transformassem em ovo” pode significar algo positivo. Algo como um milagre transmutacional: que Cristo (sc. galinha cuidadora) cuide deles (sc. os coma) e que pela Graça lhes seja concedida a esperança (sc. ovo) salfítica. As últimas linhas do sermão retomam esta interpretação simbólica: “*Scorpi pungentes a gallina comedantur, in corpus trajicientis convertantur; in terra exercentur in coelo coronentur*”³⁰. Embora o desejo de um milagre transmutacional revele o sentido de integração do outrodiferente na mesma comunidade, o retomar da ideia com as mesmas palavras para fechar o sermão equivale a reforçar o sentido numa fórmula e pode provocar a leitura contrária. Certo é que o sermão desconcerta e facilmente instiga à intolerância.

Nos *Sermones*, a resposta de Agostinho à tolerância religiosa é multiforme, variando em função de cristãos e pagãos. O desdobramento das respostas resultou de ter compreendido que um mesmo acontecimento – a queda de Roma – revelara mais do que a quizilência inerente aos outros-diferentes. De facto, pusera em evidência a porosidade da fé dos cristãos e proporcionara a oportunidade para legitimar os antigos cultos. A resposta, ao contrário de reforçar a exclusão ou de facilitar a convivência, adaptou-se a cada uma das situações: aos cristãos apelou à indeclinação da inteligibilidade da fé; aos pagãos apelou à memória histórica para restituir a objectividade perdida.

Pode-se ainda dizer que as respostas do Bispo de Hipona aos cristãos se adequavam ao seu compromisso pastoral, de entrega vigilante e cuidativa, e que as respostas aos pagãos seguiam o trilho do desafio intelectual, desconstrutor e irrefutável, mas umas e outras

²⁹ Aug. *Serm.* CV 9 12 (= PL 46, col. 624): “Longe de mim maldizer! Que Deus afaste tal coisa do meu coração e da dor da minha consciência”.

³⁰ Aug. *Serm.* CV 10, 13 (PL 46, col. 625): “Que os escorpiões (sc. os pagãos) com as suas ferroadas sejam comidos pela galinha, que se convertam no corpo daquela que os engole. Que na terra sejam provados e no céu coroados”.

convocavam a fé, enquanto cunho da revelação de Cristo e possibilidade de interpretação da verdade. É à luz dessa fé que Agostinho introduz a dicotomia entre a precaridade da existência humana na cidade terrestre e a promessa de eternidade na cidade de Deus. Uma dicotomia que deve separar cristãos e pagãos e tornar inadmissível qualquer vacilação na confiança da vontade divina e qualquer cedência interpretativa. Dito assim, a intolerância para com o paganismo não é uma abstracção conceptual nem uma rejeição *ad hominem*, mas um modo próprio de expressar a decisão de orientar a razão, o sentimento e a acção pela abertura perceptível à autenticidade da vida. É como se esta intolerância, à maneira de uma reacção orgânica, sinalizasse o insuportável, sem nada mais estar a significar, apenas seguindo a inevitabilidade teologia da história.

III. A representação do pagão: o intolerante tolerado

*“Miraris quia deficit mundus?
Homo est, nascitur, crescit, senescit:
querelae multae in senecta”³¹*

O impacte intelectual e religioso que o episódio da queda de Roma teve em Agostinho avalia-se pela necessidade de retornar e aprofundar a inicial interpretação homilética numa nova obra – *Civitas Dei* – obra que acabou por transpor os limites da circunstancialidade motivadora, ganhando uma particular dimensão compreensiva e sistemática. Como referiu Citroni, *Civitas Dei* apresenta uma demorada leitura teológica da história da humanidade “de que não havia precedentes”³² e onde a relação cristãos/pagãos, retomada nos termos anteriores, foi avantajada na perspectiva da economia da salvação. Inspirando-se na estrutura de *A República* de Platão, Agostinho concebe duas cidades assimétricas – a cidade dos homens, ou do amor de si ao desprezo de Deus, e a cidade de Deus, ou do amor de Deus até ao desprezo de si³³ –, uma articulando-se à outra como o

³¹ Aug. *Serm.* LXXXICV 8 (= PL 46, col. 504): “Admira-te a morte do mundo? O homem [e o mundo é como o homem] nasce, cresce, envelhece: as doenças são muitas durante a velhice”.

