‘DE CIVITATE DEI’: HISTÓRIA E ‘ESCHATOLOGIA’ EM SANTO AGOSTINHO. PODER E RELIGIÃO NO CRISTIANISMO ‘LATINO’ E (PROTO) MEDIEVAL

Prof. Dr. Pe. Pedro Paulo Alves dos Santos*

RESUMO

Entre os Estudiosos de ‘De Civitate Dei’ coloca-se muitas vezes a questão do valor axiológico da obra agostiniana de história como uma formulação cristã da história entre a Filosofia e a teologia. Para Santo Agostinho a compreensão da história humana supõe que sua finalidade seja analisada, ora, isto ultrapassa a capacidade de articulação do histórico e permanece em aberto. Diante da inconclusividade do discurso histórico na formulação de premissas escatológicas e morais surge a possibilidade de examinar o papel da revelação na elaboração do discurso histórico.

Palavras-Chave: Estudos Medievais – História Nova – Literatura clássica e cristã – ‘Cidade de Deus’ de Santo Agostinho – Escatologia cristã primitiva.

Introdução:

Malgrado a real crueldade destes tempos medievais em muitos domínios da vida cotidiana, é cada vez mais difícil aceitar a idéia de que “medieval” seja sinônimo de “atraso” e “selvageria”. Seria mais fácil aceitar que estivesse próximo do primitivo, já que nossa época é fascinada pelo primitivismo. O essencial é a indubitável capacidade criativa da Idade Média (LE GOFF, 2005: 11).

O estudo sobre a ‘fortuna’ de ‘De Civitate Dei’ de Santo Agostinho no contexto do ‘medo’ (DELUMEAU, 2004) se inscreve na trajetória consagrada de autores que renovaram a historiografia dos séculos V-XV, denominado como ‘medieval’. Esta renovação permitiu a redescoberta de valores, características e modelos culturais que ‘refrescaram’ a memória dos ‘preconceitos’ gerados pelo denegrimiento desta etapa da história européia e humana, em particular, aquela Ocidental (cf. GURIÉVITCH, 2003)

As raízes cristãs do ocidente (Cf. LE GOFF, 2007) podem assim, ser resgatadas para uma análise mais apropriada de seu papel decisivo na construção da identidade ocidental. Entre os ‘ícones’ históricos deste resgate está o inconfundível Santo Agostinho: ‘Depois de São Paulo, Santo Agostinho é o personagem mais importante da instalação e o desenvolvimento do Cristianismo. É o grande Professor da Idade Média’. (LE GOFF, 2007: 31). Os séculos IV e V são por isso decisivos na reconstrução analítica da Europa ocidental, pois neles encontramos os personagens, os fatos, e as obras que caracterizam o período tardo-antigo, o prenúncio da plena Idade medieval.

A obra de Agostinho, que corresponde à sua biografia (“Confissões”) no campo subjetivo, é a ‘De Civitate Dei’(Cf. MORAN, 1958:45-53):

Escrita após a pilhagem de Roma por Alarico e seus godos em 410, na qual ele rejeita os medos milenaristas, rementendo o fim dos tempos para um futuro somente conhecido por Deus e provavelmente distante, e estabelecendo o programa de relações entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, um dos grandes textos do pensamento europeu por séculos. (LE GOFF, 2007: 31).

A crise do Império Romano, com o fim da política da pax romana, em 410, o assalto a Roma por Alarico, permitirá ao Cristianismo ‘pós-Constantiniano’ forjar sua forma ocidental e Latina, que plasmará toda a Idade dita Medieval. Mas não sem um preço bem determinado: a era dos ‘assaltos’ bárbaros legou a este momento histórico uma dura herança que generalizada, obteve para a Idade Média o termo ‘obscuro’ que tanto retardou a pesquisa deste período histórico e sobretudo, da herança do Cristianismo Ocidental (Cf. LE GOFF, 2007).

A ‘theologia política’ de Santo Agostinho, em ‘De Civitate Dei’ (séc. V)¹ é um marco historiográfico de construção das estratégias da nova religião ‘imperial’ que através da ‘escatologia’ (teologia do tempo histórico) sanciona o fim da antiga Cidade, como emancipação do paganismo (Cf. MARAFIOTI, 2002).

De fato, nesta obra imensa S. Agostinho se empenhou em um cerrado diálogo com a cultura de seu tempo (MORAN, 1958: 24-26), confrontando os vários setores do conhecimento humano entre si e com a Mensagem do Evangelho, com a finalidade de denunciar com lógica inexorável a insuficiência de um saber longínquo de Deus e para valorizar todos os elementos de verdade, mesmo os mínimos, encontrados na pesquisa dos seculares e úteis para compreender melhor a Fé (Cf. SIMONETTI, 1996).

Ele vê na decadência política do Mundo ocidental, expressa na crise romana, a ocasião de colocar ‘in moto’ uma reflexão histórica sobre a emergência do homem novo, (segundo S.Paulo) capaz de valorizar as fontes da Criação e da Revelação, da Natureza e da Graça.

Este artigo exporá a questão historiográfica na literatura cristã e tardo-antiga (ou Proto-Medieval) de Santo Agostinho, em duas partes.

Na primeira: Santo Agostinho: O Teólogo ‘Proto-Medieval e Latino’. Quais são as características do ‘exegeta’ e teólogo’ da África do Norte no V século cristão? O que significa dizer que ele produziu ‘literatura’ cristã ocidental e tardo-antiga (ou proto-medieval)? A quais processos de comunicação se referem este espaços? (Cf. CAVALLO, 2005). Quem são seus contemporâneos na construção destes paradigmas? (Cf. DOS SANTOS, 2005: 107-147).

Na segunda parte: Santo Agostinho: o Historiador e Filósofo Político. Uma análise da teologia e filosofia da história que se depreendem da escritura de “Cidade de Deus”? Quais são as relações entre as perspectivas ‘agustinianas’ e aquelas da historiografia clássica greco-latina (Cf. MOMIGLIANO, 2004: 53-84)? Em que sentido a mirada Agustiniana em “De Civitate Dei” encontrou ‘fortuna’ a partir dos contextos Imaginários do Medo (Cf. DELUMEAU, 2004) e da Cidade (Cf. LE GOFF - SCHMIDT, 2002) e dos Lugares², por causa da percepção trazida pelos séculos V-X, tão marcados pelas invasões bárbaras e pela ‘peste negra’ e suas conseqüências?

