

A relação entre igreja [Católica] e império na doutrina ético-política e filosófico-religiosa de Santo Agostinho

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa¹

Resumo: Dentre os muitos problemas que aparecem de forma confusa nos escritos agostinianos, especialmente naqueles de cunho ético-político, como, por exemplo, em *A Cidade de Deus* e em algumas *Epístolas* dirigidas aos oficiais do Império, destacamos a questão da relação entre a Igreja [Católica] e o Império, a qual daria margens as mais variadas interpretações e aplicações práticas ao longo dos séculos, dentre às quais ao teocracismo medieval, que ficaria conhecido na modernidade pelo nome de ‘agostinismo político’. O presente artigo tem como objetivo refletir acerca dessa problemática, buscando esclarecer até que ponto Agostinho pode, ou não, ser acusado de teórico precursor do teocracismo medieval. **Palavras-Chave:** Agostinho, Igreja, Estado, teocracismo, agostinismo político.

Abstract: Among the many problems which appear in confusing form in Augustinian writings, especially in those of an ethical-political stamp, as, for example, in *The City of God* and in some *Epistles* sent to the officials of the Empire, we draw special attention to the question of the relationship between the [Catholic] Church and the Empire, to which the most varied interpretations and practical applications would be given down through the centuries. Amongst them is mediaeval theocracism, which would become known in modern times by the name of ‘Augustinian politics’. This paper aims to reflect on this problematic area, and seeks to clarify to what extent Augustine can, or cannot, be accused of being the theoretical precursor of mediaeval theocracism. **Key-words:** Augustine, Church, State, theocracism, political Augustinianism.

A querela com os donatistas teria fim, pelo menos oficialmente, com a Conferência de Cartago, em 411. Entretanto um pequeno grupo de fanáticos – especialmente os *circumcilliones* – continuava a atizar as classes populares contra a Igreja Católica e o Império. Daí que uma questão que começara com um problema religioso se transformava num problema social e político, fato que levou o Império a intervir e a usar a força para combatê-los.

No início, como vimos, Agostinho insistiu na tese de que o Império não devia intervir em assuntos religiosos e que a fé devia chegar até os cismáticos pela convicção e não pela força. Para Agostinho, a intervenção do Império nas questões religiosas só iria piorar as coisas, pois “ninguém pode ser constrangido, sob a ameaça da violência, a abraçar a fé” (*Ep.*, 185). Para ele, a coerção religiosa era incompatível com a liberdade de escolha, pois, conforme vimos, a liberdade de escolha é essencialmente uma faculdade interior que não pode ser coagida senão pela verdade.

Entretanto, diante das atrocidades cometidas pelos “*circumcilliones*” e das pressões de seus colegas bispos, finalmente, Agostinho aceitou a intervenção do Império na questão donatista.

A já citada *Epístola* 185, ao conde Bonifácio, comandante do exército imperial, deixa clara a mudança de opinião de Agostinho quanto à intervenção do Império nas questões religiosas, sem, contudo, perder seu espírito conciliador:

Sem dúvida alguma, vale mais levar os homens ao amor de Deus pela instrução que constrangê-los pelo temor e pela dor do castigo [...]. Mas, a experiência nos provou, e ainda prova a cada dia, que o emprego do temor e da dor foi profícuo a muitos que se tornaram depois mais bem dispostos a se instruírem e a porem em prática o que haviam aprendido – e conclui – existem uns que a bondade torna melhores, mais numerosos, porém, são aqueles que só podem ser corrigidos pelo temor (*Ep.*, 185).

Entretanto, ao admitir o uso da força na questão donatista, Agostinho adverte os “oficiais imperiais” de que não se esqueçam da virtude da mansidão da Igreja, da qual são filhos; na repressão aos crimes cometidos pelos inimigos cismáticos, que se use o castigo, mas não lancem mão da impiedade, como, por exemplo, da tortura e, principalmente, da pena de morte. A esse respeito, em *Epístola* ao Procônsul Apríngio, irmão do tribuno Marcelino, Agostinho diz:

Como cristão rogo a ser Juiz, como exorto a ser cristão [...]. Teme, pois, conosco o juízo de Deus pai e faz valer a delicadeza com os malvados. Esses, com horrível crueldade, arrancam os membros (os olhos dos sacerdotes) de um corpo vivente; tu, com obra de misericórdia, faz com que os membros, que aqueles usaram para a ações nefandas, permaneçam intactos e sirvam a algum trabalho útil [...]. Luta contra os maus com bondade [...]. Deixa espaço para penitência aos inimigos vivos da Igreja (*Ep.*, 134)².

A mesma orientação seria dada pouco depois ao próprio Marcelino:

Cumpri, oh! Juiz Cristão, o dever de um pai amoroso. Indigna-te contra a iniquidade de modo, porém, a não esquecer a humanidade [...]. No que se refere ao castigo por sua infração, ainda se tenham confessado horríveis delitos, te rogo que não seja a pena de morte, não só pela paz de nossa consciência, mas também para colocar em destaque a mansidão católica [...](*Ep.*, 139, 2)³.

Mas não só nos casos aqui citados, segundo o comentador José Rodriguez, “onze cartas por ele dirigidas têm como objetivo evitar a pena de morte, ainda se os delitos cometidos eram muito graves. Jamais justificou essa pena para os acusados de delitos de índole religiosa”⁴.

Igualmente, o comentador Niceto Blázquez, em seu trabalho específico sobre a questão da “pena de morte em Agostinho”, ao demonstrar até que ponto, ou a qual limite, chegou Agostinho ao admitir o uso da força coercitiva contra os donatistas, diz:

Uma coisa é clara: jamais admitiu a pena de morte ou as torturas que, na prática, resultam muito mais numa expressão de vingança e de atropelo de inocentes que num verdadeiro zelo pela justiça ou pelo homem decaído, mas redimido por Cristo⁵.