³² Citroni – Miranda – Hipólito – Medeiros 2006, p. 1183.

³³ Aug. *De civ. Dei* XIV 28 (= PL 41, col. 436); Cfr. Eslin 2002, p. 70.

“espaço de experiência” se articula temporalmente com o “horizonte de expectativa”³⁴.

A propósito desta dicotomia de referência platónica ocorre citar o seguinte comentário de Ernani Fiori: “A exuberância do pensamento de S. Agostinho não permite um entendimento unidimensional: ele é susceptível de leituras que se defrontam e entrecruzam”³⁵. A exuberância é factor possibilitante de significados, como o *sermo* CV confirmou. O mesmo se passa em relação às duas cidades, ora entendidas como dimensões imaginárias distintas, ora entendidas como expressão do binómio “mundo social concreto/mundo espiritual”, ora remetendo para a estrutura antropológica bidimensional. De facto, Agostinho tem uma tal capacidade de moldar a linguagem e de a tornar fluída que potencia imagens interpretativas nem sempre concordantes, nem unívocas, o que acontece quando se refere às duas cidades. Ideia geral, de ressonância platónica e bíblica, é que a cidade dos homens – a sociedade humana – serve de território à *peregrinatio*, posto que todo o ser humano é um estrangeiro domiciliado desde Adão, embora seja na cidade de Deus – o mundo metafísico – que encontra o horizonte de esperança beatífica, possível por direito de predestinação.

Outra é a leitura aqui introduzida, sustentada na seguinte passagem: “... *per ipsum fides omnes in Dei civitatem, Dei dominum, Dei templum praedestinos perducatur ad Deum*”³⁶. O ser humano estrutura-se ou habita em si mesmo numa de “duas cidades”, consoante a intencionalidade do amor que o mobiliza nas ordens do pensar, sentir e agir: o amor egoísta ou o amor a Deus.

*“Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria”*³⁷.

³⁴ Koseleck 1985, p. 269.

³⁵ Fiori 1984, p. 5.

³⁶ Aug. *De civ. Dei* XVIII 47 (= PL 41, col. 504): “... pela sua fé todos estão predestinados a tornarem-se Cidade de Deus, Casa de Deus, Templo de Deus”.

³⁷ Aug. *De civ. Dei* XIV 28 (= PL 41, col. 436): “Dois amores fundaram duas cidades, o amor-próprio até ao desprezo de Deus, a terrena, e o amor de Deus até ao desprezo de si próprio, a celestial. Glorifica-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunho de sua consciência”.

Não se trata de uma dicotomia esquizofrênica, pois é “entremescladamente”³⁸ que as duas cidades constituem o ser humano, a quem é dada a opção de habitar numa ou noutra, na medida exacta da intencionalidade do seu amor: o amor ardente pelo qual o ser humano remete tudo para Deus e se entrega a Ele, engendrando dentro de si a cidade celeste, ou o amor perverso que tudo centra no ser humano, engendrando dentro de si a cidade terrestre. O *Sermo CV* refere as duas cidades nestes termos: “*Manet civitas quae nos carnaliter genuit... Vtinam et spiritualiter generetur, et nobiscum transeat ad aeternitatem*”³⁹.

