

A Forma e a Função do Gênero Literário em Santo Agostinho, Especialmente do Gênero Homilético nos "Iohannis Evangelium Tractatus" ¹

Ms. Walterson José Vargas, ss.cc

RESUMO

Analisa-se neste artigo os diferentes gêneros literários utilizados por Agostinho em suas obras, verificando-se o critério de que a forma do escrito obedece a uma função, dada pelo conteúdo e pelo objetivo do escrito. Dentro da variedade dos gêneros literários analisados, se detém no gênero homilético dos seus Sermões, especialmente dos "Tratados sobre o Evangelho de São João", para mostrar que eles obedecem à finalidade prática de edificação dos fiéis. Finalmente se analisa o Tratado

ABSTRACT

The different literary genres used by Agostinho in his works are analyzed in this article, verifying the criterion that the form of the piece of writing obeys to a function given by the content and by the objective of the piece of writing. Between the varieties of literary genres analyzed, the article gives special attention to the homiletic genre of his Sermons, specially those in "Tractatus on the Gospel of John", to show that they obey to the practical purpose of edification of the faithful. Finally the

¹ Existe uma tradução portuguesa feita por José Augusto Rodríguez AMADO, Coimbra, 1944. Trata-se de 124 sermões sobre o Evangelho de São João. Obra madura de Agostinho: os primeiros 54 sermões, de estilo mais dinâmico e livre, foram seguramente pregados em Hipona (os primeiros 16 por volta de 406/7, os outros por volta de 414); os restantes, do sermão 55 em diante, de estilo mais formal e rígido, ao que tudo indica, foram ditados de 418 em diante. Sobre a datação da obra ver: A-M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie augustiniene*, Paris, 1965, 192 p. (que recolhe toda a informação sobre a pesquisa a respeito da datação da obra). Neste artigo citaremos essa obra como "Tractatus".

I, para mostrar que o pregador tem a difícil tarefa de provocar no ouvinte o percurso inverso ao original da Palavra: ela procede do seio de Deus (o Verbo), cria e ordena toda a Criação, faz-se interior ao homem e finalmente se expressa na linguagem.

Palavras-chave: Evangelho, Deus, verbo.

"Tractatus I" is analyzed to show that the preacher has the difficult task of provoking in the listener the reverse route of the Word: it proceeds from the heart of God (the Verb), create and put in order all the Creation, riches the man's heart and finally expresses itself in language.

Key-words: Gospel, God, Verb.

INTRODUÇÃO

Este pequeno estudo sobre o gênero literário em Santo Agostinho, e especialmente sobre o gênero homilético do "Tractatus" está dividido em duas partes: na primeira, procura-se estabelecer a base teórica sobre a questão do gênero literário em Agostinho, a partir do critério da relação entre a forma e a função do escrito com o seu conteúdo. Para isso, nos fundamentaremos em vários estudos que tratam de maneira direta ou indireta desse tema em Agostinho². A seguir, na segunda parte, de porte desse embasamento teórico, procuraremos analisar o primeiro sermão do "Tractatus", escolhido este não aleatoriamente, mas por fazer parte do comentário ao "prólogo" do Evangelho de São João, onde são enunciados os temas centrais que serão tratados em todo o Evangelho. Além disso, e sobretudo por tratar este sermão do tema da "palavra" em seu fundamento e em suas implicações práticas, o que nos fornecerá o embasamento filosófico-teológico para a

² Cf. FUHRER, Thèrese, Forma y función de los escritos exegéticos de Agustín, en: *Augustinus* 48 (2003), pp. 65-82; MOHRMANN, Christine, Praedicare-Tractare-Sermo, in: *Études sur le latin des chrétiens*, tomo II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961, pp. 63-79; MOHRMANN, C., Saint Augustin prédicateur, in: *Études sur le latin des Chrétiens*, tomo I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961, pp. 391-402; MOHRMANN, C., Saint Augustin écrivain, in: *Études sur le latin des Chrétiens*, tomo II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961, pp. 247-275; JIMÉNEZ, Jesús García, La retórica de San Agustín y su patrimonio clásico, en: *La Ciudad de Dios* 1955, pp. 11-32; CHARLES, P., L'element populaire dans les sermons de saint Augustin, in: *Nouvelle Revue Theologique*, 69 (1947), pp. 619-650; MANRIQUE, Andrés, Interpretación y utilización de la Biblia en San Agustín, en: *La Ciudad de Dios* 182 (1969), pp. 157-174.

compreensão da questão do gênero literário em Agostinho, e especialmente do gênero homilético.

1. A QUESTÃO DO GÊNERO LITERÁRIO EM AGOSTINHO, ESPECIALMENTE DO GÊNERO HOMILÉTICO

a) A classificação dos escritos agostinianos segundo o seu gênero

Podemos perceber em Agostinho uma grande variedade de estilos, que variam de acordo com o conteúdo que se pretende tratar. E nestes diferentes estilos é grande também a variedade de tonalidades: ora o estilo é majestoso, elevado e de um lirismo inspirado (como em partes das “Confissões” ou dos “Sermões” feitos para os dias de festa); ora é familiar e simples (como nos “Sermões” em geral); ora é uma prosa teológica, clara e equilibrada (como na “Cidade de Deus”). Mas, em meio a essa variedade, há uma unidade de fundo, clara e reconhecível; mudando o estilo, Agostinho permanece o mesmo, facilmente reconhecível³.

Apesar desta diversidade de estilos, Christine Mohrmann conclui em um estudo sobre os escritos de Santo Agostinho, que estes podem ser classificados em quatro tipos, tomando como referência algumas de suas obras principais: o estilo majestoso e nobre, uma prosa mais objetiva (próprio da “Cidade de Deus”, por exemplo); o estilo místico, sálmico, de fina e delicada análise psicológica (próprio das “Confissões”, por exemplo); o estilo popular, poetizado e enriquecido pelo seu contundente conteúdo, mas compreensível mesmo aos mais simples (próprio dos “Sermões”); e o estilo virtuoso das suas correspondências, muito adaptáveis a cada circunstância e destinatário⁴.

Esses quatro gêneros distintos, segundo Mohrmann, podem ser resumidos em dois estilos de construção literária diferentes⁵:

1°) *A prosa hipotática*: que se encontra por exemplo na “Cidade de Deus” e nas “Confissões”. Caracteriza-se pela clareza das frases, geralmente curtas, com períodos equilibrados e uma estrutura rítmica com busca de si-

³ Cf. MOHRMANN, C., Saint Augustin écrivain, *op. cit.*, p. 253.

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 274-275.

⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 254-272.

metria, e o uso constante do jogo de palavras e metáforas. Frequentemente se inserem citações e reminiscências bíblicas, especialmente dos salmos, que não só são citados textualmente, mas também oferecem todo um estilo à obra que se reveste de um sabor sálmico. Nas “Confissões” é abundante o uso de imagens, especialmente bíblicas, que é precisamente a linguagem mais apropriada para expressar a realidade interior e a experiência mística. Na “Cidade de Deus”, por sua vez, combinando com o estilo monumental e o tema histórico objetivo, são escassas as imagens e abundantes as comparações, todas elas de grande amplitude.