Bem como, destaca o mesmo comentador que, nem mesmo nas *Epístola* de seus inimigos donatistas, como Parmeniano, Petiliano e Crescônio, encontramos acusações de que Agostinho tenha defendido a pena de morte:

É interessante destacar o fato de que ninguém chegou a acusar pessoalmente ou diretamente a Agostinho de haver aconselhado ou inspirado a pena capital⁶.

O certo é que, frente aos casos mais graves praticados pelos donatistas, Agostinho recomendava antes uma pesada pena monetária (multa) do que o uso da tortura, como, por exemplo, o pagamento de dez libras de ouro, previstas pelos decretos teodosianos. Muito embora, ainda assim, prefere o poder da misericórdia, conforme fala na *Epístola* 88:

A mansidão católica não permitiu que Crispin, julgado como herege, fosse multado com a pena de dez libras de ouro, como exigia a lei imperial promulgada contra os hereges (*Ep.*, 88, 70).

Aliás, a insistente condenação em seus escritos da tortura e, principalmente, da pena de morte, tem uma razão simples: a pena ou castigo deve ter uma função pedagógica⁷ de regenerar o pecador e a morte do mesmo seria um contra-senso, uma vez que não estaria regenerando ou trazendo-o de volta ao seio da sociedade, ou, como diz Giovanni Garilli, “a morte do pecador torna nula a correção”⁸, principal finalidade do castigo.

E para demonstrar que não estava pregando a impunidade, mas o uso do “reto ou justo castigo”, diz:

Não é que queiramos com isto que se dê a indivíduos celerados a liberdade de cometer delitos, mas desejamos que para tal escopo seja bastante que, deixando-os vivos e sem mutilar nenhuma parte do corpo [...]. Que sejam arrancados à sua insana agitação e reconduzidos a uma vida sã e tranqüila, ou que,

subtraídos às suas obras malvadas, sejam empregados em algum trabalho útil (*Ep.*, 134)⁹.

Por isso, em carta aos oficiais imperiais, propõe que se puna ou castigue o malfeitor, não por vingança ou sadismo, mas por amor ou desejo de tornar o infrator feliz, pois

nada é mais infeliz do que a felicidade dos pecadores [...] que devem ser corrigidos com uma aspereza, por assim dizer, benigna (*Ep.*, 138,14).

E para que isso aconteça, Agostinho recomenda o amor, ou caridade cristã, como princípio regulador na aplicação dos castigos:

Que nada se faça com o desejo de prejudicar, mas tudo pelo amor de ajudar, e não se fará de cruel, nada de desumano [...]. Os bons não fazem senão cumprir o preceito de amar com a reta intenção e com a consciência, que Deus conhece, seja quando castigam, seja quando perdoam (*Ep.*, 153).

Os mesmos conselhos seriam dados ao Império (*Civitas*) em caso de guerras. Que as mesmas tenham como princípio não a vingança e a maldade, mas o amor ou o desejo de salvação do inimigo em pecado.

O fato de admitir um envolvimento recíproco entre Igreja e Império, em que, ontologicamente, este aparece como submisso àquela, visto que, na sua doutrina agostiniana, o poder espiritual (Cidade de Deus) é superior ao temporal (Cidade terrena), levou alguns comentadores a afirmarem que Agostinho teria assumido uma posição teocrática: que esse teria advogado a submissão do Império (*Civitas*) à Igreja. O comentador Williston Walker, por exemplo, diz que

a Igreja visível e hierarquicamente organizada é a Cidade de Deus, a qual deve, cada vez mais, governar o mundo [...]. Isso ela faz, na opinião de Agostinho, mediante seu relacionamento íntimo com o Império cristão, o qual existe não só para preservar a

paz mas para agir como um ‘pai devoto’ junto aos seus cidadãos [...]. Entre a Igreja e o Império ideal deve haver relações mútuas de dependência e obrigações recíprocas¹⁰.

Daniel-Rops e George Sabine, respectivamente, ratificam essas palavras ao afirmarem que

a Igreja tem especialmente o segredo e a guarda da justiça e da caridade segundo Cristo, e como o Império é legítimo na medida em que se orienta por essas virtudes, resulta daí que a Igreja possui um direito de vigilância sobre o Império¹¹.

Assim sendo, “depois do advento do cristianismo – diz Sabine – nenhuma *Civitas* pode ser justa, a menos que seja também cristã”¹².

Quanto a nós, discordamos das palavras de Williston Walker, Daniel-Rops e George Sabine e ratificamos as interpretações de Manfredo Ramos¹³ de que Agostinho nunca assumiu teoricamente uma posição “teocrática”, muito embora tenha deixado margem para tal, conforme acentua Van Den Besselaar:

Santo Agostinho não formulou o ideal teocrático, no sentido medieval do termo, ainda que esse não seja inteiramente incompatível com o rumo geral do seu pensamento. Nem no *De civitate Dei*, nem em outra obra, o autor nos fala de uma organização política, dependente do *nutus sacerdotis*. Apesar de reconhecer a supremacia do espiritual, jamais concebe o ideal de um povo cristão, orientado pelo Sumo pontífice, também nos negócios temporais¹⁴.

Ao nosso ver, o fato de ter admitido, num determinado momento histórico, a intromissão do Império em assuntos religiosos foi, apenas, um caso isolado, fruto de condições temporais, que em nada justifica as interpretações de que teria sido o teórico do “teocracismo medieval”, conforme esclarece, na mesma linha de Manfredo Ramos, Ernest Fortin:

O fato de Agostinho ter admitido o uso da força para reprimir a heresia donatista, parece haver sido ditada em grande medida pela natureza política do caso e não por argumentações teológicas¹⁵.

Na realidade, o teocracismo político é um momento posterior a Agostinho, que nasce da má interpretação desse, especialmente na Idade Média¹⁶. Interpretação essa que ficou conhecida entre os agostinólogos da modernidade, principalmente depois da obra do francês Henri-Xavier Arquillière¹⁷, pelo nome de “agostinismo político”¹⁸, a qual, segundo o comentador Benoît Ryke, se caracteriza pela afirmação de haver em Agostinho uma “tendência em absorver a ordem natural na ordem sobrenatural” ou uma “tendência em absorver o direito natural na justiça sobrenatural, o direito do Estado no da Igreja”¹⁹.