Em abstracto, a dupla habitabilidade de si próprio diz respeito a qualquer ser humano, sempre criaturas de Deus. Em concreto, nem todos os cristãos orientam com autenticidade as suas acções para Deus, ou seja, são virtuosos, e, em coerência, os pagãos estão excluídos por não acreditarem ou ignorarem Deus e não serem virtuosos. Pagãos e cristãos (simuladamente convertidos ou egoístas) autocentrados no amor a si habitam-se na cidade terrestre numa comunidade de virtude desordenada. Esta condição de co-habitação que aproxima uns de outros torna insustentável qualquer intolerância. Provavelmente Agostinho reconhecia esta condição mas impôs-se-lhe uma estratégia de consolidação, pois denunciá-la abertamente poria em causa, por um lado, a legitimidade da oficialização do cristianismo e a proibição dos outros cultos, e, por outro, a afirmação de doutrinas como a eficácia da Graça e a promessa de Redenção. Apesar da prudência a ter, o conceito de virtude permitia um esquema de hierarquização e priorização capaz de vincar a distinção entre cristãos e pagãos. A elevação da caridade a virtude de topo axiológico e a qualidade da eticidade das acções humanas servia de critério de distinção entre uns e outros.

As virtudes são comuns aos seres humanos, variam cultural e temporalmente, são úteis por regularem a vida e social⁴⁰ e podem definir-se como “norma de vida recta”⁴¹. Ao contrário de Tomás de Aquino, o Bispo de Hipona não distingue nas virtudes a intenção e o

³⁸ Cfr. *De Gen. ad litt.* XI 15 (= PL 34, col. 437).

³⁹ Aug. *Serm. CV* 7, 9 (= PL 46, col. 622): “Permanece, ainda, a cidade (terrestre) que nos gerou segundo a carne... Oxalá ela pudesse ser gerada também segundo o espírito e conosco passar à eternidade”.

⁴⁰ Aug. *De civ. Dei* V 19 (= PL 41, col. 159).

⁴¹ Aug. *De civ. Dei* I 16 (= PL 41, col. 30): “*Virtutem qua recte vivitur*”.

acto. A concordância expressa-se na frase “*Bonum enim opus intentio facit*”⁴². A intenção é um elemento privado, sem dar transparência à verdadeira vontade mobilizadora, podendo iludir. O acto concreto de dar uma esmola pode ser eficaz no sentido de suprir a fome a alguém e, contudo, proceder de uma má vontade e ser movido por uma má intenção. Para Agostinho não se pode afirmar que um acto é bom em si quando a vontade e a intenção discordam da qualidade intrínseca à virtude que identifica o acto. Outro exemplo da ilusão capaz de pôr “as coisas ao avesso”⁴³ é a prática de virtudes cuja finalidade tenha em vista a obtenção de glória, honra e poder. As virtudes são um meio a favor de “*pro uno vitio, id est amore laudis, pecuniae cupiditatem et multa alia vitia comprimentes*”⁴⁴. Logo, a glória, a honra e o poder não são virtudes mas vícios de vaidade⁴⁵, trantando-se de uma operação metonímica. A inversão da designação resulta da prática de tais virtudes evitarem vícios maiores como a entrega a paixões vergonhosas⁴⁶. Por outro lado, não se pode tomar a glória, a honra e o poder como virtudes sociais, tão apreciadas pelos romanos, pois as verdadeiras virtudes sociais visam conjugadamente o bem eterno do sujeito e o bem eterno dos demais⁴⁷. Esta distinção é importante por introduzir o critério da intencionalidade das virtudes verdadeiras: o fim ao qual se ordena. O fim maior ao qual a intencionalidade das virtudes se pode ordenar é o fim último que coincide com o exercício da caridade, através da qual o ser humano manifesta o amor de Deus⁴⁸ e se aproxima da felicidade. Enquanto da “*ordo amoris*”, a caridade prioriza todas as virtudes e subsume-as, pois as verdadeiras virtudes são mobilizadas pelo desejo de um bem particular ordenado ao bem último que é o amor a Deus, dado a conhecer no exercício da caridade.