1ª Parte: Santo Agostinho: Teólogo Proto-Medieval e Latino.

1.1 - A Exegese Patrística Latina

The Definition of “Latin Fathers” is not self-evident. Strictly speaking, “Father”, whether Greek or Latin or Syriac, implies a champion of dogmatic orthodoxy, often a bishop, who may therefore belong to any era. The most generous definition would begin with the Latin translation of Hermas and advance through eighteen hundred years well into the twentieth century (NORTH, 1995, 208).

A definição ou mesmo uma tentativa de caracterização da ‘Patrística Latina’ (Cf. SIMONETTI, 1996 e DE LUBAC, 1964-1965) não parece ser uma tarefa fácil, mas será imprescindível para reconstituirmos o contexto dentro do qual situaremos a obra agostiniana. Antes de mais nada, é preciso recordar o marco historiográfico do fim da política da pax romana, em 410, com o assalto a Roma por Alarico, e as cada vez mais constantes ‘invasões’ bárbaras. Deste dado, no entanto, nos interessa ressaltar a reação que marcará o amadurecimento irreversível da cultura do Cristianismo Ocidental através da imposição da cultura greco-romana, barreira à ‘barbarização’ (Cf. LE GOFF, 2005:) do Império Romano:

Il sacco di Roma ad opera dei Visigoti sotto Alarico, nell’anno 410, segnò di svolta la fine della pax romana. Ciò nonostante, Mille anni dopo le irradiazioni culturali dell’antichità greco-romana sono più vive che mai nella ricerca scientifica delle scuole e delle università e quindi nel pensiero e nel sentimento degli strati colti dell’Europa; e la lingua latina è lo strumento di comunicazione che consente un dialogo internazionale (SIMONETTI, 1996: 373).

Isto é, a crise do Império Romano (Cf. GIBBON, 2003) possibilita ‘paradoxalmente’ ao Cristianismo nascente, em aparente oposição à ordem estabelecida, e por isso perseguido, ganhar mais formas e estruturas, a ponto de não só subsistir como também de desenvolver-se sobremaneira (Cf. TOYENBEE, 1961: 204-213). Tudo isso, então, lhe permitirá ir forjando sua forma ocidental e Latina, que se imporá, até plasmar toda a Idade, dita Medieval (Cf. LE GOFF, 2007).

No entanto, o Cristianismo Latino, ambiente da cultura exegética de Agostinho, antecede e prepara esse fato; trata-se do Cristianismo ‘africano’³, do século II, que lendo inicialmente a Vetus Latina e depois, solidificada pela obra de Jerônimo, a Vulgata, garante a passagem do mundo exegético greco-oriental para aquele latino ocidental. Isto é, nomes como Tertuliano (Cf. SIMONETTI, 1996: 780-785) e Cipriano (Cf. SIMONETTI, 1996: 870-873), entre outros, formam uma verdadeira coluna de sustentação para afirmarmos que a fonte das idéias teológicas do Cristianismo Latino, que se expande e brilha no período medieval, tem morada na formação do pensamento cristão que evolui na África do Norte, no segundo século (Cf. MASTINO, 1989).

Uma primeira característica desses autores constitui a herança da obra de Alexandria; estes não romperam com a tradição de leitura da exegese das Escolas de Alexandria e Antioquia, mesmo através do latim, cumprindo a tarefa de interpretar as Sagradas Páginas:

Exegesi bíblica come tradizione. Questo carattere dell’esegesi medievale risulta particolarmente chiaro in quei paesi in cui l’attività letteraria ha come scopo precipuo la tradizione dell’esegesi del passato...le forme speciali della formazione di catene e soprattutto di glose alla Bibbia (SIMONETTI, 1996: 379).

Assim afirma J. Danielou, ao buscar as fontes do Cristianismo Latino entre os meios pagãos e do Judaísmo da Diáspora. Ele oferece indicadores dessa cultura através da produção exegética, um misto de originalidade e continuidade com o grande Cristianismo da Patrística Grega:

Ce sont les Latins, Tertullien et Cyprien, qui héritent de la tradition typologique du Cristianisme Primitif et la développent, alors que les Grecs seront tentés par l'étude littéraire de la Bible à Antioche, par l'allégorisme à Alexandrie. Tertullien nous présente dans le domaine systématique une synthèse d'une remarquable originalité, où les traits de la pensée latine s'expriment génialement. Enfin Cyprien inaugurerait une réflexion sur l'Église et sa structure qui n'a pas d'équivalent dans le monde grec, et qui restera caractéristique de l'Occident latin (DANIELOU, 1991: 215).

Tertuliano e São Cipriano herdaram a tipologia anterior, tal qual eles as encontram no Novo Testamento de Justino e Irineu: 'En ce qui concerne la typologie christique, Tertullien et Cyprien sont les héritiers de la traditions typologique du Nouveau Testament, de Justin, d'Irinée' (Cf. DANIELOU, 1991: 248). Entre estes ocorrem as principais figuras de Cristo e da Igreja, desenvolvidas, porém, de modo pessoal e profundo. Eles empregam a palavra 'figura' onde encontramos o termo 'typos', comumente utilizado por Justino em 'Adversus Marcionem'. Tertuliano utiliza o termo 'alegoria' no mesmo sentido, por causa da exegese paulina desses autores. Em debate, tanto com os pagãos quanto com os Judeus, ele utiliza os recursos da exegese sobre a Igreja e sobre o Cristo, advindos da literatura de Justino e até do Pseudo Barnabé (Cf. DANIELOU, 1991).

1.2 - Cartago, a Vetust Latina e a Vulgata: Contexto Literário da Exegese Latina Antiga

O termo Vetust Latina não se refere a uma tradução única e completa da Bíblia, senão que designa o conjunto das traduções anteriores à Vulgata de Jerônimo..., esta tradução latina circulante em Cartago desde o ano de 250, sem que se conheça documentação alguma atestando a existência de outras no resto do mundo cristão de expressão latina (TREBOLLE, 1996: 417).

Por isso, Roma e as grandes cidades do Norte da África (Cf. MASTINO, 1989) serão os centros que darão origem a esta Cultura Cristã Ocidental e à leitura e hermenêutica latina (Cf. BERTACCHINI, 2002: 481-501). Deve-se afirmar, no entanto, que é bem mais tardia do que aquela africana, 'qui la latinizzazione della Chiesa era stata molto solecita...è certo che verso la fine del II séc. la lingua ufficiale della comunità era la latina' (SIMONETTI, 1996: 47). Para o argumento que nos interessa, o início da atividade literária nesta língua pode ser suposto como a causa da tradução do grego da Sagrada Escritura, ou talvez somente do NT: 'A Vetust Latina'⁴.