2º) A *prosa paratática*: estilo popular que se encontra nos “Sermões”, caracterizado sobretudo pela simplicidade, clareza e vivacidade. Trata-se de um estilo que evolui em Agostinho. Logo após sua conversão, os sermões são de um estilo sobrecarregado e com excesso de citações bíblicas. Pouco a pouco, porém, Agostinho compreenderá que a função da pregação é a dispensação da Palavra de Deus, o que supõe um caráter carismático e não a demonstração de conhecimento bíblico. O estilo é simples e direto, visando sempre a clareza: as frases são breves, com uso de expressões da linguagem corrente e uma sintaxe muito simples. É constante o uso de paralelismos, antitético ou não, exercendo uma função didática, mas que pode gerar no auditório uma sensação de monotonia, o que é corrigido por Agostinho com a inserção constante de perguntas e respostas, o que permite manter o público atento. Com o mesmo objetivo é constante o uso do jogo de palavras e de sons. O uso de imagens é também bastante frequente, mas não tem a função especial e a novidade que possuem nas “Confissões”; trata-se geralmente das imagens bíblicas habituais. As comparações são ainda mais frequentes, a maior parte delas tomadas da Bíblia, ainda que muitas sejam diretamente inspiradas pela vida cotidiana. Voltaremos a tratar do gênero homilético em Agostinho mais à frente, com maior detenção.

b) Classificação do gênero literário dos escritos exegéticos de Agostinho

Para entender bem o gênero literário próprio do “Tractatus” muito nos esclarece o estudo de Thèrese Führer sobre os gêneros literários dos escritos exegéticos de Agostinho. Em primeiro lugar, observa Führer que, para compreender a forma literária de um escrito exegético agostiniano, é fundamental contextualizá-lo e entendê-lo a partir da função em que foi pensado

por Agostinho. Assim, por exemplo, pode-se comparar o “Comentário aos Salmos” de Agostinho e a obra com o mesmo nome de São Jerônimo para se perceber a diferença que é determinada pela função: enquanto Jerônimo realiza o trabalho de comentador em sentido estrito, buscando tornar acessível ao público latino os Comentários de Orígenes, Agostinho faz o comentário em forma de pregação, com um fim prático à edificação de seus ouvintes.

Tendo em conta esse critério, segundo Führer, pode-se classificar os escritos exegéticos⁶ de Agostinho em seis gêneros literários distintos:

- a) *Comentários*: comenta uma obra ou livro da Bíblia em sua totalidade ou pelo menos em grande parte.
- b) *Escólios*: notas explicativas a um problema particular.
- c) *Glosas*: notas explicativas a determinadas palavras exclusivamente.
- d) *Prédicas*: sermões feitos em forma de pregação ou ditados que explicam versículo por versículo a um texto longo.
- e) *Questões e respostas*: resposta a problemas exegéticos que realmente foram levantados pelos interlocutores.
- f) *Tratados*: ocupa-se com um texto completo ou várias passagens dele, mas tendo em vista não a explicação textual, senão a explicação do texto com referência a um assunto ou pergunta fundamental.

A partir desse critério de catalogação das obras exegéticas agostinianas, pode-se chegar à seguinte classificação⁷:

⁶ Führer considera exegéticas somente as obras cujo fim primordial seja a análise, comentário e transmissão de textos bíblicos. Não considera exegéticas as obras que, mesmo possuindo longas passagens exegéticas, não têm primordialmente uma finalidade exegética, como as “Confissões” ou a “Cidade de Deus”, ou mesmo as correspondências em que se responde a determinadas perguntas sobre alguns textos bíblicos em concreto. Cf. FUHRER, Therese, *op. cit.*, p. 66.

⁷ *Ibid.*, pp. 68-69.

	Título e conteúdo	Data	Categoria
1)	<i>De Genesi aduersus Manichaeos libri duo</i> L. 1: sobre Gn 1,1-2,2 L. 2: sobre Gn 2,4-3,23	388 ou 389	K
2)	<i>Enarrationes in Psalmos 1-32</i> 8 deles em forma de sermão	Cerca de 392-393	S (em parte G) P
3)	<i>De Genesi ad Litteram liber unus imperfectus</i> Até Gn 1,26 Sem ser publicado até 426 ou 427	393 (426/7)	K
4)	<i>De sermone Domini in monte</i> Sobre Mt 5-7	394	K/T
5)	<i>Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos Liber unus</i> 84 citações da Carta aos Romanos	394	S (Q)
6)	<i>Expositio epistule ad Galatas liber unus</i>	394 ou 395	K
7)	<i>Epistule ad Romanos inchoata espositio liber unus</i> Até Rom 1,7	394 ou 395	K
8)	<i>Enarrationes in Psalmos</i> 33-150: recolhidos como sermões ou ditados; <i>In psalm. 118 (32 sermões)</i> , ditados.	395-415 ou 415-422; por volta de 422	P (em parte S)
9)	<i>Ad Simplicianum libri duo</i> L. 1: sobre Rom 7,7-25 e 9,10-29 L. 2: sobre 6 citações de 1R. 1-3	396 ou 397	Q
10)	<i>Adnotationes in Iob liber unus</i>	Cerca de 399 ou após 404	G
11)	<i>Questiones evangeliorum libri duo</i> L. 1: 47 <i>quaestionis</i> sobre Mt L. 2: 51 <i>quaestionis</i> sobre Lc	Cerca de 399/400 Ou após 7 dez 404	Q
12)	<i>Questiones XVI (no VII) in Matthaem</i> (apêndice cerca de 411)	cf. o que foi dito no nº anterior	Q

13)	<i>De consensu evangeliiarum libri quattuor</i> L. 1: características gerais dos evangelistas L. 2-4: comparações de diversas citações	Cerca de 400	T
14)	<i>In Iohannis evangelium tractus CXXIV</i> 1-16 17-54 55-124: ditado	406/7 414 Após 419	P
15)	<i>In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem</i>	407	P
16)	<i>De Genesi ad Litteram libri diodecim</i> L. 1-5: Gn 1,2-2,4 L. 6-7: Gn 2,7 L. 8-9: Gn 2,8-2,24 L. 10: sobre a origem das almas L. 11: Gn 2,25-3,24 L. 12: sobre os 3 tipos de visões	401/412-415	K/T
17)	<i>De octo questionibus ex Veteri Testamento</i> Possivelmente apócrifo	Antes de 419	Q
18)	<i>Locutines in heptateuchum libri septem</i>	419/20	S (G)
19)	<i>Questiones in heptateuchum libri septem</i>	419/20	Q
20)	<i>Expositio epistolae Iacobi ad duodecim tribus</i> Perdido		G

Categorias: K: comentário G: glosa S: escólio Q: questionis P: sermão (às vezes ditado) T: tratado exegético Sobre um tema superior