Pelo contrário, apesar de ontologicamente a Igreja ser superior ao Estado, visto aquela prefigurar a Cidade de Deus aqui na terra, Agostinho deixa bem claro que Igreja e Estado (*Civitas*) são instituições distintas e independentes, conforme escreve o próprio Agostinho ao Procônsul Apríngio:

[...] uma coisa é o interesse de uma Província, outra, o da Igreja: o governo daquela deve ser exercitado com muito rigor, enquanto dessa devem-se ressaltar a clemência e a mansidão (*Ep.*, 134, 4)²⁰.

Daí, dizer José Maria Rodriguez,

A salvação cristã se coloca em um plano distinto daquela paz e prosperidade que busca a Cidade terrena. A organização socio-política não é salvação no mesmo sentido daquele da Igreja. Ainda se política e salvação cristã se encontrem juntas no mesmo homem, como no caso de Constantino e Teodoro, Santo Agostinho distingue bem entre as virtudes privadas e públicas, entre os motivos de ordem religiosa e de ordem simplesmente humana, entre recompensa temporal e eterna [...]. O Reino de Deus não pode identificar-se com nenhum Estado [...]²¹.

Embora sejam coisas distintas, Igreja e Estado têm “causas comuns” que pedem ajuda mútua²², conforme acentua J.-J. Chevallier, ao comparar o pensamento de Agostinho com os Padres anteriores a ele:

Na *Cidade de Deus* e em muitas outras obras santo Agostinho não se afasta, em essência, dessa idéia. A cada poder o seu domínio, com total independência: ao Estado os interesses materiais, a vida exterior, as sanções físicas (a espada). À Igreja os interesses espirituais, a vida interior, as sanções puramente espirituais (todas sempre acompanhadas de caridade). A Igreja coloca-se, não obstante, num plano superior. A sua jurisdição estende-se ao universo em vez de limitar-se a um povo determinado. E, enquanto o Estado não é senão uma realidade inconstante e provisória, destinada a desaparecer quando vier o Reino de Deus, tem a Igreja a eternidade diante de si, na medida em que prefigura a Cidade Celestial, sem confundir-se com ela. Em sua ordem, cada uma das duas sociedades, a sociedade religiosa e a sociedade política, é perfeita, e, portanto, autônoma e livre de qualquer ingerência. Contudo, a ordem da Igreja, que tende para ordem absoluta da Cidade Celeste, é uma ordem superior. Desejável e necessária é, por outro lado, a colaboração – estreita – entre essas duas sociedades que não poderíamos conceber confinadas cada qual em seu domínio próprio, isolada da outra e a ignorando. O interesse do Estado o exige, exige-o também o interesse da Igreja²³.

Mas isto não significa, necessariamente, teocracismo, como bem observa Daniel Ribeiro:

Embora sem examinar pormenorizadamente o pensamento político de santo Agostinho, tema de outro capítulo, recorde-se que o grande doutor distingue nitidamente os dois poderes, que diferem em seu objeto: o Estado ocupa-se dos interesses materiais, e a

Igreja dos interesses espirituais; em sua natureza: uma é física, a outra é moral; em seus meios de ação: o Estado recorre à espada para impor e defender sua autoridade, a Igreja exerce sua autoridade pela caridade; em seus fins e destino: O Estado é temporário, desaparece, ao passo que a Igreja é eterna. Existem, entretanto, igualdades entre as duas sociedades, ambas feitas de homens e para o bem do homem. Entre os dois poderes por vezes concordância quanto ao bem comum. De sua parte, a Igreja empresta ao Estado seu ensinamento moral, suas preces, e impõe aos fiéis a obrigação de obediência. Cabe ao Estado assegurar à Igreja paz, proteção e ajuda. Essa colaboração não implica perda de preeminência do espiritual, isto é, da Igreja, de vez que os fins dessa são superiores aos do Estado. Tal preeminência, por outro lado, não significa necessariamente teocracia²⁴.

Resumindo, o fato de Agostinho ter pensado em uma “*Civitas* ideal” ou um “Estado cristão”, permeado por princípios cristãos capazes de levar o homem a viver retamente aqui na terra e assim merecer a vida eterna, não significa que tenha defendido que a *Civitas* deva ser governada pela Igreja, conforme palavras de Giovanni Garilli:

Segundo o ideal agostiniano, o Estado deve ser penetrado pela religião e, portanto, fundado sobre o culto do verdadeiro Deus, sem o qual não se pode servi-se da verdadeira justiça e verdadeira paz. O Estado pagão, enquanto não conhece o culto do verdadeiro Deus, não pratica a verdadeira justiça, e por isso não pode gozar senão de uma falsa paz. O Estado cristão, fundado sobre o culto do único e verdadeiro Deus, é aquele que melhor se aproxima ao Estado ideal, isto é ao Estado absolutamente justo, e portanto a realização da verdadeira paz [...]. Mas, o Estado cristão não quer dizer, para Agostinho, teocracia. O ideal teocrático, como já foi visto, está longe do horizonte político do quinto século (grifo nosso)²⁵.

Muito menos advogue Agostinho que a *Civitas* deva ser fundida na Igreja, ou que a Igreja suprima a necessidade de uma *Civitas* politicamente organizada, uma espécie de Estado Cristão único, perfeito e santo, conforme palavras de Ernest Fortin:

Nas obras de Santo Agostinho, nada nos indica que ele previa o triunfo definitivo da Cidade de Deus na terra mediante a fusão definitiva dos poderes espirituais e temporais²⁶.