De fato, esses textos em língua latina popular difundiam-se à medida em que se sedimentava a idéia de um Cristianismo que iria centrar-se, cada vez mais fortemente, em torno da 'Aeterna Civitas', substituindo e dando novo suporte à antiga unidade política do Império Romano, que irá se perdendo:

When and where it was that earliest attempts were made to translate the Bible into Latin has been much disputed? In opinion of most scholars today the Gospels were first rendered into Latin during the Last quarter of the Second century in North Africa, where Carthage had become enamoured of Roman Culture. Not long afterward translations were also made in Italy, Gaul, and elsewhere (METZGER, 1968:72).

Neste contexto, podemos passar ao último e contemporâneo autor, que caracteriza o universo que gera a obra exegética agostiniana: São Jerônimo e a Vulgata.

Para a história da exegese do NT, a chamada "Vulgata" (assim denominada desde o século XVI), realizada por São Jerônimo no século IV, e que a partir da época Carolíngica tornou-se a versão 'divulgada' e oficial da Igreja Latina, ocupa um lugar de destaque. Sua natureza não só responde à já citada insatisfação pela 'vitiosissima varietas'⁵ criada pelas inumeráveis versões e fontes da Vetust Latina, mas sobretudo por aquilo que todos os estudiosos classificam como hebraica veritas, unida ao crescente apreço ao texto grego alexandrino e aos manuscritos uniciais gregos do século IV:

Su questo punto occorre menzionare anzitutto Girolamo, così impegnato nella scoperta della hebraica veritas, ossia nel risalire al testo originario della Bibbia, e che ha fatto la traduzione dell'Antico Testamento destinata a diventare normativa, come "Vulgata" per tutto l'Occidente, soppiantando le altre forme testuali più antiche e inattendibili (SIMONETTI, 1996: 376).

No entanto, o cristão São Jerônimo, enquanto exegeta do NT, toma a sério a revisão dos Evangelhos, garantindo, a partir das mais atendíveis versões latinas e graças à escolha dos melhores manuscritos e versões, tanto gregas como siríacas, a 'tradução' latina dos Evangelhos que respeitasse o espírito dos hagiógrafos como também fosse conforme a longa tradição da Igreja Oriental:

The Latin West was never hermetically sealed off from the Greek East. There was always a penumbra of Latin culture and scholarship that continued to open to the East and illuminated by it, until at least the Muslim conquest of Palestine, Egypt, and North Africa in the seventh century. In addition to Irenaeus and Tertullian, Ambrose was always open to Greek biblical and theological influences; Jerome preferred Greek MSS to Latin...The Latin West was never impermeable and so made contribution not only to the History of the Greek NT but also to the reconstruction of its original form (NORTH, 1995: 218).

Enquanto B.M. Metzger defende uma outra postura, que não é contraditória à anterior, mas valoriza mais as versões latinas antigas para a execução da versão do NT:

A revision of the Text of the four Gospels, where the variations had been extreme. In a covering letter he explains the principles which he followed: he used a relative good Latin text as the basis for his revision, and compared it with some old Greek manuscripts. He emphasizes that he treated the current latin text as conservatively as possible, and changed it only where the meaning was distorted. Though we do not have the Latin Manuscripts which Jerome chose as the basis of his work, it appears that they belong the European form of the Old Latin (perhaps they were similar to manuscript b). The Greek manuscripts apparently belonged to the Alexandrian type of text (METZGER, 1968: 76).

Em sua obra, Simonetti apresenta esses dois mestres da latinidade exegética como simultaneamente coincidentes e discordantes: ‘pur essendo stati Girolamo e Agostino pressoché contemporanei, essi debbano esseri considerati rappresentanti di due distinti momenti della storia della cultura e delle lettere cristiane’ (SIMONETTI, 1996: 21)

Era notória a discordância entre ambos sobre o valor da Versão Grega do Antigo Testamento (LXX), que para Santo Agostinho era, de certa maneira, ‘inspirada’:

Dal 400 in poi, Agostino usò la revisione geronimiana (Vulgata) dei quattro Vangeli nella sua Chiesa di Ippona, ma non adottò mai l'AT. Tradotto da Gerolamo dall'ebraico, sia perchè qualche altro vescovo aveva avuto reazioni...sia perchè aveva ragioni teologiche per preferire la LXX (...). La sua preferenza per la LXX sia fondava sulla legenda aristeana accettata da Agostino (...) egli interpreta questo fatto come opera dello Spirito santo: 'Et latinis quibuslibet emendandis, graeci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas' (II, XV,2) (GRECH, 1986: 123).

Para São Jerônimo, no entanto, trata-se de trazer ao latim a verdade hebraica, o mais original (Cf. DE LUBAC, 1964: 238-262).

Resumindo, deve-se afirmar que a Tradição Exegética Latina, desde Tertuliano até a obra de São Jerônimo, coloca-se em continuidade com aquela advinda do Cristianismo Oriental; baseada nos métodos da exegese das escolas de Alexandria e Antioquia, isto é, ora mais alegórico-tipológico, ora mais literal e histórico-judaizante. De modo geral, os tratados, homilias e comentários bíblicos latinos vão considerar o ‘Novo Testamento’ como realização da ‘profecia’⁶ e, ao mesmo tempo, como o ponto de vista, do qual se pode ‘ler’ mais profundamente, o Antigo Testamento:

L'exégese de toutes les générations chrétiennes devra seulement conserver comme norme absolue l'exegese de la première generation...Il faut le redire, parce que c'est le fondement de toute l'exégèse ancienne come c'est pour toujours, quelle que soit la diversité changeante de nos disciplines, le Fondement de notre Foi, et parce que les textes anciens qui expriment ou supposent cette verité sont l'objet d'une méconnaissance tenace de la part de plusieurs historiens. Cette Incarnation est un fait unique, qu'elle ne s'est produite qu'une seule fois dans la durée (DE LUBAC, 1964: 123).

Esta breve passagem pelos elementos contextuais e literários dos quais se pode aferir uma identidade da ‘obra’ Agostiniana nos permitiu uma visão crítica de conjunto. A análise da parcela norte-africana do Império Romano, pátria intelectual de Agostinho, em pleno quinto século, disponibilizou-nos as perspectivas do ‘horizonte de expectativa’ dos leitores e ouvintes de Agostinho, em cidade de Deus, assim, da própria obra.