Para entender a razão pela qual o “Tractatus” seja classificado não no gênero dos “tratados” como o título o sugere, mas ao contrário, no gênero da “prédica”, do “sermão” vale como complemento e esclarecimento o estudo de Christine Mohrmann sobre a evolução histórica do termo “predicare”⁸. Este termo tem o seu correspondente original no termo grego “κηρύσσειν” que significa “anunciar”, “proclamar”, ao qual corresponde o substantivo “κηρυξ”

⁸ Cf. MOHRMANN, C., Praedicare-Tractare-Sermo, *op.cit.*, pp. 63-79.

que significa “arauto, orador público”. Na pessoa do Cristo, o Verbo de Deus feito carne, essa palavra adquire o seu sentido mais pleno: ele anuncia o Reino de Deus que se realiza não só em sua pregação, mas em toda a sua pessoa. Nos tempos apostólicos, aquele verbo passa a ter sentido de “evangelizar”. No século IV acrescenta-se a este sentido original também o sentido de “louvar, celebrar”. Permanece no entanto, até o século IV, o mesmo sentido fundamental: a idéia de que uma mensagem é proclamada e permanece viva, mensagem que se identifica com a doutrina cristã em sua plenitude. Ora, esse sentido místico, espiritual e carismático que a palavra possuía desde a sua origem, se transforma ao longo do século IV num termo técnico para designar a pregação ordinária dos bispos e padres. Em Agostinho, porém, parece haver uma fusão dos dois sentidos: o pregador (bispo, padre...) é apenas um dispensador da Palavra de Deus em quem o homem encontra a salvação.

O termo “Tractatus”, por sua vez, designava nas primeiras gerações cristãs (em Cipriano e Ambrósio, por exemplo) a exposição exegética, seja ela oral ou escrita, cuja finalidade era a reflexão, o exame e o estudo de um texto em vista principalmente do ensino, sendo por isso aplicável à pregação catequética. Distinguir-se-ia sobretudo, pelo seu caráter didático.

Já no século IV o termo “Sermo” passa a ser o termo mais usual e mais universal para expressar a realidade da pregação, seja ela catequética, exegética ou parenética. Este é um termo que coloca o acento mais no caráter pastoral da pregação e na sua finalidade de edificação dos ouvintes.

A partir disso, deve-se então, catalogar o “Tractatus” no gênero da “prédica” ou do “sermão”. Primeiro pela sua finalidade mais prática de edificação dos ouvintes, e não tanto teórica de ensino (como sugeriria o gênero dos “Tratados”). Além disso, pelo fato de que no “Tractatus” não há, como também sugeriria o gênero dos “tratados”, um tema fundamental que aglutine os comentários feitos a cada períclope, nem se trata apenas de um comentário meticoloso a cada versículo (ainda que isso aconteça com freqüência). O “Tractatus” refere-se antes a sermões dirigidos a um público concreto, o de Hipona, enfrentando as situações concretas da Igreja, especialmente o embate com as heresias (o donatismo, o pelagianismo, o arianismo etc). Acrescenta-se a isso, ainda o fato de Agostinho não os ter mencionado em

suas “Retratações” (o que significa que os considera como sermões e não comentários exegéticos), mas sim em uma carta⁹ em que chama de “tractatus populares” àqueles que foram ditados (ou seja, a partir do tratado 55), o que significa também que não foram concebidos apenas para serem lidos.

c) O gênero homilético em Agostinho (teoria e prática agostiniana do sermão)

Uma vez determinado o lugar do “Tractatus” na forma literária própria dos “Sermões”, passaremos agora a explicar com mais detalhe o que é próprio deste estilo em Agostinho ampliando aquilo que antes já apresentamos de maneira esquemática.

Convém lembrar, antes de tudo, que a pregação foi uma das principais atividades de Agostinho como bispo. Exerceu-a por cerca de 40 anos em várias cidades do norte da África, mas principalmente em Hipona (sede de sua diocese) e em Cartago. Deixou cerca de 1.000 sermões, a maioria deles taquigrafados por auditores e nunca revisados por ele¹⁰. Inserida assim no contexto de sua atividade pastoral, a pregação para Agostinho tem uma função eminentemente prática: consiste em dispensar a Palavra de Deus, em ouvir a Palavra inspirada por Deus e formulá-la de maneira a tornar-se compreensível por outros. No sermão considerado como a “confissão de Santo Agostinho como pregador” (pregado por ocasião do aniversário de sua sagração como bispo, quando já está velho), Agostinho analisa o texto de Ez 32,2-11 e expressa a tarefa do pregador através da imagem do “sentinela”, que se encontra neste texto: ele deve advertir os fiéis, exortá-los, denunciando tanto a indolência dos otimistas que abusam da misericórdia de Deus, como o endurecimento dos pessimistas, que se fecham à ação de Deus¹¹.

Isto explica também a maneira como Agostinho se aproxima da Sagrada Escritura sem ater-se excessivamente aos critérios precisos e científicos da exegese (que nem existiam ainda). Sua finalidade no estudo da Bíblia é a “precepta vivendi” e a “regula credendi” buscando comunicar aos homens aquilo que Deus quis comunicar de si através dessa fonte que é a palavra

⁹ Ep. 23*A3.

¹⁰ Cf. MOHRMANN, C., *Saint Augustin prédicateur*, *op. cit.*, p. 391.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 394-395.

revelada. A sua aproximação da Escritura é feita mais propriamente como teólogo do que como exegeta. A sua leitura da Bíblia se aproxima mais de uma “eisege” do que da “exegese”: a exegese é “*uma forma indutiva de raciocinar que, baseando-se nos simples fatos, chega a propor conclusões gerais*”, enquanto que a eisege é “*uma combinação dos métodos indutivo e dedutivo, pelo qual as conclusões gerais são reforçadas pelas idéias elaboradas anteriormente pela mente*”¹². A eisegese seria assim, uma interpretação que permite uma maior participação subjetiva do leitor do texto e por isso, adquire uma maior referência à vida prática deste. Permite uma leitura muito mais alegórica do que literal do texto.

Agostinho chega a esta leitura alegórica da Bíblia por circunstâncias de sua evolução intelectual e espiritual. Num primeiro momento de sua vida, até à sua conversão, influenciado que estava pelos maniqueístas (que, impressionados pelos textos do Antigo Testamento, pareciam ensinar perversidades como o homicídio, consideravam-no como obra do princípio do mal, e somente admitiam do Novo Testamento os textos que lhes interessavam). Agostinho se diz desiludido e até desconfiado da Sagrada Escritura, por causa de seu estilo ingênuo e vulgar, sobretudo se comparada com os escritos de Cícero. Numa segunda etapa de sua vida, porém, após a assistência às prédicas de Santo Ambrósio, nas quais escutava com freqüência a repetição das palavras do apóstolo, “*a letra mata, o espírito vivifica*”, Agostinho vai percebendo que os escritos estranhos do Antigo Testamento poderiam ser compreendidos num sentido espiritual desde que se rompesse o véu místico que os envolvia. Desde então, todos os seus escritos, sejam eles dogmáticos, polêmicos ou homiléticos, passaram a ter um fundo bíblico, tanto pela abundância de citações textuais, quanto pelo conteúdo ideológico que neles é recolhido. E a sua exegese se firmou como fortemente alegórica, baseada em dois princípios fundamentais: que não existe contradição entre o Antigo e o Novo Testamentos, pois em ambos, age o Espírito de Deus e o AT prepara o NT, sendo dele uma figura anunciando previamente o que acontecerá neste¹³.