Portanto, mais um motivo para não aceitarmos a tese de um teocracismo em Agostinho, visto que, se, do ponto de vista temporal, admite a colaboração entre as ‘duas Cidades’, concretizadas materialmente na Igreja e no Estado, que se misturam na história, do ponto de vista místico, dos fins escatológicos a que tendem, não há como fundir estas ‘duas Cidades’, conforme diz Benoît Ryke:

Como conceber, diríamos nós, a coexistência das ‘duas Cidades’? Existirá algum acordo possível entre elas? Agostinho mostra que, se a concórdia é possível ao nível temporal, não o é ao nível espiritual, a em que a oposição religiosa das ‘duas Cidades’ é inconciliável. Acordo político, portanto, mas antagonismo religioso. O que significa que o conceito de Estado cristão, tal como foi elaborado na Idade Média, não resulta naturalmente do pensamento de Agostinho. Reduzindo as ‘duas Cidades’ a uma só, substituindo a temática das ‘duas Cidades’ a de uma sociedade cristã universal, uma *respublica christiana* – tendo à frente o papa –, os partidários da teocracia pontifical ignoraram a perspectiva escatológica do pensamento agostiniano. Com efeito, não se pode identificar cristandade e Cidade de Deus, porque esta última não será verdadeiramente realizada senão no fim dos tempos²⁷.

O que ele defende é uma dupla cidadania, na qual o homem viva na *Civitas* terrena, mas guiada pelos princípios da Cidade de Deus, conforme acentua Giuseppe Goisis:

Agostinho [...] não crê num Estado integralmente pacífico, porque um Estado desse tipo deveria ter purificado o joio da cinzana. No âmbito político, os maus e os bons estão destinados a permanecerem juntos, os pacíficos, como os perfeitos e puros, não podem separar-se forçosamente dos outros: o que não significa, obviamente, que não deva somar esforços para tornar-se dignos da graça, e para melhorar os costumes dos cidadãos²⁸.

Notas

- ¹ Professor de Filosofia Patrístico-Medieval da UNICAP e do INSAF – Recife - Brasil, Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval – GEPFAM/UNICAP/CNPq, Presidente da Comissão Brasileira de Filosofia Medieval – CBFM.
- ² Igualmente, na *Epístola* 133: “Ao atuar como juiz, cumpre a função de pai. Irrita-se com a malícia e a perversidade, mas não te esqueças do homem nem te deixes levar por desejos de vingança. Pelo contrário, empenha-te em curar as feridas do réu” (2).
- ³ Igualmente, a Doçura, Procônsul substituto de Apríngio, diz: “Tu não recebestes de nenhuma lei o direito de vida e de morte e os decretos imperiais não prescrevem que um cismático seja condenado à morte (*Ep.*, 204, 3) e ao Procônsul Donato: “Te rogo, pois, que, quando assistires os pleitos da Igreja e vendo que essa foi feita objeto e vítima de injurias, esqueças, esqueças o poder que tens de matar e não esqueças esse meu pedido. Não te tornes ruim e indigno [...] o que eu peço é que não mates, pois pede o Senhor que se corrija. Ademais, não devemos nunca separarmos do nosso propósito invariável de vencer o mal com o bem” (*Ep.*, 100, 2).
- ⁴ RODRIGUEZ, José. Relazioni do Agostino com gli ufficiali di Stato. In: VV.AA. **Chiesa e Stato**. Pavia: Atti della Settimana Agostiana Pavese, 1976. p. 44-45.
- ⁵ NICETO BLÁZQUE. Fernández. **La pena de muerte segun san Agustín**. Madrid: Ediciones Instituto Pontificio de Filosofía, 1975. p. 209.
- ⁶ *Ibid.*, p. 200-206.
- ⁷ É a chamada “pena emendatória, citada por nós no capítulo anterior, quando falamos da questão do poder coercitivo do Estado.
- ⁸ GARILLI, Giovanni. **Aspectti della filosofia giuridica, politica e sociale di s. Agostino**. Milano: Dott. A. Giuffrè - Editore, 1957, p. 136.
- ⁹ Igualmente, no *Sermão* 13, diz: “Deus fez o homem, e o mesmo homem se fez a si mesmo pecador. Persiga aquilo que fez o homem e seja salvo aquilo que Deus fez. Porém não persiga até a morte, não aconteça que, perseguindo o pecado, chegue a perder o homem [...]. Busca atemorizar, mas ama. Sê cruel

somente para com o pecado, não para com o homem. Arranca dele o que a ele desgraça, porém não desgraça o que como tu foi criado [...]. Que se apliquem os castigos, não os proíbo nem rechaço; porém com espírito de amor, de caridade e de correção” (*Serm.*, 13, 8). Algo semelhante diz no *Comentário a 1ª Epístola de São João*: “Não esqueças a severidade da justiça na bondade da misericórdia, nem abandona a misericórdia na severidade da justiça. Se, ao fazer justiça, te deixas dominar pela misericórdia, és justo. Se te deixas dominar pela justiça ao usar a misericórdia, és desumano. Sê, pois, misericordioso e justo” (*Inarr. in 1ª Ep. Joan.*, 150, 1).

¹⁰ WALKER, Agostinho. In: _____. **História da Igreja cristã**. 2. ed. Trad. de Glênio Verga dos Santos e Durval da Silva. Rio de Janeiro: Juerp/Aste, 1980, p. 239. Igualmente, diz BATTAGLIA, G. **Limeamenti di storia delle dottrine politiche**. Milano: [s.n.], 1952. p. 22: “A antinomia entre ‘*civitas divina*’ e ‘*civitas terrena*’, pouco a pouco deixa de ser o contrataste entre a moral interior e a moral exterior, transformando-se no conflito histórico entre Estado e Igreja, entre o Estado rebelde que não quer subordinar-se à Igreja e a Igreja que exige tal subordinação, visto que só nessa o Estado pode redimir-se, lavar o pecado original, tornar-se em si mesmo um instrumento de salvação”. O que significa dizer que, segundo GARILLI, 1957, p. 156, “o ideal teocrático medieval, baseado na superioridade da Igreja sobre o Estado, teve, portanto, na doutrina agostiniana das ‘duas Cidades’ a sua primeira justificação histórica”. A esse respeito, cf, também, FLASCH, Kurt. **Agostino d’Ippona**: introduzione all’opera filosofica. Trad. di Claudio Tugnoli. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1983, especialmente o tópico “Lo Stato al Servizio della Chiesa”, do capítulo X (p. 164-172), e o capítulo XVI, intitulado “Stória, Stato, Società” (p. 359-392), em que defende a tese do teocracismo agostiniano.