Neste sentido, a segunda parte da artigo, entende expor este horizonte da obra, entre o autor e o público tardo-antigo, em toda a Europa. E, a partir das idéias desenvolvidas pelos processos de leitura no “De Civitate Dei” detectar algumas das questões que integrarão parte dos Imaginários Medievais sobre a Cidade, o Medo, e a construção da Identidade de Poder do Cristianismo Latino (ocidental) e Medieval (Cf. CAPITANI, 2001: 221-272)

Não podemos, no entanto, esquecer que o acesso crítico aos textos da tradição de Santo Agostinho, em quaisquer dos vastos campos de influência de sua vasta obra, encontra-se definido por alguns autores, como uma situação ‘en chantier’⁷. Além disso, mantenho-me nos limites de um artigo ‘introdutório’, que nos impõe indicar somente alguns princípios gerais. No entanto, é necessário ao menos nos perguntarmos, como o fez P.-P. Verbraken⁸, ao término de seu artigo:

Quel est, au juste, l'enjeu d'une édition critique? L'éditeur doit-il se contenter de remonter la transmission textuelle aussi haut que les témoins conservés le lui permettent, et pas un pouce de plus, quitte à maintenir une variante qui étonne? Ou bien peut-il se permettre de franchir ce seuil et donner un coup de pouce, nonobstant une attestation textuelle évidente?...Ce qu'Augustin a dit, ou ce qu'il a voulu dire, ou ce qu'il aurait dû dire? Voulons-nous avoir sous les yeux un text correct, ou un texte fidèle? (VERBRAKEN, 1986: 134)

Os Imperadores pensavam conjurar o destino ao trocar os deuses tutelares, que haviam falhado, pelo Deus novo dos cristãos. A renovação constantiniana parece justificar todas as expectativas: sob a égide de Cristo a prosperidade e a paz parecem voltar. Tratou-se apenas de uma breve recuperação, e o Cristianismo era um falso aliado de Roma. Para a Igreja, as estruturas romanas representam apenas um modelo, uma base de apoio, um instrumento para se afirmar (LE GOFF, 2005: 21).

2.1 - Filosofia da Religião, teologia da História ou Cultura Política?

Já Platão em Fédon 85d (Cf. REALE, 2002) utilizando-se da imagem de uma nave muito frágil, havia reconhecido a precariedade e a insuficiência da razão humana, por si mesma, para confrontar-se com o ‘mar da vida’, sendo necessária assim, uma ‘revelação divina’ para enfrentar tal viagem. E como não se pode ignorar a influência platônica na leitura cristã de Agostinho, os reflexões que encontramos em suas “Confissões (XI)” indicam uma meditação ‘agostiniana’ sobre o tempo, não indiferente às questões de seu tempo e ao mesmo tempo, consciente do desafio de formular as bases filosófico-teológicas mais profundas sobre o tempo, a cidade, o poder, a Igreja (Cf. MADEC, 2000: 111-121).

O recurso à religião, como discurso ‘científico’, por isso, não é indevido, ao contrário é o único possível para aqueles que diante dos fracassos das respostas dadas, não se accontentam em ‘saber que nada sabem’. E para tal, uma certa compreensão histórica do Cristianismo se oferece como uma verdadeira base na construção desta ‘aventura epistemológica’:

Mas para além dos debates dos especialistas, é preciso constatar que o próprio mundo contemporâneo nos interpela, em sua modernidade sobre o problema da religião e do religioso, de suas formas, de seu lugar. Onde colocá-los? Como defini-los? Sem evocar fatos que uma atualidade demasiado candente, como aqueles relativos ao islã, à Índia, à América do Sul ou à Polônia, e permanecendo no mesmo horizonte que nos é mais familiar, nós nos perguntaremos, com Jean Séguy, “Se não existe esfera religiosa solta, fora das Instituições religiosas e, eventualmente, no próprio campo do profano: religiões implícitas, religiões de substituição, religiões analógicas, religiões seculares”. Émile Poulat chamou seu último livro de l’Église, c’est un monde. Um mundo precisa de tudo um pouco (VERNANT, 2001: 94).

A compreensão da história própria da revelação cristã se concretiza assim em uma teologia da história que não nega a Filosofia, mas, assumindo-a e superando-a, obviamente a valoriza. E de fato, a expectativa agostiniana, assume criticamente a perspectiva filosófica platônica. Ele critica a religião pagã, as filosofias imanentistas, as concepções político-sociais enclausuradas no horizonte terreno, para afirmar o destino eterno dos sujeitos singulares e da humanidade, pela relativização de todas as realidades e instituições terrenas, que não podem ser absolutizadas, mas utilizadas somente enquanto sirvam para atingir o fim eterno (MORAN, 1958: 38-41).

2.2 – Heródoto, Tucídides e Políbio: O Contexto ‘historiográfico’ de Santo Agostinho?

A verdadeira questão não gira em torno da questão se os gregos tinham uma mente histórica, mas sim em torno dos tipos de história que escreveram e que nos transmitiram. Começo com a história política, mas devo remontar ao tempo em que a história política não tinha ainda sido inventada. (MOMIGLIANO, 2004: 54).

A obra Agostiniana de História expressa em ‘De Civitate Dei’, no entanto, não se constitui como um fato isolado, como empresa intelectual. Ela pode ser lida à luz dos estudos sobre a historiografia clássica, greco-romana (Cf. LITTIERE, 1988).

Heródoto, ‘Pai da história’ (484-420 a.C.), aquele grande ‘viajador’ do mundo antigo, nos nove livros de sua ‘História’ dispoñdo todo o material à sua disposição em torno dos grandes eventos das Guerras Persas, organiza sua ‘história’, através de um estilo de narração ‘impessoal’. A ‘estilística herodoteana’, de certa maneira, é fruto de sua concepção de discurso historiográfico sobre a compreensão da natureza dos fatos e relatos (fonte). A situação histórica aparece-lhe multiforme e indefinida, e por que não consegue perceber-lhe a conclusão, Heródoto não pensa em poder compreendê-la e avaliá-la em seu conjunto (Cf. HARTOG, 1999).