Ainda assim, nessa segunda etapa, com o passar dos anos, Agostinho se voltará cada vez mais à letra do texto bíblico. Será em parte forçado a

¹² Cf. MANRIQUE, Andrés, *op. cit.*, pp. 160-161, citando a WRIGHT, G. E., Exegesis and Eisegesis in the Interpretation of Scripture, in: *The Expository Times*, 48 (1937), pp. 353-357.

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 161-164

isso pelo aparecimento de novas heresias. Mas, comprova claramente a evolução de seus escritos teológicos, e mais particularmente, as várias redações do “Comentário ao Gênesis”. Podemos dizer portanto, que a interpretação agostiniana da Bíblia nem é tão alegorista, a ponto de rechaçar a letra, nem tão servilmente literal, a ponto de não admitir o sentido espiritual. Segundo Agostinho, os fatos bíblicos têm em primeiro lugar um valor histórico próprio, mas têm também um significado misterioso, espiritual; por isso, é necessário interpretá-los “*primo secundum historiam, deinde secundum prophetiam*”. Na realidade, segundo Agostinho, há uma pluralidade de sentidos literais: há textos puramente históricos, textos puramente proféticos e textos histórico-proféticos. Em todo caso, permanecem questões duvidosas na interpretação alegórica ou literal, Agostinho é claro em orientar a referência à “regula fidei” ou seja, à Igreja, o que mais uma vez recoloca o texto bíblico em seu lugar próprio de meio de salvação, cuja administração é confiada à Igreja¹⁴.

Podemos dizer portanto, que os sermões de Santo Agostinho contextualizados, estão antes de tudo, em sua finalidade prática de edificação dos fiéis, se constroem numa complementação entre a sua herança retórica antiga e a uma fundamentação bíblica cada vez mais acentuada. Permanecem nos seus sermões muitos elementos de sua formação retórica clássica. Recebendo da tradição de Basílio, São Jerônimo e São João Crisóstomo a tentativa de utilizar-se dos clássicos como meio e propedêutica para a ciência sagrada, também Agostinho procura servir-se do patrimônio clássico (especialmente de Cícero, cuja obra “Hortensius” o influenciou muito, segundo ele mesmo o diz), colocando-o a serviço do pensamento cristão: “*depois de ter despojado a eloquência pagã do que ela tem de mortal, do que ela tem de idolatria... não poderei eu, aliando-me a ela, torná-la fecunda para Deus?*”¹⁵, diz ele. Assim, paulatinamente Agostinho vai colocando a retórica a serviço da transmissão do pensamento cristão, desnudando-a de todo ornamento desnecessário, tirando-lhe o papel de fim e usando dela como um meio. A beleza da forma passa a ter um papel a serviço da transmissão da idéia, da verdade. Agostinho se eleva claramente contra a busca excessiva da forma literária, contra o abuso de ornamentos do estilo, enfim, contra o culto da forma ornada e artificial que concebe a palavra tendo um fim em

¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 164-168.

¹⁵ *Hieronymi epistulae*, CSEL, LIV,2, epist. 70. Citado por JIMÉNEZ, Jesús García, *op. cit.*, p. 118.

si mesma. Sem dúvida, vale para Agostinho a respeito do uso da retórica as palavras de Cícero: “a narração é o veículo da idéia e deve brilhar com uma clareza espelhada”¹⁶. Mas, não somente a retórica, senão também a própria Escritura que adquire nele uma função subordinada ao conceito teológico e a busca do fim prático da edificação dos fiéis. Por isso, não só as suas citações bíblicas, como também o uso da Bíblia em geral, são feitas de maneira livre e ampla. O contexto social de Agostinho era dominado por inquietudes de tal índole que só uma interpretação alegórica ou “eisegética” da Bíblia era capaz de apaziguar.¹⁷

Esta questão fundamental da relação entre o conteúdo, a idéia, e a sua forma de expressão, o gênero literário, preocupou explicitamente a Agostinho a ponto de ele ter escrito uma obra que pode ser considerada como o primeiro tratado sobre a pregação e a exegese, e que tanto influenciará os autores medievais: o “*De Doctrina Christiana*”. Ele próprio assim define o objeto a ser tratado neste livro: “o método de invenção da verdade e o método de exposição da mesma; hermenêutica e retórica sagradas”¹⁸. Claramente influenciado pelo “*De Oratore*”, de Cícero, Agostinho diz que o pregador deve perseguir três objetivos:

1°) A *clareza*: que decorre da natureza da própria matéria a ser tratada, da idéia. Com respeito a ela, há uma relação de necessidade, a necessidade de ensinar. É porque a matéria é grandiosa e transcendental sendo que o estilo deve ser grandioso. A forma estética tem apenas a função de tornar o conteúdo atrativo. Por isso o orador deverá saber usar os diferentes gêneros literários no momento oportuno, usando ora o estilo sublime de dizer as coisas, ora o simples, construindo uma paisagem de sombras e encantos, numa prosa cadenciada e harmoniosa. Pois, às vezes, deve prevalecer um deleite mais substancial que é o da própria matéria desnuda e sóbria, a verdade manifestada e compreendida. Ou seja, o adorno principal há de ser o esplendor que dimana da própria honestidade da matéria. Mais uma vez, fica evidente o papel subordinado da retórica agostiniana; ela tem a missão de “*acolitar as idéias*”: “a nova preceptiva agostiniana antepõe a utilidade da

¹⁶ *Ibid.*, p. 22. Para o papel da retórica nos sermões de Santo Agostinho, ver: *Ibid.*, pp. 11-32, e também MOHRMANN, C., *Saint Augustin predicatueur, op. cit.*, p. 396.

¹⁷ Cf. MANRIQUE, A, *op. cit.*, p. 173.

¹⁸ Citado por JIMENEZ, J. G., *op. cit.*, p. 15.

*idéia à fruição da forma; condiciona o uso desta à eficácia daquela, jamais a linguagem presume de si mesma*¹⁹.

2°) *A expressividade*: Para atingir a clareza, a forma deve ser expressiva. O objetivo é tornar a matéria atrativa, e por isso não tem a força de necessidade. Deve ser um meio para chamar a atenção sobre a matéria e torná-la clara. O “deleitar” não é um fim em si mesmo, mas uma forma de atrair para o conteúdo.

3°) *A “unção”, a “gravidade”*: a finalidade da pregação é chegar à persuasão e à moção interior, ao afeto do ouvinte. Mas, segundo Agostinho, esse não deve ser um fim buscado em si mesmo, pois então ele se perderia no caminho do acontecer do sermão; ele deve surgir como uma consequência. Para isso, são fundamentais as qualidades morais do orador, pois é nelas que se comprova aquilo que ele prega; do contrário, o orador se tornaria um ladrão da palavra divina. A palavra se perderia no meio do caminho, no seu papel de mediação, na beleza do discurso, e não adquiriria o seu fim, a mudança de quem a recebe, movendo o afeto e edificando a própria vida²⁰.