Com subtileza e coerência teológica, Agostinho faz depender todas as virtudes da caridade vivificante, resultado da Graça de Deus:

⁴² Aug. *Enarr. II in psalm. XXXI* 4 (PL 36, col. 259): “A intenção determina as boas obras”.

⁴³ Aug. *De civ. Dei* V 12 (= PL 41, col. 158) (situando a expressão no contexto): “*Vnde corruptis moribus vitium e contrario possuit, publice egestatem, privatim opulentiam*”.

⁴⁴ Aug. *De civ. Dei* V 13 (= PL 41 *ibidem*): “Abafando a cupidez do dinheiro e muitos outros vícios a esse vício, isto é, do amor da glória”.

⁴⁵ *Ibidem*: “*Amorum laudis vitium*”.

⁴⁶ Aug. *De civ. Dei* V 15 (= PL 41, col. 160).

⁴⁷ Aug. *De civ. Dei* V 24 (= PL 41, coll. 170-171).

⁴⁸ Tche 1938, p. 11.

“(sc. *Virtus*) *donum Dei est, ipsa ab illo impetretur, a quo solo dari potest*”⁴⁹. A caridade, da qual procedem todas as outras virtudes não se obtém por deliberação pessoal, mas através de Cristo, Verbo encarnado⁵⁰. O cristianismo é então indispensável ao exercício da caridade e das demais virtudes, legitimando-se como a religião do fim absoluto. Posto isto, os pagãos só serão verdadeiramente virtuosos se vierem a ser cristãos. A radicalidade da exclusão agustiniana parece consentir a intolerância, mas no livro XIX admite que a família dos homens que vivem da fé e esperam, na peregrinação terrena, os bens eternos prometidos, recrutem cidadãos de todos os povos e constituam “*Haec ergo coelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus linguis peregrinam colligit societatem*”⁵¹. O esforço de inclusão é notável.

Agostinho reconhece a existência de pagãos cumpridores da virtude, tal como Job, incomparável, no seu tempo, em justiça e piedade. Que argumento explicativo é dado?: “*Divinitus autem provisum fuisse non dubio, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse qui secundum Deum viverunt eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem*”⁵².

O uso do termo “Providência” vem esclarecer três ideias fundamentais do pensamento de Agostinho e que resolvem algumas dificuldades: uma, que o ser humano não alcança, por sua própria vontade, as virtudes verdadeiras; outra, que a Providência actua directamente antes da vinda de Cristo, possibilitando a manifestação da verdadeira virtude; outra, ainda, que depois da vinda de Cristo e

⁴⁹ Aug. *De civ. Dei* IV 20 (PL 41, col. 127): “(sc. a virtude) é antes um dom de Deus, deve ser pedida Àquele que é o único que a pode dar”. A partir deste capítulo quatro ideias correlativas surgem em cascata e vão merecer desenvolvimento em XIX 4: i) uma só virtude subsume as demais (a caridade); ii) essa virtude não é humana mas divina; iii) o ser humano só é virtuoso quando dá expressão efectiva dessa caridade crística; iv) só o cristão poderá ser virtuoso.

⁵⁰ Aug. *De civ. Dei* X 29 (= PL 41, coll. 307-309).

⁵¹ Aug. *De civ. Dei* XIX 17 (PL 41, col. 646): “Uma sociedade peregrina de todas as línguas, sem se preocupar com o que haja de diferente nos costumes, leis, e instituições com que se conquista e conserva a paz eterna; nada lhes suprime, nada lhes destrói; mas antes conserva e favorece tudo o que de diverso nos diversos países tende para o mesmo fim - a paz terrena - contanto que tudo isso não impeça a religião que nos ensina a adorar o único e supremo Deus Verdadeiro”.