Tucídides (454-404 a.C.), ao contrário, de modo ‘pessoal’ (narrador), além de referir-se aos fatos, buscava-lhe as causas. Por isso, a narrativa Tucídiana tem o Presente e a Intervenção do historiador como pontos de vistas privilegiados. Em sua ‘História’, obra em 8 livros, ele narra, como estrategista envolvido, as guerras poliponésias, e na vitória de Esparta, Ele vê o declínio de Atenas. Tucídides segue o desenvolvimento dos eventos, esforçando-se em relacionar-lhes entre si, para colher os nexos entre os fatos e sua causa, em busca da sua racionalidade (Cf. MOMIGLIANO, 2002: 66-75).

Na concepção tucidiana os eventos históricos são determinados pelos homens e por suas escolhas e assim eles carregam as razões das dinâmicas humanas e constantes que os regulam. Será Tucídide que imporá ao discurso historiográfico o ideal de ‘historia magistra vitae’. Pois como o médico intervém para curar a

doença, assim o político pode agir para modificar o curso dos eventos. Com ele o método histórico atinge sua maturidade e a história se torna ciência para conhecer o passado, abrem-se novas perspectivas. No entanto, com o empréstimo das 'racionalidades científicas' advindas do mundo natural, não se disporá de um instrumento de tudo adequado, para enfrentar a complexidade do evento humano.

Por fim, a obra de Políbio (200 -118 a.C) ideólogo do grande império romano. Depois da queda de Aníbal (220-168) o inteiro mundo conhecido se encontra sob a unidade do Império Romano. Ele se propõe em sua História (40 vol.) a descrever e explicar este fato nunca verificado antes. Assim a um império universal corresponde a idéia de uma história universal, que tem todos os seus eventos orientados a este fim convergente, que é o império romano e deste receberia sua significação verdadeira (Cf. MOMIGLIANO, 2002: 75-78).

Se Heródoto é atento aos fatos e Tucídide se volta atrás em busca das causas dos eventos, Políbio olha em frente para perceber o fim a que tendem as diversas vicissitudes da história. É dentro desta perspectiva de pesquisa 'polibiana' que se pode inserir a construção histórico-política e teológica de 'De Civitate Dei' de S. Agostinho (Cf. MORAN, 1958: 24-32).

2.3 – Teologia do tempo e eternidade: Uma 'Dialética' historiográfica em Agostinho?

Diferentemente dos judeus, os cristãos mantiveram, ou melhor, depois de um intervalo, retomaram seu interesse pela história. A espera do fim do mundo era um fato muito mais opressor entre os cristãos que entre judeus e resultou em uma nova avaliação crítica contínua dos eventos como portentos. O pensamento apocalíptico era um estímulo à observação histórica. Além disso, e isto foi decisivo – a conversão de Constantino implicou a reconciliação da maioria dos líderes cristãos com o Império Romano (especialmente o Leste) e deu à Igreja um lugar preciso nas questões humanas (MOMIGLIANO, 2004: 50).

Tempo e eternidade constituem as diretrizes da visão transfigurada da Cidade Eterna, que em sua 'decadência' histórica permite a Agostinho vislumbrar a 'vitória final da Cidade de Deus'. A cidade da qual ele celebra vitória se circunscreve no presente, mas não está radicada no tempo, ao contrário, mas na eternidade, onde a glória de Deus não tramamonta e nenhuma outra potência pode sitiar a soberania de Deus que rege a cidade (Cf. ARQUILIÈRE, 1956).

Portanto, Agostinho inscreve sua estratégia historiográfica de escritor cristão do novo império, à luz das complexas relações entre tempo e eternidade. Estas relações encontram-se trabalhadas nas tradições filosóficas da greidade entre as várias soluções que conhecemos. Desde Platão, que cinde claramente os termos e tem por esteio a estabilidade ou instabilidade como referência temporal.

No entanto, até o sistema platônico em temática tão fronteiriça cederá às seduções do orfismo, donde assumirá o corolário da reencarnação, ou Aristóteles, que em 'De Caelo' constrói pela ciclicidade um instrumento crítico para lidar com estas categorias, fundando no eterno retorno, algo da semântica histórica, entre tempo e eternidade.

Os estóicos seguirão, a seu modo, a mesma medida, que permitirá a Plotino absorver o tempo na eternidade. Assim o tempo plotiniano não é outra coisa senão uma projeção da eternidade, imagem móvel da eternidade imóvel (Cf. REALE, 2001).

No pensamento cristão, diversamente desta síntese filosófica grega do tempo, na qual de uma forma ou de outra, por absorção do tempo pela eternidade ou pelo seu contrário, chega-se à construção de uma semântica homogênea entre os conceitos de tempo e eternidade, o tempo permanece o domínio do homem, efêmero e passageiro, enquanto a eternidade é soberania de Deus, não há chance de 'homogeneizar' tempo e eternidade neste campo do pensamento.

Mesmo o tempo cristão não é cíclico, porque a irrepetibilidade e a autoconsciência humanas não o consentem, mas, sobretudo, por que o tempo cristão tem uma nova medida advinda dos territórios da Ressurreição de Cristo. O ephapax de Cristo exclui qualquer noção temporal baseada na repetição¹⁰.

Por isso, na Cidade de Deus, a racionalidade da História só pode encontrar fundamento na compreensão escatológica da História. Assim, o Fim e a Finalidade são constitutivas internas da história. Desta maneira, na "Cidade de Deus", Agostinho pôde individualizar o fim da história sem ater-se aos processos de decadência pontual nas formulações históricas imanentistas e, sobretudo, afirmar a coexistência incindível entre o mundo material e o tempo (*Motivazioni umane e di fede sono quindi all'origine del giudizio di valore di Agostino su Roma. E non è difficile vedere dietro la sua valutazione situata tra cristiani e il potere civile* (MARAFIOTI, 2002: 234).

Conclusões:

Non deve quindi fungere da modello di riferimento da cui prendere qualche elemento per un programma politico terreno, la sua esistenza è compresente al tempo e all'eternità, e chiede che la vita del tempo sai vissuta in modo tale da poter essere continuata nell'eternità (MARAFIOTI, 2002: 232).