Uma vez determinadas as orientações de fundo que influenciaram a composição dos sermões agostinianos, e a teoria que ele próprio elaborou sobre isso, passamos agora a falar mais propriamente do seu estilo. Quanto à forma e à estrutura da composição é mais correto falar de uma ausência de composição. Há uma clara falta de estrutura, de subdivisão das questões. Há muito mais uma série de improvisações, uma desordem aparente, que bem se pode chamar “lógica do real”: “*pequenas frases, cheias de interrogações, objeções e réplicas, muitas imagens concretas, alusões à vida real e o cuidado constante de não perder o contato com o auditório*”²¹.

Além dessa característica da liberdade do estilo e como consequência dela, outra característica marcante dos sermões agostinianos é a diversidade quase contrastante de estilos: “*uma grande simplicidade se alia a uma exuberância quase barroca, uma vivacidade familiar se associa a uma elevação*”

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

²⁰ Sobre estes três objetivos a ser buscados no sermão, ver: *ibid.*, pp. 23-31.

²¹ CHARLES, P., *op cit.*, pp. 619-650; aqui, p. 626. “*De petites phrases, coupées d'images concrètes; d'allusions à la vie réelle, et le souci constant de ne pas perdre le contact avec l'auditoire*”.

*que tende às vezes ao patético, uma linguagem corrente e simples, mas ornada do artifício do jogo de sons e de palavras. E, sobretudo, uma certa unção bíblica colocada ao lado de elementos populares*²².

Outra característica que se destaca, já anunciada anteriormente, é a vivacidade. Vivacidade que vem em primeiro lugar do próprio conteúdo, que tem sempre algo do próprio Agostinho, da sua maneira de ver as coisas. Vivacidade que vem em seguida da relação com o auditório. O ambiente dos sermões agostinianos está longe de ser o do silêncio de nossos santuários modernos. A interação com o auditório é constante. Agostinho procede como um professor em face de um “grupo de estudos”: propõe uma questão, apresenta as dificuldades, anuncia para o próximo sermão a solução, criando expectativa e retendo a atenção do público. Se o assunto parece obscuro e percebe a reação negativa do auditório, arranja logo uma comparação para ajudar a entender²³.

São muitas as figuras de estilo utilizadas por Agostinho: o paralelismo, a antítese, o clímax, a dialética, o jogo de sons e de palavras, onde a rima também tem um papel importante. Mas, o paralelismo antitético parece ser o mais característico, e reflete além da influência de sua tradição retórica clássica, também uma maneira própria de Agostinho pensar e ver a vida²⁴. Esse paralelismo antitético facilmente abre espaço para o uso da rima, mas como uma característica secundária, que decorre naturalmente dele. A antítese é criada geralmente sobre elementos da vida cotidiana, em geral bem concretos, mas que interessam enquanto são espiritualizados, enquanto podem servir à compreensão de uma idéia geral. São frequentes, por exem-

²² MOHRMANN, C., Saint Augustin predicatueur, *op. cit.*, p. 395. “une grande simplicité s’allie à une exubérance parfois biaoque, une vivacité familière s’associe une elevation qui tend parfois au pathétique, une langue courante et simple, mais celle-ci ornée des artifices des jeux de sons et jeux de mots. Et surtout: une certiane onction biblique que va de pair avec des elements populaires”.

²³ Cf. CHARLES, P., *op. cit.*, pp. 620-624.

²⁴ Na cerimônia de concessão do título de Doutor “Honoris causa” a D. Paulo Evaristo Arns, Salma Tannus MUCHAILL faz referência à herança em D. Paulo (cuja tese de doutorado é sobre o pensamento de Santo Agostinho) de uma forma de pensar e de ver a vida própria de Agostinho, que é a sua receptividade. Segundo ela, Agostinho era capaz de receber diferentes e contrastantes tradições, e de dialogar com elas, sabendo recolher delas o que têm de melhor. Numa palavra, Agostinho era um homem receptivo. Ver: Saudação a Dom Paulo Evaristo Arns: doutor honoris causa da PUC-SP, em: *Religião e Cultura* 9 (2006), pp. 159-162.

plo, as comparações feitas com os animais (uma mosca que incomoda por exemplo, pode expressar a forma de incomodar do demônio; a serpente que muda de pele pode significar a nossa necessidade de mudança; e assim recorre à comparação com a perdiz, a lebre, o escorpião, o pelicano e muitos outros animais). Utiliza-se também de muitas comparações com o reino vegetal, ainda que em menor quantidade (compara, por exemplo, os hereges a pequenos cogumelos venenosos; recorre à simultaneidade da existência de uma planta e do seu reflexo na água para explicar, contra os arianos, a simultaneidade da existência do Pai e do Filho). E assim multiplicam-se as comparações. Elas se estendem aos fenômenos naturais mais ordinários: uma simples nuvem que se movimenta no céu e faz parecer movimentar as estrelas, serve-lhe para explicar a ação dos hereges que enganam os outros interpretando a Bíblia em função de sua opinião própria. Utiliza-se também de situações da física para explicar situações espirituais: cada coisa ocupa um lugar próprio, sendo Deus o que ocupa o lugar mais elevado, que sustenta todas as outras coisas; as pedras que conformam a arca da Aliança são cúbicas e simbolizam os cristãos que não se deixam derrubar pelas dificuldades do caminho etc. Executa as operações mais estranhas para chegar a um sentido místico para os números que aparecem nos relatos bíblicos, matéria sobre a qual realiza uma exegese extremamente fantasiosa. Exagera no uso de jogo de palavras e metáforas, também muitas vezes fruto de uma imaginação fantasiosa (as palavras de João Batista, “é preciso que ele cresça e eu diminua”, por exemplo, são interpretadas no sentido de que João decresce quando é decapitado e Jesus cresce quando é elevado na cruz)²⁵.

Tudo isso, no entanto, está a serviço da compreensão de verdades elevadas e abstratas. Agostinho esforça-se pacientemente por apresentar as verdades mais abstratas (por exemplo, a doutrina sobre a Trindade) da maneira mais simples e popular possível. Jamais se deixa tomar pelo orgulho próprio das “pessoas de ciência” que consideram o seu conteúdo elevado demais para gente simples. Suas homilias, ao contrário, foram sempre um reflexo de sua atividade como teólogo e como escritor. Se não fez concessão no tocante ao conteúdo, também é verdade que não fez concessão quanto à beleza do estilo. Ainda que tentando renunciar aos exageros da busca

²⁵ Cf. CHARLES, P., op. cit., pp. 626-650; MOHRMANN, C., Saint Augustin écrivain, op. cit., pp. 265-275.

da forma da retórica, jamais abandonou a confiança na força da palavra, falada ou escrita. Manteve com cuidado o culto da palavra e o uso perfeito da linguagem, destacando-se nisso de seus contemporâneos, mais atentos a uma linguagem técnica (um São Jerônimo, por exemplo)²⁶.