¹¹ DANIEL-ROPS [Henri Petiot]. O santo dos novos tempos. In: _____. **A Igreja dos tempos bárbaros**. Trad. de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991. vol. II, p. 54. Igualmente, diz BITTAR, Eduardo C. B. ; ALMEIDA, Guilherme Assis de. Santo Agostinho: a justiça e o dar a cada um o seu. In: _____. **Curso de filosofia do direito**: I – panorama histórico ; II- tópicos conceituais. São Paulo: Atlas, 2002. p. 184: “A teologia agostiniana não paira na investigação somente das coisas do espírito. Pelo contrário, atrela-se aos movimentos da vida social e da política, a fim de traçar meios de orientação e governo das almas. Nesse sentido é que se pode identificar em seu pensamento um forte tendência à aceitação de uma espiritualização do por der temporal. Essa corresponde à intervenção dos chefes espirituais sobre os destinos de um povo, exatamente para conduzi-los em direção à *pax aeterna*. Com isso não se quer dizer senão que o poder político deve estar subordinado ao poder divino, ou seja, estar de acordo com o poder divino, interpretado por seus legítimos representantes”. E, mais adiante, conclui: “Tem-se, pois, que a política humana deve refletir o anseio de perseguir a junção

eterna das almas com Deus, daí o compromisso teocrático do Estado na teoria agostiniana”.

- ¹² SABINE, George. San Agustín. In: _____. **Historia de la teoria política**. Trad. de Vicente Herrero. Madrid: Fundo de Cultura Econômica, 1992. p. 149. Cf. Também, WOLKMER, Antonio Carlos. O pensamento político medieval: santo Agostinho e santo Tomás de Aquino. In: _____. (org.). **Introdução à história do pensamento político**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. p. 49, que seguindo acriticamente as idéias de Bertrand Russell, Jean Touchard, Luis Weckmann e Carl J. Friedrich, diz: “A teologia política agostiniana traça os marcos iniciais de uma doutrina do Estado e fornece os elementos teóricos para a justificação política da Igreja ocidental. Não só o Estado apresenta limites que a Igreja não conhece, como só poderá integrar-se à Cidade de Deus subordinando-se à Igreja em todos os assuntos ou gestões espirituais”. Reforçada por esse, mais adiante, p. 50, da seguinte forma: “O ‘agostinismo político’ engendrado na *Cidade de Deus* defende uma concepção teocrática de poder, em que a Igreja Cristã tem toda a legitimidade de jurisdição sobre a Sociedade política [...]”.
- ¹³ Cf. RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A idéia de Estado na doutrina ético-política de s. Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o “*De Civitate Dei*”. São Paulo: Edições Loyola, 1984. p. 336; *Idem*, *A civitas política de Agostinho - uma leitura a partir do Epistolário e do A Cidade de Deus*. In: SOUZA, José Antonio de C.R. (Org.). **O reino e o sacerdote**: o pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 34; *Idem*, *Ética e direito em Agostinho: um ensaio sobre “a Lei Temporal”*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos ; LOPES, José Reinaldo de Lima (Orgs.). **Ética e direito**: um diálogo. Aparecida: Santuário, 1996. p. 215, em que diz: “Não se pode, em nenhum modo, inferir que Agostinho haja passado de uma concepção ‘jusnaturalista’ do Estado para uma concepção teológica (ou ‘teocrática’)”. Para Manfredo Ramos, a concepção agostiniana de Estado não é teocrática, mas teocêntrica, na medida em que o Estado tem o seu valor na participação das verdades eternas e, portanto, deve proporcionar aos homens uma vida tal aqui na terra que esses alcancem a vida eterna
- ¹⁴ VAN DEN BESSELAAR, José. *A Cidade de Deus*. In: VV.AA. **Atualidade de Santo Agostinho**. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1955. p. 78. E segue o autor mostrando os textos agostinianos em que deixa margens para uma interpretação teocrática na Idade Média. Por isso, conclui: “Essas sentenças, fáceis de multiplicar, deram aos medievais o ensejo de apelar para Santo Agostinho, ao construírem o seu ideal teocrático e ao defenderem as suas medidas coercivas contra os hereges” (p. 83).
- ¹⁵ FORTIN, Ernest L. San Agustín. In: STRAUSS, Leo ; CROPSEY, Joseph (Comps.). **Historia de la filosofia política**. 3. ed. Trad. de Leticia García Urriza; Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura

Economica, 2000. p. 198. Igualmente, diz MARKUS, Robert. A. **Saeculum**: history and society in the theology of st. Augustine. Cambridge: University Press, 1970. p. 148-149: “A coerção religiosa não deriva no pensamento agostiniano de uma *Reichstheologie*, mas, muito mais, pela estratégia ou pela severidade pastoral. Os legisladores e funcionários cristãos são chamados a exercerem uma missão coercitiva no âmbito religioso na qualidade de membros da Igreja e não de membros da máquina estatal”. Ou seja, Agostinho teria pensado a questão em termos de Igreja e não de Estado.

¹⁶ A esse respeito diz FORTIN, 2000, p. 198: “O que para Agostinho foi uma simples concessão a necessidade ou, quando muito, uma medida de urgência destinada a fazer frente a uma situação específica, depois foi invocado como princípio geral para justificar as represálias da Igreja contra os hereges e cismáticos”.

¹⁷ A obra em francês a que nos referimos é: ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. **L’augustinisme politique**: essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. Paris: Vrin, 1955. 201 p. Além disso, sobre a influência do pensamento político de Agostinho sobre o medievo, ver MARROU, Henri-Iréné. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Trad. de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957. 191 p. e MERTENS, Dieter. **Il pensiero politico medievale**. Trad. di Maurizio Merlo. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1999. 155 p.