⁵² Aug. *De civ. Dei* XVIII 47 (= PL 41, col. 610): “Não duvido de que a divina Providência quis... que ficássemos a saber que puderam existir também entre os outros povos homens que viveram em conformidade com Deus, procuraram agradar-lhe e pertenceram à Jerusalém espiritual”.

instaurada a mediação da Graça, a conversão se torna no único e universal caminho para alcançar as verdadeiras virtudes. O “antes” e o “depois” da encarnação recortam atitudes distintas em relação aos pagãos, ora incluindo-os no plano da salvação por intervenção directa da Providência face à autenticidade do descentramento egoísta que os mobiliza na prática da virtude, ora excluindo-os por eles se excluírem do cristianismo, quer por arrogância, quer por ignorância. Assim, a exclusão que sustenta a intolerância para com os pagãos não decorre de preconceito subjectivo, correspondendo tão-só ao modo de relacionamento optado por aqueles em relação ao cristianismo. Inverte-se, diga-se grosseiramente, o ónus da prova. Os pagãos passam a ser os responsáveis por sustentarem uma atitude de intolerância. Nesta perspectiva retórica, os cristãos limitam-se a pronunciar um juízo de valor consentido, pois, reiterando a ideia, são os intolerantes para com o cristianismo que geram a intolerância. Na realidade trata-se de uma intolerância de convívio social tolerado. Pagãos e cristãos vivem conjuntamente no mesmo campo, tal como o trigo e o joio, e só com a ceifa serão separados⁵³. A intolerância gerada pelos próprios pagãos e a convivência com os cristãos (e vice-versa) antevista escatologicamente até ao juízo final pela parábola do trigo e do joio configura uma particular interpretação interrelacional. Pagãos e cristãos vivem necessariamente juntos, sendo que estes se devem reconhecer como diferentes dos pagãos, tal como o trigo se distingue do joio.

A interpretação avançada para compreender o paradoxo entre reacções intolerantes manifestadas e uma co-habitação necessariamente tolerante pode mitigar, segundo leituras mais críticas, a tendência intolerante de Agostinho, de que a declarada inferioridade racional das mulheres é particular expressão. A crítica terá atenuado a amplitude da sua inflexibilidade compreensiva. Por exemplo, Robert de Joly, ao proceder à revisão de literatura, estranhou a tendência de certos exegetas “à atténuer la portée doctrinale des déclarations d’Augustin en matière d’intolérance religieuse”⁵⁴. Entre os que interpretam aligeiramente, evitando pegar nos argumentos augustineanos a favor da intolerância para com os pagãos ou que mitigam as suas posições pastorais considerando-as circunstanciais e unicamente válidas contra os donatistas e os pelagianos, ambos nas

⁵³ Cfr. Mt 13, 36-43.

⁵⁴ Joly 1955, p. 263.

categorias de heréticos e cismáticos, destacam-se reconhecidos comentadores como Labbriolle, Fliche-Martin, Portalié, Batiffol e Monceaux. Discorda de Pierre Combès, quando distingue cinco etapas de transição progressiva da intolerância manifestada a respeito dos donatistas, pois considera que se consolidou muito mais cedo, sobretudo se se tiver em conta as raízes doutrinárias que vão erguendo a concepção repressiva de Igreja⁵⁵. Todavia considera exagerada a leitura de Hermann Reuter, ao responsabilizá-lo postumamente pela repressão exercida em relação aos Protestantes, na medida em que os argumentos usados contra os donatistas foram retomados por fiéis intérpretes do pensamento do bispo de Hipona⁵⁶. Entre a posição dos que mitigam a intolerância e a dos que a exageram, Joly situa-se no meio, negando qualquer ambiguidade na atitude de Agostinho em relação ao paganismo e aos pagãos. De facto, cumpria e escudava-se na legislação de Teodósio tomando um posicionamento concordante, como se lê numa carta de condenação dos rituais pagãos, recorrentemente citada e dirigida ao rogatista Vincentivos: “*Quis enim nostrum, quis vostrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia Paganorum?*”⁵⁷.