2. O SENTIDO DA “PALAVRA” NO SERMÃO N. 1 DO “TRACTATUS” E A IMPLICAÇÃO DISSO PARA A COMPREENSÃO DOS SERMÕES AGOSTINIANOS

Passaremos agora a analisar o sermão n° 1 do “Tractatus”. Isso nos ajudará em primeiro lugar, a verificar na prática o uso daquele estilo e figuras literárias próprias da homilia agostiniana, sobre os quais acabamos de falar. Além disso, nos ajudará a perceber, devido à temática própria deste sermão, o fundamento de todo uso da palavra em Agostinho e as suas implicações para o gênero homilético. A isso se deve a escolha deste sermão dentro do conjunto dos 124 da totalidade do “Tractatus”: ao tema da palavra, tomada em sua caminhada, desde o seu fundamento último em Deus até à sua expressão usual na linguagem. Com efeito, comentando o prólogo do Evangelho de São João, Agostinho se detém fundamentalmente a explicar as duas partes do enunciado: “*O Verbo se fez carne*”. Tanto o Evangelho mesmo de São João, como os sermões agostinianos sobre ele, procurarão explicar de um lado a identidade divina de Jesus Cristo (o Verbo) e de outro, a sua identidade humana (“se fez carne”). E, ao mesmo tempo, quais as implicações dessa identidade do Filho de Deus feito homem para a existência humana. Agostinho estuda a identidade humano-divina de Jesus em confronto com as heresias que colocam em questão a integridade dessa identidade, especialmente com o arianismo e o pelagianismo (mas também com o maniqueísmo, o donatismo, etc). O fato mesmo de localizar-se no “prólogo” já indica a centralidade dessa questão em toda a obra, tanto joanina como agostiniana.

A palavra, em primeiro lugar, segundo Agostinho, “estava em Deus”, “era Deus”: “*No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus e o Verbo era Deus*” (Jo 1,1). Contra o arianismo que negava a existência eterna do Verbo,

²⁶ Cf. MOHRMANN, C., Saint Augustin écrivain, *op. cit.*, pp. 247, 248; e Saint Augustin prédicateur, *op. cit.*, pp. 401-402.

afirmando que ele passou a existir no tempo, sendo criado, Agostinho contesta afirmando a existência co-eterna do Verbo com o Pai e o Espírito santo²⁷. Isso significa que a Palavra pertence essencialmente ao ser de Deus. O fato de comunicar-se, de exprimir-se, é algo que está intrinsecamente vinculado ao ser mesmo de Deus. Ora, se a comunicação pertence ao próprio ser de Deus, então a forma como se dará essa comunicação haverá de ser de suma importância e será reveladora do próprio ser de Deus.

Em segundo lugar, essa Palavra de Deus é criadora, geradora de vida. Tudo foi feito por meio dela: “*se Deus falou e logo tudo foi criado, a obra da criação foi realizada por intermédio do Verbo de Deus, que é a palavra do mesmo Deus*”²⁸. Se tudo foi feito por meio dele é porque ele tinha a vida em si mesmo: “*o que foi feito nele era vida, nisso estava a vida*” (Jo 1,4). Mas, isso não significa que tudo o que foi criado tenha vida, como pretende o maniqueu, afirmando que também a pedra por exemplo, tenha vida. Porque assim como uma arca, enquanto projeto na mente de um artista, tem vida, porque existe na alma dele, ao passo que a mesma arca construída na realidade, não tem vida da mesma forma que algumas coisas criadas (a pedra, por exemplo), enquanto correspondem a uma idéia têm vida, mas enquanto corpos, não podem tê-la²⁹.

Tudo o que existe portanto, tenha ou não vida, foi feito por meio do Verbo, da Palavra de Deus. O Verbo é o mediador da criação: ele é aquele que está entre o “querer” de Deus e o acontecimento: “*todas as coisas foram feitas por meio dele*” (Jo 1,3). Nada existe a não ser nele, através dele: “*nada foi feito sem ele*” (Jo 1,3). Mas, como alguns objetam que esse “nada” se refira a algo, Agostinho retruca com firmeza: as únicas coisas existentes não feitas por ele são “nada”: o pecado (por isso, quando pecam os homens tornam-se nada) e os ídolos (que apenas são forma e não possuem realidade)³⁰.

²⁷ Tractatus, I,11.

²⁸ Tractatus I,5. “*Si dixit, et facta sunt, per Verbum facta sunt: si autem per Verbum facta sunt, non potuit Ioannis cor pervenire ad id quod ait: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; nisi transcendisset omnia quae sunt facta per Verbum.*”

²⁹ Cf. Tractatus I,16-17. Percebe-se aqui, como em grande parte dos sermões agostinianos, o recurso a um dos artificios mais típicos da sua linguagem nos sermões, a comparação com coisas da vida cotidiana.

³⁰ Cf. Tractatus I,13.

Por meio dele não só se criou tudo, senão que também tudo se dispôs “*com medida, conta e peso*” (Sab 11,21). Ele dispôs desde o anjo digno do céu, até o verme, digno da terra. E fez-se ele mesmo “verme” para recuperar o homem decaído: “*o homem é podridão e o Filho do Homem é verme*” (Jó 15,6)³¹. Para comprovar que pelo Verbo se fizeram e se dispuseram todas as coisas, Agostinho apresenta o diálogo de um maniqueu com um católico, em que o primeiro, partindo da questão da origem misteriosa de moscas e pulgas, animais vis e incômodos, chega à afirmação que nem o homem procede de Deus. Fazendo uso de suas típicas comparações, Agostinho lembra que os caçadores servem-se das moscas para seduzir as aves, e da mesma forma serve-se delas o demônio para enganar-nos. E desta comparação, aparentemente sem maiores interesses, chega a profundas conclusões: que as moscas e as pulgas existem para convencer o homem de que ele não deve dar ouvidos às sugestões do demônio (Agostinho refere-se aqui às heresias) que através delas, o homem se convença de que Deus fez todas as coisas e dispôs cada qual em seu lugar; mas, sobretudo, que através delas, o homem se dê conta de sua baixaza, sujeito que é à incomodação de animais pequenos e vis, e assim dome a sua soberba. E, de novo usando um outro meio que lhe é muito próprio, o recurso a diferentes textos da Sagrada Escritura, lembra que “*Beelzebu significa príncipe das moscas, e acerca destas está escrito: 'as moscas que morrem destroem o óleo da suavidade' (Ecl 10,1)*” (referindo-se a que a sedução das heresias faz perder a paz em Deus) e mais adiante lembra que Deus preferiu domar a soberba do faraó no Egito não com pragas de ursos, leões ou serpentes, mas com animais pequenos e vis, como as rãs e as moscas.³²

Em terceiro lugar, a palavra é interior ao homem. Ela é “*a luz que ilumina todo homem vindo a este mundo*” (Jo 1,9), e somente o homem, pois este, sendo imagem de Deus (e não apenas semelhança dele como os animais) tem mente racional, e pode assim, ser iluminado pelo Verbo interior. É essa palavra interior que dá sentido à palavra exterior. A palavra pronunciada como

³¹ Aqui aparece mais um artifício de linguagem muito usado nos sermões de Agostinho, o paralelismo antitético: ele contrapõe o Verbo e a carne, Deus e o homem, a divindade de Cristo e a sua humanidade, o Verbo que “estava” em Deus e “era” Deus e o homem feito “podridão” e “verme”. Ver: Tractatus I,13.