¹⁸ De acordo com KRIES, Douglas. Agustinismo político. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir). **Diccionario de san Agustín**. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 22, “o termo *augustinismo político* ou ‘agostinismo político’ foi cunhado por H.-X., Arquillière para referir-se a tendência do cristianismo medieval em obscurecer a distinção entre o Estado e a Igreja [...]”. Tal fato se deu, segundo Douglas Kries, interpretando Arquillière, porque “o pensamento de Agostinho carece de uma distinção cuidadosa entre o âmbito natural e o âmbito sobrenatural, ou entre a verdade da razão e a verdade revelada [...], daí que os pensadores políticos medievais que buscaram orientação em Agostinho, se inclinaram a pensar que a ordem natural do Estado encontrava-se absoldido pela ordem sobrenatural da Igreja e incluído dentro dele”. Posição essa que, segundo o mesmo comentador (p. 23), “Agostinho mesmo não professou” (p. 22). Já BERTELLONI, Francisco. Orígenes medievales de las teorías políticas legitimistas y decisionistas. **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 39, n. 155, set./dez. 1994, em tópico intitulado “El Agustinismo Político”, p. 357, diz que “o agostinismo político é um movimento teórico com aspirações práticas que começa a desenvolver-se como doutrina acerca do lugar do poder civil em relação à autoridade religiosa; logo evolui como teoria que transforma os fins naturais do Estado em fins exclusivamente religiosos. E, finalmente, o que havia começado sendo uma simples doutrina, culmina exitosamente transformando-se em práxis política, já que graças a ela o papado logra ganhar um espaço significativo como instância legítima do poder político atra-

vés das ordens de coroação real [...]”. Igualmente, BARRERA, Jorge Matinéz. Nota sobre el agustinismo político. **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 377-385, set., 2002. p. 380, que diz: “A expressão ‘agostinismo político’ tem sido divulgada por H.-X. Arquillièrre com o objetivo de aclarar as consequências que a filosofia de Santo Agostinho produziu sobre o pensamento político medieval”. E, mais adiante, na p. 383, completa: “Arquillièrre sustenta que as posteridades da doutrina agostiniana não contem praticamente nada da filosofia que se encontrava em potência na pluma do Bispo de Hipona”. Finalmente, diz RYKE, Benoît Beyer de. A contribuição augustiniana: Agostinho e o agustinismo político. In: RENAUT, Allain (Dir). **História da filosofia política (2):** nascimentos da modernidade. Trad. de Filipe Duarte. Lisboa; Instituto Piaget, 2001. p. 38, depois de comentar que o próprio Arquillièrre considerou o “agostinismo político” uma má interpretação do verdadeiro espírito agostiniano: “Foi, portanto, através de uma subversão dos ensinamentos agostinianos que a Igreja pôde pretender encanar a Cidade de Deus”.

- ¹⁹ RYKE, 2001, p. 37-72. Igualmente, GARILLI, 1956, p. 203, diz: “Das idéias agostinianas poderia nascer a justificação de uma Igreja de Estado ou de um Estado a serviço da Igreja; pelo acento especial colocado pelo Santo a favor da religião [...] mas, a superioridade da Igreja sobre o Estado, de que se fala na obra do Santo, não é outra que uma superioridade espiritual: a teocracia medieval, como será teorizada de Gregório VII a Bonifácio VIII, é estranha ao horizonte político especulativo de Agostino”. E, mais adiante, completa: “No tempo de Agostinho, o predomínio do poder espiritual sobre o civil era somente espiritual. Tratava-se de conquistar o coração do imperador para colocar o seu poder ao serviço de Deus. A Igreja não era uma instituição organizada com o papel de controlar o Estado e de servi-se do Estado como do seu braço secular”. Defende a mesma posição GILSON, Étienne. La società cristiana. In: _____. **Introduzione allo studio di sant’Agostino**. Trad. di Vincenzo Venanzi Ventisette. Genova: Casa Editrice Marietti, 1997. p. 208-211, o qual, depois de demonstrar que Igreja e Estado são instituições distintas e interdependentes, conclui: “Não se pode, portanto, considerar Agostinho nem como aquele que definiu a idéia medieval de uma sociedade civil submissa ao primado da Igreja, nem como aquele que tenha antecipado, na prática, tal concepção” e COULOUBARITSIS, Lambros. A tradição cristã: dos Evangelhos a São Tomás de Aquino. In: RENAUT, Allain (Dir.). **História da filosofia política (1):** a liberdade dos antigos. Trad. de Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 362: “Se a filosofia da história que ele - Agostinho - propõe em *A Cidade de Deus* pode dar a impressão de uma tentativa para impor o poder espiritual ao poder temporal freqüentemente marcado pela vontade de poder dos imperadores, nunca defendeu a idéia do poder universal da Igreja, que se tornará a doutrina dos seus adeptos no século XII, doutrina essa que foi classificada na nossa época de ‘agostinismo

político' (cf. H.-X. Arquillière)".