À catástrofe romana, epílogo da história ‘Polibiana’, (MOMIGLIANO, 2004) Santo Agostinho não justapõe ingenuamente uma nova gênese. Ao contrário, ele se distancia da visão pagã, na qual o homem tinha como medida própria a cidade e pátria, como se pode ler na obra monumental de Platão, a República (Cf. REALE, 2002: 233-290). Como também em Cícero, Agostinho compara a formação da virtude humana com a formação cívica e urbana (REALE, 2001: 320-325). Para Agostinho a cidade não é modelo ideal, sua cidade, sua Polis é real. Ela não é uma ficção de modelo de referimento para estabelecer um programa político, pois sua existência é co-presente ao tempo e à eternidade, e pede que a vida do tempo seja vivida em modo tal que possa ser continuada na eternidade (Cf. GORDILHO, 2006: 123-186).

Assim, a inspiração da Cidade de Deus não é uma projeção política nos moldes que conhecemos na cultura clássica greco-latina. Em ‘De Civitate Dei’, ao contrário, Santo Agostinho se serve da Fé cristã e do Evangelho para explicar esta missão da cidade de Deus peregrina no tempo. (LE GOFF, 2005). Ao contrário, através dos modelos platônicos e estoicos ele critica a insuficiência do modelo político tardo-antigo e das soluções da moral social que daí surgem, para a problemática realidade medieval nascente (Cf. ARQUILIÈRE, 1956).

E, nesta medida não se pode entender De Civitate Dei fora do alcance da grande produção antiga de historiografia, de certa maneira, inaugurada por Heródoto e Tucídide no século IV a.C., âmbito no qual nasce para o pensamento humano e antigo a possibilidade da distância em relação ao mito. A história é o espaço da narração dos eventos dos povos e sociedades sem mistura-lhes com as estórias dos deuses (Cf. MOMIGLIANO, 2004: 53-84). Pois a experiência de crise o levou a constituir um gigantesco esforço de reflexão sobre o Passado para compreender o sentido e a verdade à luz do futuro último e definitivo, constituído pela vinda de Cristo, no mesmo momento em que faz emergir a racionalidade das escolhas corajosas que se impunham ao presente, para que a existência humana não se perdesse, mas que se realizasse na ‘beatitude eterna’, linguagem bíblica e extra-bíblica para designar a plenitude de vida (Cf. CAPITANI, 2001).

Entre os Estudiosos de ‘De Civitate Dei’ coloca-se muitas vezes a questão do valor axiológico da obra agostiniana de história como uma formulação cristã da história entre a Filosofia e a teologia. Para Agostinho a compreensão da história humana supõe que sua finalidade seja analisada, ora, isto ultrapassa a capacidade de articulação do método histórico, permanecendo em aberto (Cf. MARAFIOTI, 2002: 218-221).

Diante da inconclusividade do discurso histórico na formulação de premissas escatológicas e morais surge a possibilidade de examinar o papel da revelação na elaboração do discurso histórico. Em outras palavras, ‘conhecer a finalidade da história seria possível, ao menos que isto lhe seja ‘revelado’ por alguém que está além do tempo e que já atingiu o fim da história’ (MARAFIOTI, 2002: 228).

Agostinho não vê na crise da Cidade Pagã a simples ocasião de revanche, mas o ‘kairós’ de uma novidade que emerge entre ‘escombros’ (MORAN, 1958: 4-6). Sem precisar do recurso à ‘Fênix’, a verdade cristã da eternidade, pela Ressurreição de Cristo, comunica ao tempo que se esgota e não se repete, um novo horizonte. Este ‘tempo novo’ é apto para atravessar as coisas ambulantes e mutantes, e assim, a própria ‘morte da cidade’ não determina mais a ‘morte do homem’ (MORAN, 1958: 84):

Sed enim multi etiam Christiani interfecti sunt, multi multarum mortium foeda varietate consumpti. Hoc si aegre ferendum est, omnibus qui in hanc vitam procreati sunt, utique commune est. Hoc scio, neminem fuisse mortuum, qui non feurat aliquando moriturus. Finis autem vitae longam quam brevem vitam hoc idem facit. Neque enim aliud melius, et aliud deterius, aut aliud maius, et aliud brevius est, quod iam pariter non est. Quid autem interest, quod mortis genere vita ista finiatur, quando ille cui finitur, iterum mori non cogitur? Cum autem unicuique mortalium sub quotidianis vitae huius casibus innumerabiles mortes quodammodo comminentur, quamdiu incertum est, quaenam earum ventura sit, quaero utrum satius sit, unam perpeti moriendo, an omnes timere vivendo (...) horrenda illa genera mortium quid mortius obfuerunt, qui bene vixerunt (De Civitate Dei, XI).

Referências Bibliográficas:

- ARQUILIÈRE, Henri Xavier. *L'Augustisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au moyen âge*. 2ª edição. Paris, Cerf, 1956.
- BERTACCHINI, R. A. M. Agostino d'Ipbona fra tardoantichità e Medioevo. A proposito degli indirizzi storiografici. In: *Patristicum*, Roma, vol. 42, n° 2, p. 481-501, 2002.
- CAPITANI, O. L'Impero e la Chiesa. In: CAVALLO G. *Lo Spazio Letterario del Medioevo*. I. il Medioevo Latino. Vol.II. La Circolazione del Testo; 2ª Edição. Roma- Bari: Salerno, 2001, p. 221-272.
- CAVALLO, Guglielmo. *Libri e Lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*. 5ª Edição. Roma-Bari: Laterza, 2005.