³² Tractatus I,14. “Beelzebub quippe interpretari dicitur princeps muscarum: de quibus scriptum est: *Muscae moriturae exterminant oleum suavitatis*”. Toda essa comparação encontra-se nos números 14 e 15 do tratado I.

som termina quando pronunciada, e só pode continuar existindo através do sentido que permanece internamente: “há no interior do homem um verbo que permanece, ao passo que os fonemas procedem da faculdade vocal. O verbo é que se pronuncia dum modo espiritual, é o que se exprime por meio da palavra, e é mais alguma coisa do que o puro som”³³. É somente por causa desse Verbo interior que o homem pode compreender, por exemplo, a palavra “Deus”, da qual ele não tem nenhum referencial. É só através da idéia de Deus que o Verbo representa no interior do homem, que este pode se fazer uma noção de uma substância viva, eterna, onipotente, presente em toda parte, não limitada a lugar algum, etc³⁴. De novo, Agostinho serve-se da comparação da construção para mostrar a proeminência da palavra interior com respeito ao exterior: a beleza de uma construção faz admirar o arquiteto que a projetou; da mesma forma, a palavra exterior é sinal de uma palavra interna, e o mundo criado é sinal da palavra que o criou, o pensamento de Deus, o Verbo divino³⁵.

Por último, a palavra corresponde aos fonemas, que procedem da faculdade vocal. Essa palavra fugaz é somente um sinal do sentido que permanece, que é dado por aquela palavra interior. Aqui entra propriamente o papel do “pregador”. Como anunciar correta e eficazmente essa palavra? Um primeiro limite é imposto pela própria natureza da palavra, como já foi

³³ Tractatus I, 8. “Est verbum et in ipso homine, quod manet intus: nam sonus procedit ex ore. Est verbum quod vere spiritaliter dicitur, illud quod intellegis de sono, non ipse sonus”.

³⁴ Um grande teólogo do século passado, Karl RAHNER, tem um belo escrito sobre a palavra “Deus”. Observa ele que essa palavra, em primeiro lugar, é anterior a nós. Encontramo-nos com ela em nossa linguagem, e ao perguntarmo-nos pelo objeto a que ela se refere, encontramos-nos com algo indefinido. Ela não se refere a um objeto que esteja à nossa frente (uma árvore, por exemplo), nem se refere ao conteúdo de uma experiência que tenhamos feito (como seria, por exemplo, a palavra “Pai” ou “Senhor”). Mas, essa sua índole é apropriada para expressar aquilo a que ela se refere: ao todo em sua unidade e totalidade, ao inefável, o “Sem Nome”, o Silencioso, que está aí sempre e pode passar despercebido. Na palavra “Deus” o todo do mundo da linguagem se faz presente a nós, porque através dela a língua pergunta pelo todo da realidade em seu fundamento originário. Na palavra “Deus” a língua se apreende a si mesma em seu fundamento originário. Por isso, se essa palavra desaparecesse, o homem deixaria de ser homem, pois não se encontraria mais com o todo uno da realidade e da existência humana como tal, e viveria somente no meio da preocupação com tudo o que é parcial no seu mundo e na sua existência. Cf. Meditação sobre a palavra “Deus”, em: *Curso fundamental da fé*, São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 60-69.

³⁵ “O pensamento nasce da tua mente. Esta dá-o à luz, o pensamento é a prole da mente, é o filho do teu coração”... “Repara na construção do mundo. Tudo o que vês foi feito pelo Verbo. Por aqui ficarás sabendo quem é o Verbo” (Tractatus I,9). Para toda essa questão da relação entre a palavra interior e a palavra exterior, ver o Tratado I, 8 e 9.

apresentado anteriormente. Como se trata, na sua raiz última, da palavra imutável e eterna, a palavra humana está sempre aquém da possibilidade de expressá-la devidamente. Ela sempre excede as possibilidades do discurso: *“quem explica diz o que pode dizer, quem ouve compreenderá quanto pode. E quem será competente para explicar as coisas como elas são? Atrevo-me a afirmar meus irmãos, que nem mesmo João, disse talvez tudo o que é, mas disse como lhe foi possível”*³⁶.

Em segundo lugar, para expressar de modo pelo menos aproximado essa palavra faz-se necessário uma elevação espiritual. Elevação que possibilite primeiro contemplá-la, para depois tentar expressá-la. Agostinho compara o evangelista São João e ao que parece, junto com ele todos os pregadores, a um monte elevado que desde as alturas contempla as verdades eternas, sobretudo a divindade do Verbo, para comunicar aos outeiros (os ouvintes) o suficiente para caminhar na fé, através da contemplação da humanidade de Cristo. E mais uma vez recorre ao testemunho da Escritura que diz: *“recebam os montes a paz para o povo e recebam os outeiros a justiça” (Salmo 71,3). Os montes são as almas grandes e os outeiros são as almas pequeninas. Os montes recebem a paz precisamente para que os outeiros possam receber a justiça. Que justiça recebem os outeiros? Recebem a fé, porque ‘o justo vive da fé’ (Hab 2,4; Rom 1,17). As almas mais pequeninas não receberiam a fé se as maiores, que se chamam montes, não fossem iluminadas pela própria Sabedoria”*.³⁷ Como a divindade do Verbo é ensinamento muito alto para ser compreendido, alimento sólido difícil de ser digerido para iniciantes,

³⁶ Tractatus I,1. “... capiat quisque quod potest: quia et qui loquitur, dicit quod potest. Nam dicere ut est, quis potest? Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse Ioannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit”. Isso me faz recordar a concepção heideggeriana da expressão da verdade. Depois de mostrar-se, num primeiro momento de seu pensamento (representado por “Ser e Tempo”), bastante confiante no poder do conceito para expressar o ser, que se mostra e se oculta ao mesmo tempo, com uma dimensão misteriosa intrínseca, Heidegger parece direcionar-se, numa segunda fase de seu pensamento, muito mais para a arte, e especialmente a poesia, como a forma mais apropriada para expressar o ser, porque respeitaria a sua natureza própria de revelação e ocultamento, exercendo o papel de apenas evocar a realidade do ser (possibilitando a sua manifestação) e não fechar a realidade no conceito.