- ²⁰ Criticando o chamado "agostinismo político", FORTIN, Ernest L. El problema do agostinismo político. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir). **Diccionario de san Agustín**. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 276, diz que, para Agostinho, "a sabedoria cristã e o poder político podem coexistir eventualmente em um só sujeito, na pessoa do governante cristão, porém ainda nesse caso devem permanecer como coisas distintas, que cooperam entre si quando resulta possível, mas que nunca se mesclam uma com a outra".
- ²¹ RODRIGUEZ, 1976, p. 34.
- ²² Dentro desse espírito, uma das atividades seculares desenvolvidas pela Igreja, como forma de colaboração com o Estado, estava a função de juiz de direito, atribuída aos bispos por Constantino em 318, e regulamentada por Honório em 405, ao que se chamava de "tribunal episcopal". E o próprio Agostinho, em diversas de suas obras, traz notícias de que exercia tal função, ao reclamar do tempo gasto para tal, que o levava a se envolver com questões do tipo: disputas de bens ou propriedades por partes de herdeiros (*Ep.*, 33, 5), disputas pela posse de escravos por partes de senhores (*Ep.*, 8, 10, 24), acusações de adultérios (*Serm.*, 392, 4) etc., que o impediam de se dedicar inteiramente aos trabalhos pastorais e a contemplação. Mais notícias acerca das atividades de Agostinho como juiz de direito, ver: DODARO, Robert. Iglesia (La) y el Estado: la jurisdicción civil del obispo. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir). **Diccionario de san Agustín**. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 674-677; BERTRAND, Luis. **Saint Augustin**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1955. p. 94; CREMONA, Carlos. **Agostinho de Hipona: a razão e fé**. Trad. de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 190; CAPANAGA, Victorino. **San Agustín** (Semblanza Biografica). Madrid: Ediciones Studium, 1954. p. 112-115; HAMMAN, A.-G. **Santo Agostinho e seu tempo**. Trad. de Álvaro Cunha, São Paulo: Paulinas, 1989. p. 216; POSSIDIO. **A vida de santo Agostinho**. Trad. das Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. p. 50 e COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 130-31.
- ²³ CHEVALLIER, Jean-Jacques. As Duas Cidades: santo Agostinho e sua influência. In: _____. **História do pensamento político: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico**. Trad. de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1982. p. 183.
- ²⁴ RIBEIRO, Daniel Valle. A Igreja nascente em face do Estado romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). **O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 19-20.
- ²⁵ GARILLI, 1957, p. 183-84. Igualmente, diz COLEMAN, Janet. Santo Agostinho: o pensamento político cristão no fim do Império Romano. In: SALOMÃO, Jaime (Org.). **O pensamento político de Platão à OTAN**. Trad. de Talita Macedo

- Rodrigues, Int. de Brian Redherd. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. p. 59: “Algumas pessoas viram na sua teoria de Igreja visível e invisível as sementes para o desenvolvimento posterior de uma doutrina que subjuga o Estado à Igreja, mas é duvidoso que essa tenha sido a intenção de Agostinho” e SABINE, 1992, p. 149: “Seria fácil inferir que o Estado tem logicamente que convertesse em mero ‘braço secular’ da Igreja, porém a inferência não é necessária e as circunstâncias da época eram tais que santo Agostinho não teria podido deduzi-la [...]. Porém, ficou indiscutível por muitos séculos a concepção de que, baixo a nova lei, o Estado tem de ser cristão, servir a uma comunidade que é uma por virtude de uma comum fé cristã [...]”. Igualmente, diz GRABOWSKI, Stanislaus J. **La Iglesia**: introducción a la teología de san Agustín. Trad. de Manuel García Aparisi. Madrid: Ediciones Rialp, 1965. p. 162: “Devemos recordar que a doutrina de santo Agostinho é essencialmente espiritual. Pensar que Agostinho considera o estado subordinado e servidor da Igreja, é exagerar injustamente ou simplificar com excesso as matrizes de sua doutrina política [...]. Essa concepção política surgiu posteriormente quando os direitos do Estado foram desconhecidos e foram identificados não simplesmente com a justiça, senão com a justiça cristã”.
- ²⁶ FORTIN, 2000, p. 197. Igualmente, diz RAMOS, 1996, p. 203: “Não cremos que Agostinho tenha admitido a existência de uma ‘Estado dos bons’ (como ideal político) ou de ‘Estado dos maus’, nem tampouco tenha pensado na possibilidade concreta de ‘uma única Cidade política’, que unificaria os Estados terrenos pelo vínculo do fim comum da ‘paz terrena’. De fato, o ideal político de Agostinho seria não o de grandes impérios, tutores da paz, mas o da ‘convivência pacífica e feliz’ de ‘muitos pequenos Estados, sobre a face da terra (*De civ. Dei*, IV, 15)”. Daí ser infundada as acusações de teórico do totalitarismo que pesam sobre Agostinho.
- ²⁷ RYKE, 2001, p. 56.
- ²⁸ GOISIS, Giuseppe. La guerra, la pace e la Città di Dio: alcune osservazioni sul libro XIX del *De civitate Dei*. In: PERISSINOTTO, Luigi (Org.). **Agostino e il destino dell’Occidente**. Roma: Editrice Carocci, 2000. p. 179.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos. 3. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes ; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I, 414; v. II, 589 p.

_____. **Comentário da primeira epístola de são João**. Trad. introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989. 219 p.

_____. **Sermones (1º): 1 – 50.** *In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Trad. de Miguel Fuertes Lanero y Moises Ma. Campelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1981. Tomo VII, 767 p.

_____. **Cartas (1º): 1-123.** *In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Trad., introd. Y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. Tomo VIII, 940 p.

_____. **Sermones (2º): 51-116.** *In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Trad. de Lope Cilleruelo, Moises Ma. Campelo, Carlos Moran y Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1983. Tomo X, 886 p.

_____. **Cartas (2º): Ep. 124 - 187.** *In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1987. Tomo XIa, 845 p.

_____. **Cartas (3º): Ep. 188 - 270; 1 - 29.** *In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Trad. de Lope Cilleruelo y Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1991. Tomo XIb, 859 p.

_____. **Sermones (2º): 51-116.** *In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Trad. de Lope Cilleruelo, Moises Ma. Campelo, Carlos Moran y Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1983. Tomo X, 886 p.

_____. **Sermones (3º): 117-183.** *In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Trad. de Amador del Fueyo, Pio de Luis. Notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1983. Tomo X, 834 p.

_____. **Sermones (5º): 273-338.** *In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Trad. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1984. Tomo XXV, 786 p.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. **L'augustinisme politique:** essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. Paris: Vrin, 1955. 201 p.

BARRERA, Jorge Matinéz. Nota sobre el agustinismo político. **Revista Veritas.** Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 377-385, set., 2002.

BATTAGLIA, G. **Lineamenti di soria delle dottrine politiche**. Milano: [s.n], 1952.

BERTELLONI, Francisco. Orígenes medievales de las teorías políticas legitimistas y decisionistas. **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 39, n. 155, p.347-348, set./dez. 1994.

BERTRAND, Luis. **Saint Augustin**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1955. 120 p.