- _____. Scuola, *Scriptorium*, Biblioteca a Cesarea. In: _____. Le Biblioteche nel Mondo Antico e Medievale. 2ª Edição. Roma-Bari: Laterza, 2004, p. 67-78.
- DANIELOU, J. *Les Origines du Christianisme Latin*. 2ª Edição. Vol. III. Paris: Desclée & Cerf, 1991.
- DE LUBAC, Henry. Exegese Medieval. *Les quatre sens de l'Écriture*. Vol I-III. Aubier: Paris, 1964-1969.
- DELUMEAU, Jean. Mêdo e Pecado. *A Culpabilização no Ocidente (séculos 13 a 18)*. 2 Volumes. Bauru: Edusc, 2004.
- DOS SANTOS, Pedro Paulo Alves. A tradição de Leitura em Santo Agostinho. Elementos essenciais da Exegese Patrística do Quarto Evangelho no Contexto da África do Norte no V.º século à luz de Novas Questões Hermenêuticas. In: COMUNIO. Rio de Janeiro, vol. 24, nº 3, p. 107-147, 2005.
- GIBBON, E. *Declínio e Queda do Imperio Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GORDILHO, Jaime Ivan Sánchez. La Virtud y el Orden del Amor em “La Ciudad de Dios”. In: *Augustinus*, Madrid, 200-201, p. 123-186, Jenero-Julio, 2006.
- GRECH, Prosper. I Principi ermeneutici di Sant’Agostino: una valutazione. In: _____. *Ermeneutica e Teologia biblica*. Roma: Borla, 1986.
- GURIÊVITCH, A. Da História das Mentalidades à Antropologia Histórica. In: _____. *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do Outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito da Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980.
- _____. L’Immaginario Medievale. In: CAVALLO, Guglielmo. *Lo Spazio Letterario del Medioevo. I. Il Medioevo Latino. Vol. IV. L’Attualizzazione del testo*. Roma-Bari: Laterza, 1997, p. 2-42.
- _____. *História e Memória*. 3ª edição. São Paulo: Unicamp, 2003.
- _____. Du Ciel sur la Terre. La Mutation du valeurs du XII^e au XIII^e siècle dans L’Occident chrétien. In: _____. *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*. Paris: Quarto/Gallimard, 2004, p. 1263-1282.
- _____. *A Civilização do ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005.
- _____. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LE GOFF e SCHMIDT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval. I-II* Vols. Bauru/São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial-SP, 2002.
- LETTIERI, G. *Il senso della Storia in Agostino d’Ippona*. Roma: Borla, 1988.
- MADEC, Goulven. Le Chant et Le Temps. Méditation avec Augustin philosophe, Théologien et pasteur (Confessions, livre XI). In: *Science et Spirit*, Paris, 53/1, 2000, 111-121.
- MAHJUBI, A. O Período Romano e Pós-romano na África do Norte. In: MOKHTAR, G. *História Geral da África: Vol. II. A África Antiga*, Rio de Janeiro: Ática/Unesco, 1983, p. 473-510.
- MARAFIOTI, Domenico. La Storia tra il Tempo e l’Eternità. Il Contesto del “Civitate Dei” di Sant’Agostino. In: CASALEGNO, Alberto. *Tempo ed Eternità in Dialogo con Ugo Vani sj*. Milano: San Paolo, 2002, p. 217-234.
- MASTINO, A. *L’Africa Romana*. Sassari: Galizi, 1989.
- METZGER, B.M. *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*. 2ª edição. Oxford: Clarendon, 1968.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Bauru: Edusc, 2004.
- MORAN, José. *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC, Tomos XVI-XVII, 1958.
- NORTH, John Louis. The Use of The Latin Fathers for the New Testament Textual Criticism. In: EHRMAN B. D. et HOLMES, M. W. (ed.). *The Text of The New Testament in Contemporary Research*. Michigan? Grands Rapids, 1995, p. 208-23.
- NOVAK, M. e NÉRI, M. e PETERLINI, A. A. (org.). *Historiadores Latinos*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. 2ª Edição. Vol. V. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *História da Filosofia Antiga*. 2ª Edição. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2002.
- REVENTLOW, H.G. *Storia dell’interpretazione biblica. Dalla Tarda Antichità alla fine del Medioevo*. vol. I-III. Roma: Piemme, 1999.
- SCHREINER, J. (ed.) *Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica*. Barcelona: Herder, 1974.

- SIMONETTI, Manlio. *Lettera e/o Allegoria. Um Contributo alla Storia dell'esegesi patristica*. SEA 23 (1985).
- _____. *Letteratura cristiana antica*. Testi originali a fronte. vol. 3, Roma: Piemme, 1996.
- TOYNBEE, A. *A Religião e a História*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.
- TREBOLLE, José Barrera. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã. Introdução à História da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VERBRAKEN, P.-P. Jalons pour une édition critique des sermons de Saint Augustin sur le Nouveau Testament. In: *Congresso Internazionale su Santo Agostino nel XVI centenario della conversione*. Vol. I-II. Roma: Patristicum, Roma, 1986.
- VERNANT, J.-Pierre. *Entre Mito & Política*, São Paulo: Edusp, 2001.
- WARMINGTON, B. H. O Período Cartaginês. In: MOKHTAR, G. *História Geral da África: Vol. II. A África Antiga*, Rio de Janeiro: Ática/Unesco, 1983, p. 429-48.

Notas

*Especialização em Teologia pela PUC-RIO, em 1988. Mestrado em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma (PIB), em 1993. Doutorado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (PUG) em 1997, Doutorado em Letras, pela PUC-RIO (Estudos de Literatura), em 2006. Professor na PUC-RIO (1997-2003), atualmente é Professor de Letras na Estácio de Sá.

¹ “De Civitate Dei” tem produzido imensa bibliografia acerca de temas os mais diversos. Desde as relações entre Religião (Igreja) e Estado, às questões de ordem moral, teológica e antropológica. O texto ‘standart’, bilingüe, utilizado neste artigo é aquele de MORAN, José. *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC, Tomos XVI-XVII, 1958, espec. Introducción General. p.03-56. da qual versamos os problemas principais, dentre os seus 22 Capítulos, como o tema da cidade pagã e cristã, das divindades, do tempo presente e final, etc... Entre os artigos especializados: GORDILHO, Jaime Ivan Sánchez. *La Virtud y el Orden del Amor em “La Ciudad de Dios”*. In: Augustinus, Madrid, 200-201, p. 123-186, Jenero-Julio, 2006; NORIS, John M. Interpretación Augustiana del Génesis em “Cui” 11-15. In: Augustinus, Madrid, 194-195, p. 123-186, Jenero-Julio, 2004, FORTIN, Ernest, L. *Cuidad de Dios, De*. In: FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del Tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 268-278.

² Sobre o Imaginário de Lugares (literário-ficcionais): MANGEL, Alberto e GUADALUPI, Gianni. *Diccionario de Lugares Imaginários*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Sobre o Imaginário Medieval das cidades e lugares (castelo, aldeia, bosques, florestas...): LE GOFF, Jacques. *L’Immaginario Medievale*. In: CAVALLO, Guglielmo. *Lo Spazio Letterario del Medioevo*. 1. Il Medioevo Latino. Vol. IV. *L’Attualizzazione del testo*. Roma-Bari: Laterza, 1997, p. 2-42; LE GOFF e SCHMIDT, Jean-Claude. *Diccionario temático do Ocidente Medieval*. I-II Vols. Bauru/São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial SP, 2002, espec. PESEZ, Jean-Marie. *Castelo*. Vol. I. p. 153-172; ERLAND-BRANDENBURG, Alain. *Catedral*. Vol. I. p. 173-184; LE GOFF, Jacques. *Cidade*. Vol. I, p. 219-236; SANFILIPPO, Mario. *Roma*. Vol. II, p. 431-447.