A passagem acima citada não deixa dúvida quanto à intolerância religiosa e civil em relação aos pagãos, embora sem perturbação emocional que instigue o ódio e marcada pela segurança decorrente da legitimidade. Todavia, sem desculpar Agostinho com a pressão dos acontecimentos nem com a redacção profusa de textos de circunstância, os seus argumentos ortodoxos e a sua tomada de posição correctiva tiveram o efeito de condenação e fixaram uma atitude de exclusão que marginalizou os pagãos, tornando-os intoleráveis. Mas como escreve Tche, “... la vérité que defend si vigoreusement saint Augustin, aucun chrétien ne saurait la lui contester”⁵⁸.

IV. O valor de reler Agostinho

No final do século IV o cristianismo e uma certa leitura teológica da história da humanidade triunfaram temporalmente no Império

⁵⁵ *apud* Joly 1955, p. 265

⁵⁶ Joly 1955, p. 293.

⁵⁷ Aug. *Ep.* XCIII 10 (= PL 33, col. 326): “Qual é aquele entre nós, qual é aquele entre vós que não louva as leis promulgadas contra os sacrifícios dos pagãos?”.

⁵⁸ Tche 1938, p. 148.

Romano escudado por éditos (Teodósio II e Valentiano III) que decretaram a destruição dos templos, de modo a impedir qualquer licenciamento para celebração de cultos tradicionais, e perseguiram os pagãos⁵⁹. A queda de Roma representou o ponto histórico decisivo para apurar e dar a conhecer o sentido da vida cristã, pois prefigurava o estertor de uma antiga ordem em colapso. Agostinho não podia fugir ou ocultar o ápice do acontecimento e não podia ignorar a desorientação que causava e a vulnerabilidade a que expunha o cristianismo. É essa atenção dada ao seu tempo, recheado de desafios, mudanças, trocas e incertezas, aliada à atenção dada à condição da humanidade, “destinada ao bem mas inclinada ao mal”, que forçam Agostinho a fazer a leitura de contraponto, mais distanciada e objectiva, e a reinterpretar totalmente os acontecimentos a partir de uma perspectiva diacrónica bíblica, montando toda a argumentação sobre a temporalidade, a finitude e a esperança salfítica num estrado que se fixaria como uma teologia da história. Por conseguinte, o seu discurso foi determinante quer para situar e relativizar o acontecimento de 410, quer para ajudar a superar a angústia avassaladora do povo romano. Neste sentido interventivo directo, há que reconhecer ao seu discurso uma dimensão social que pondera relações humanas. Ora a pergunta a fazer e a resposta a encontrar, face à emergência do neo-paganismo contemporâneo numa Europa de estatuto cristão, incidiu na relação entre pagãos e cristãos ponderada por Agostinho. Mas à distância de séculos e no cruzamento de textos profusos, a posição agostineana nem sempre se compreende limpa de ambiguidades. Por um lado, ao responder às objecções de pagãos e às incertezas dos cristãos mediante a radicalização da razão na fé deixa claro que não existe uma separação intrínseca entre cristãos e pagãos sempre que os primeiros perdem a confiança em Deus e os segundos duvidam da existência desse Deus. Por outro, ao representar o cristão como aquele que, mesmo sem alcançar o sentido teológico, aceita a intervenção de Deus na história pessoal e na história do mundo – a essência da obediência –, Agostinho acentua a assimetria e estabelece uma discriminação religiosa que se tornaria numa pesada herança histórica e num destino de incomunicabilidade.