BITTAR, Eduardo C. B. ; ALMEIDA, Guilherme Assis de. Santo Agostinho: a justiça e o dar a cada um o seu. *In*: _____. **Curso de filosofia do direito: I – panorama histórico ; II- tópicos conceituais**. São Paulo: Atlas, 2002. p. 169-180.

CAPANAGA, Victorino. **San Agustín** (Semblanza Biografica). Madrid: Ediciones Studium, 1954. 210 p.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. As Duas Cidades: santo Agostinho e sua influência. *In*: _____. **História do pensamento político: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico**. Trad. de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1982. Tomo 1, p. 173-192.

COLEMAN, Janet. Santo Agostinho: o pensamento político cristão no fim do Império Romano. *In*: SALOMÃO, Jaime (Org.). **O pensamento político de Platão à OTAN**. Trad. de Talita Macedo Rodrigues, Int. de Brian Redherd. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. p. 45-61.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. 215 p.

COULOUBARITSIS, Lambros. A tradição cristã: dos Evangelhos a São Tomás de Aquino. *In*: RENAUT, Allain (Dir.). **História da filosofia política (1): a liberdade dos antigos**. Trad. de Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 341-391.

CREMONA, Carlos. **Agostinho de Hipona: a razão e fé**. Trad. de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1990. 262 p.

DANIEL-ROPS [Henri Petiot]. O santo dos novos tempos. *In*: _____. **A Igreja dos tempos bárbaros**. Trad. de Emérico da Gama.

São Paulo: Quadrante, 1991. vol. II, p. 9-62.

DODARO, Robert. Iglesia (la) y el Estado: la jurisdicción civil del obispo. *In*: FITZGERALD, Allan D. (Dir). **Diccionario de san Agustín**. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 674-677.

FLASCH, Kurt. **Agostino d'Ippona**: introduzione all'opera filosofica. Trad. di Claudio Tugnoli. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1983. 422 p.

FORTIN, Ernest L. San Agustín. *In*: STRAUSS, Leo ; CROSEY, Joseph (Comps.). **Historia de la filosofía política**. 3. ed. Trad. de Leticia García Urriza; Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. p. 177-204.

_____. El problema do agostinismo político. *In*: FITZGERALD, Allan D. (Dir). **Diccionario de san Agustín**. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 276-277.

GARILLI, Giovanni. **Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di s. Agostino**. Milano: Dott. A. Giuffrè - Editore, 1957. 302 p.

GILSON, Étienne. La società cristiana. *In*: _____. **Introduzione allo studio di sant'Agostino**. Trad. di Vincenzo Venanzi Ventisette. Genova: Casa Editrice Marietti, 1997. p. 199-216.

GOISIS, Giuseppe. La guerra, la pace e la Città di Dio: alcune osservazioni sul libro XIX del *De civitate Dei*. *In*: PERISSINOTTO, Luigi (Org.). **Agostino e il destino dell'Occidente**. Roma: Editrice Carocci, 2000. p. 159-184.

GRABOWSKI, Stanislaus J. **La Iglesia**: introducción a la teología de san Agustín. Trad. de Manuel García Aparisi. Madrid: Ediciones Rialp, 1965. 648 p.

HAMMAN, A.-G. **Santo Agostinho e seu tempo**. Trad. de Álvaro Cunha, São Paulo: Paulinas, 1989. 365 p.

KRIES, Douglas. Augustinismo político. *In*: FITZGERALD, Allan D. (Dir). **Diccionario de san Agustín**. Trad. de Constantino Ruiz-Gar-

rido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 22-24.

MARKUS, Robert. A. **Saeculum**: history and society in the theology of st. Augustine. Cambridge: University Press, 1970.

MARROU, Henri-Irénée. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Trad. de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957. 191 p.

MERTENS, Dieter. **Il pensiero politico medievale**. Trad. di Maurizio Merlo. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1999. 155 p.

NICETO BLÁZQUE. Fernández. **La pena de muerte segun san Agustín**. Madrid: Ediciones Instituto Pontificio de Filosofía, 1975. 227 p.

POSSIDIO. **A vida de santo Agostinho**. Trad. das Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. 95 p.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A idéia de Estado na doutrina ético-política de s. Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o “*De Civitate Dei*”. São Paulo: Edições Loyola, 1984. 370 p.

_____. Ética e direito em Agostinho: um ensaio sobre “a Lei Temporal”. In: ANJOS, Márcio Fabri dos ; LOPES, José Reinaldo de Lima (Orgs). **Ética e direito**: um diálogo. Aparecida: Santuário, 1996. p. 187-221.

_____. A *civitas* política de Agostinho - uma leitura a partir do Epistolário e do A Cidade de Deus. In: SOUZA, José Antonio de C.R. (Org.). **O reino e o sacerdote**: o pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p.23-44.

RIBEIRO, Daniel Valle. A Igreja nascente em face do Estado romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). **O reino e o sacerdócio**: o pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 9-22.

RYKE, Benoît Beyer de. A contribuição augustiniana: Agostinho e o agostinismo político. In: RENAUT, Allain (Dir). **História da filosofia política (2)**: nascimentos da modernidade. Trad. de Filipe Duarte. Lisboa; Instituto Piaget, 2001. p. 37-72.

RODRIGUEZ, José. Relazioni do Agostino com gli ufficiali di Stato. *In*: VV.AA. **Chiesa e Stato**. Pavia: Atti della Settimana Agostiana Pavese, 1976. p. 28-45.

SABINE, George. San Agustín. *In*: _____. **Historia de la teoria política**. Trad. de Vicente Herrero. Madrid: Fundo de Cultura Econômica, 1992. p. 146-150.

VAN DEN BESSELAAR, José. A Cidade de Deus. *In*: VV.AA. **Atualidade de Santo Agostinho**. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1955. p. 55-90.

WOLKMER, Antonio Carlos. O pensamento político medieval: santo Agostinho e santo Tomás de Aquino. *In*: _____. (org.). **Introdução à história do pensamento político**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. p. 39-66.

Endereço do Autor:

Av. João de Barros, 1205/101

Espinheiro – Recife – PE

CEP 52021-180

E-mail: marcosc@unicap.br