³ Raras obras tem sido traduzidas sobre a História do segundo Continente, que origina e explica algo da civilidade brasileira e de certa maneira americana, sobretudo o Caribe: o Continente Africano. Organizado pela Unesco em oito volumes, já temos alguns volumes traduzidos de uma História Geral da África, do qual citamos MAHJOUBI, A. *O Período Romano e Pós-romano na África do Norte*. In: MOKHTAR, G. *História Geral da África: Vol. II. A África Antiga*, Rio de Janeiro: Ática/Unesco, 1983, p. 473-510. Em particular para o contexto de Santo Agostinho: WARMINGTON, B. H. *O Período Cartaginês*. In: MOKHTAR, G. *História Geral da África: Vol. II. A África Antiga*, Rio de Janeiro: Ática/Unesco, 1983, p. 429-48.

⁴ Cfr Sobre as antigas versões do Texto do NT, é sempre útil considerar o trabalho de METZGER, B.M. *Ancient Versions of the New Testament*. _____. *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*. 2ª edição. Oxford: Clarendon, 1968, espec. Latin. p. 72-79; REVENTLOW, H.G. *Una Bibbia per l’Occidente*: Girolamo. In: _____. *Storia dell’interpretazione biblica. Dalla Tarda Antichità alla fine del Medioevo*. vol.2. Roma: Piemme, 1999, p. 53-70.

⁵ De fato, Trebolle cita a insatisfação de Agostinho e com ele todo o Cristianismo culto, diante da permanente e contínua revisão do texto latino, que para considerar a fonte “grega” e os gostos da latinidade popular multiplicava-se ao infinito: TREBOLLE, José Barrera. *Versões Latinas*. p. 418: “Santo Agostinho queixava-se em seu tempo de que, dada a enorme difusão de manuscritos gregos e o conhecimento que do grego tinham muitos cristãos de fala latina, era grande o número que se acreditavam autorizados em corrigir o texto latino, até o ponto de que pareciam existir tantas versões quantos códices. Esta situação conduziu a um tal estado de confusão textual (vitiosíssima varietas) que logo tornou-se intolerável.”

⁶ Assim se refere também SCHREINER, J. *Breve historia de la exégesis neotestamentária*. p. 21: “En Occidente se deja notar el influjo de Orígenes en Hilario de Poitiers, el cual pasa de buen grado de la interpretación alegórica a la parénesis dogmática, en la que se puede desarrollar el principio de referirlo todo a Cristo. Algo semejante se puede decir de Ambrosio, que influyó fuertemente en Augustin; Ambrosio se deja guiar por el objetivo de la predicación y por las necesidades de sus oyentes; no examina los metodos de interpretación pero admite un triple sentido en la Escritura: el histórico, el místico e el ético. La alegoresis le sirve para encontrar y exponer los misterios que se esconden en el Antiguo Testamento. Jeronimo que dedicó toda su vida a la Biblia y cujo mérito supremo está en el terreno de la traducción, en lo que toca a la exégesis y hermenéutica...”

⁷ Outros autores apresentaram, neste Congresso Internacional sobre Santo Agostinho, a mesma perspectiva de uma obra de classificação inacabada. TOMBEUR, P. *Le <Thesaurus Augustinianus> réalisé par le CETEDOC de l’Université Catholique de Louvain dans le cadre du “thesaurus Patrum Latinorum”*. In: *Congresso Internazionale su Santo Agostino nel XVI centenario della conversione*. Vol. I. Roma: Patristicum, 1986, p. 293-300; HENSELLEK, W. *Lexicon Augustinianum. Beshrige Arbeiten und gegenwärtige Stand*. p. 301-304; MAYER, C. P. *Das Augustinus-Lexikon im Dienste der Forschung*, In: *Congresso Internazionale su Santo Agostino nel XVI centenario della conversione*. Vol. I, p. 305-314.

⁸ Questão vital para todo o conjunto da Exegese e da Hermenêutica de um texto antigo, a crítica textual, mas sobretudo o uso de um método crítico, é indispensável, se bem utilizado, quando se trata das Sagradas Escrituras. Diversos estudos críticos já foram citados, acerca da leitura crítica dos Padres e da leitura crítica ‘en soi même’; recorde para o período da leitura crítica dos Padres Latinos, ou seja,

durante a evolução da Vetus Latina, antes da aparição da Vulgata ou após, como texto que se impõe em todo o Ocidente: PETZER, J. H. The Latin Version of the New, in Testament. In: EHRMAN B. D. et M. W. HOLMES (ed.). The Text of The New Testament in Contemporary Research. Michigan: Grands Rapids, 1995, 95-122. Já citado, NORTH, J. L. The Use of The Latin Fathers for the New Testament Textual Criticism. In: EHRMAN B. D. et M. W. HOLMES (ed.). The Text of The New Testament in Contemporary Research. p. 208-231; METZGER B. M. The Origins of the Textual Criticism. In: _____. The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration. 2ª Ed. Oxford: Clarendon, 1968, p. 149-55, espec. 153-54, nas quais Metzger cita Santo Agostinho: “On other occasion Augustine suggest that preference should be given to readings that are current in importants, thus anticipating B.H. Streeter’s theory of ‘Local Texts, He writes: Doctr. Christ. II, 15,22 (Migne, PL XXXIV.46: apud ecclesias doctiores et diligentiores): “If the books of the New Testament are confusing in the variety of their Latin translations, they should certainly give place to the Greek versions, especially to those which are found among the more lerned and diligent churches.”

⁹ VERNANT, J.-Pierre. A Religião, objeto da Ciência? In: _____. Entre Mito & Política. São Paulo: Edusp, 2001, 87-94.

¹⁰ Santo Agostinho discute de modo clássico a questão do ‘tempo’ em diálogo com a Revelação cristã (Eternidade) em dois textos da tríplice obra de theologia e Filosofia, em ‘Confissões’ 11 e ‘De Civitate Dei’ 12. Cf. MORAN, J. La Cuidad de Dios, p. 02-59; GILSON, Étienne. Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin. Revue Augustiniennes, Paris, nº 2, p. 205-223, 1962; LETTIERI, G. Il senso della Storia in Agostino d’Ippona. Roma: Borla, 1988.