O problema da convivialidade religiosa no nosso tempo tem uma complexidade íntinseca, devido à conjugação de razões diversas: seja, a multiplicidade das experiências de subjectivação e dos regimes

⁵⁹ Cfr. Gras 2005.

de enunciação, que estão em permanente transformação e recreação, e que, nas palavras de Deleuze dificulta “distinguir o que somos (o que já não somos) e o que estamos sendo”⁶⁰; seja a variedade exaustiva das experiências interpessoais que debilita o significado e a profundidade das formas de vida convival (algo sintomático da era do vazio segundo Lypovestky⁶¹); seja a lógica dos interesses hegemónicos neoliberais e as competências tecnológicas que alteram o saber-fazer tradicional e a gestão desse saber-fazer, esgotando o tempo e esvaziando-o de reflexão. A especificidade do nosso tempo mostra como o problema da relação intersubjectiva, apesar da consagrada baliza dos direitos humanos, é tão vulnerável quanto no tempo de Agostinho. Está perigosamente exposta à intolerância relacional que rapidamente se internaliza, se torna estruturante, se oculta polidamente, se desculpa muitas vezes e se espalha corrosivamente. Regressar aos textos de Agostinho pode não trazer a resposta certa, pelo contrário, pode confundir, todavia dá oportunidade para colocar a questão do legado civilizacional e espiritual da Roma do século V, a que não faltou sentimento de decadência nem esforço de reflexão.

Abreviaturas e bibliografia

- Athanassiadi 2010: P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'antiquité tardive*, Paris 2010
- Brown 1972: P. Brown, *O fim do mundo clássico. De Marco Aurélio à Maomé*. Lisboa 1972
- Citroni – Miranda – Hipólito – de Medeiros 2006: M. Citroni, M. Miranda, I. Hipólito, W. de Medeiros, *Literatura de Roma Antiga*, Lisboa 2006
- Courcelle 1964: P. Courcelle, *Histoire Littéraire de grandes invasions germaniques*, Paris 1964
- de Labriolle 2005: P. de Labriolle, *Saint Augustin et le paganisme de son temps*. in AA.VV., *La réaction païenne. Étude sur la polémique du 1^{er} au VI^{ème} siècle*, Paris 2005, pp. 437-464
- Deleuze 1999: G. Deleuze, *¿Qué es un dispositivo?*, in AA.VV., *Michel Foucault*, Gedisa, 1999, pp. 155-163
- Eslin 2002: J.-C. Eslin, *Saint Augustin*, Paris 2002

⁶⁰ Deleuze 1999, p. 159.

⁶¹ Cfr. Lipovestky 1985.

- Fiori 1984: E. Fiori *Santo Agostinho: História e escatologia*, «Síntese» 30 (1984), pp. 5-9
- François 2007: S. François, *Le néo-paganisme: une vision du monde en plein essor*, Apremont 2007
- Fredouille 2004: J.-C. Fredouille (ed.), Saint Augustin, *Sermons sur la chute de Rome*, Paris 2004
- Gras 2005: B. Gras, *La persécution des païens dans l'empire romain et l'europe du moyen âge*, Paris 2005
- Hoch 2011: V. Hoch, *Le Christ des païens dans le De consensu evangelistarum de Saint Augustin*, «Université Thomiste» (mis en ligne le 7 octobre 2011) <http://www.universite-thomiste.com/philosophie/saint-augustin/le-christ-des-païens-le-de-consensu-evangelistarum-de-saint-augustin/>
- Joly 1955: R. Joly, *Saint Augustin et l'intolérance religieuse*, «Revue belge de philologie et d'histoire» 33 (1955), pp. 263-294
- Koselleck 1985: R. Koselleck, *Future Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge [MA] 1985
- Lipovetsky 1985: G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo*, Barcelona 1985
- Madec 1992: G. Madec, *Le Christ des païens, d'après le de Consensu evangelistarum de saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes» 26 (1992), pp. 4-67
- Madec 1994: G. Madec, *Petites études augustiniennes*, Paris 1994
- Pereira 2003: D. Pereira (ed.), S. Agostinho, *A cidade de Deus²*, 2 voll. Lisboa 2000
- PL: Patrologia Latina
- Tche 1938: W.T. Tche, *Saint Augustin et les vertues des païens*, Paris 1938
- Urbano 2010: C. Urbano (ed.), *O De Excidio Urbis e outros sermões sobre a Queda de Roma*, Coimbra 2010