³⁷ Tractatus I,1-2, “*Suscipiant montes pacem populo tuo, et colles iustitiam*. Montes, excelsae animae sunt: colles, parvulae animae sunt. Sed ideo montes excipiunt pacem, ut colles possint excipere iustitiam. Quae est iustitia, quam colles excipiunt? Fides, quia iustus ex fide vivit. Non autem exciperent minores animae fidem, nisi maiores animae, quae montes dictae sunt, ab ipsa Sapientia illustrarentur”.

primeiro estes deverão alimentar-se de leite, isto é, da humanidade de Cristo para através dela, chegar à divindade do Verbo³⁸.

Esta elevação espiritual é fundamental tanto para aquele que faz a pregação quanto para aquele que a ouve. Porque o entendimento das coisas divinas é dom recebido e não somente adquirido com o próprio esforço. O pregador pode falar, pode oferecer palavras, mas não dar o sentido delas³⁹. Só a iluminação interior pode abrir o entendimento de quem prega e de quem ouve. Aquele que ouve, por sua vez, enquanto ouve as palavras, deve levantar o coração a Deus. Só Ele pode encher não somente os ouvidos, mas também o coração. Mais uma vez Agostinho esclarece o seu pensamento com o testemunho da Escritura: “*Levantei os meus olhos para os montes, donde me virá o auxílio? O meu auxílio vem do Senhor que fez o céu e a terra*” (Salmo 120,2) ... ‘*Enquanto, prestai atenção ao que vos digo, levantai o coração para Deus. Só assim podereis encher o coração e os ouvidos*’⁴⁰.

Elevar o coração é condição fundamental para conhecer a Deus. É necessário passar de homem animal a homem espiritual, “*pois o homem animal não percebe as coisas que são do Espírito de Deus*” (1Cor 2,14)⁴¹. Significa dizer que para um verdadeiro conhecimento de Deus, seja de quem prega, como de quem acolhe a palavra, é fundamental a aquisição da pureza de coração: “*Bem aventurados os puros de coração, porque verão a Deus*” (Mt 5,8)⁴². Para elevar o coração é necessário aliviá-lo do peso de seus pecados que o impedem ver a Deus. O homem no pecado está cego à luz de Deus. Santo Agostinho compara o homem no pecado a um cego exposto à luz do sol: a luz está ali, mas ele não a vê. Para vê-la é necessário limpar as sujeiras que o obstaculizam: “*que tem pois, a fazer? Limpar os olhos para ver Deus. Se o doente não pudesse ver por ter imundos e feridos os olhos por causa do pó, da remela ou do fumo, o médico dir-lhe-ia:*

³⁸ Tractatus I, 12 e 17. Sobre isso, ver o interessante artigo de T. van BAVEL, L'humanité du Christ comme “*jac parvulorum*” et comme via dans la spiritualité de saint Augustin, in: *Augustiniana* 7 (1957), pp. 245-281.

³⁹ Cf. Tractatus I,18.

⁴⁰ Tractatus I,6-7, “*Sic dicite: Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi, ut statim subiungatis: Auxilium meum a Domino, qui fecit coelum et terram... Ad me aures, ad illum cor, ut utrumque impleatis. Ecce oculos vestros et sensus istos corporis levatis ad nos*”.

⁴¹ Citação que abre todo o “Tractatus”, I,1.

⁴² Citado por Santo Agostinho no Tractatus I,7.

*limpa a imundice dos teus olhos para poderes ver a luz dos teus olhos. O pó, a remela e o fumo são os pecados e as iniquidades. Limpa tudo isso, e verás a Sabedoria, que te está presente*⁴³. Comentando a cura do cego, em que Jesus faz barro com a terra e sua saliva para abrir-lhe os olhos, Agostinho interpreta esse gesto como a limpeza da soberba (o pecado em sua origem) através da humildade (húmus = terra). Assim como a soberba afasta o homem do conhecimento de Deus, da mesma forma a humildade o aproxima⁴⁴.

CONCLUSÃO

Como se pode ver nesse primeiro sermão do “Tractatus”, a palavra para Agostinho faz um percurso, um itinerário: ela vem do seio do próprio Deus, pertence essencialmente ao seu próprio ser, e é sempre uma comunicação de algo que tem a ver com Ele. É por meio dela, e só poderia ser desta forma, e não de outra, que todas as coisas puderam ser feitas, porque ela é a possibilidade de expressão que está no seio do próprio Deus. Não só medeia a criação, como também põe nela uma ordem e medida, e se faz ela própria parte da criação, não só pela encarnação, mas também tornando-se Verbo interior ao homem. É a partir daí que ela ilumina o homem para que ele seja capaz de acolhê-la e compreendê-la. Mas, como a criação decaiu por causa do pecado para que essa iluminação possa acontecer, é necessário

⁴³ Tractatus I, 19. “Quid ergo faciat iste? Mundet unde possit videri Deus. Quomodo si propterea videre non posset, quia sordidos et saucios oculos haberet, irruente pulvere vel pituita vel fumo, diceret illi medicus: Purga de oculo tuo quidquid mali est, ut possis videre lucem oculorum tuorum. Pulvis, pituita, fumus, peccata et iniquitates sunt; tolle inde ista omnia, et videbis sapientiam quae praesens est”.

⁴⁴ Cf. Tractatus II,16.

FUHRER, Thèrese, Forma y función de los escritos exegéticos de Agustín, en: *Augustinus* 48 (2003), pp. 65-82; MOHRMANN, Christine, Praedicare-Tractare-Sermo, in: *Études sur le latin des chrétiens*, tomo II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961, pp. 63-79; MOHRMANN, C., Saint Augustin prédicateur, in: *Études sur le latin des Chrétiens*, tomo I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961, pp. 391-402; MOHRMANN, C., Saint Augustin écrivain, in: *Études sur le latin des Chrétiens*, tomo II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1961, pp. 247-275; JIMÉNEZ, Jesús García, La retórica de San Agustín y su patrimonio clásico, en: *La Ciudad de Dios* 1955, pp. 11-32; CHARLES, P., L'élément populaire dans les sermons de saint Augustin, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 69 (1947), pp. 619-650; MANRIQUE, Andrés, Interpretación y utilización de la Biblia en San Agustín, en: *La Ciudad de Dios* 182 (1969), pp. 157-174.

Cf. MOHRMANN, C., Saint Augustin écrivain, *op. cit.*, p. 253.

que o homem se purifique abrindo espaço em seu coração para acolhê-la. Todo conhecimento tem, portanto, um aspecto moral. O pregador, usando da palavra em sua última manifestação a dos fonemas vocais, deve ajudar o ouvinte a fazer o caminho inverso da palavra. Pela atração da palavra falada (sendo por isso importante a beleza da forma) deve levar o ouvinte a abrir-se ao Verbo interior, que iluminando a sua mente, pode ajudá-lo a compreender o Verbo na carne (a humanidade de Cristo), que poderá levá-lo a compreender o Verbo em Deus (a divindade de Cristo). Compreender aqui, mais que uma atividade mental apenas, significa uma conformação de vida, uma edificação da própria vida em vista da salvação.

Ms. Walterson José Vargas, Ss.Cc

Professor e coordenador do Curso de Teologia da Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, de Mogi das Cruzes – SP. É mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidad Católica do Chile, e doutorando em Filosofia .