Cristo profeta, rei, sacerdote em Agostinho de Hipona: algumas considerações

Heres Drian de Oliveira Freitas¹

Resumo: O conceito de *tria munera Christi*, como sabemos, não existe no pensamento de Agostinho; esta figura deve ser tirada de suas obras. Este artigo traça tal imagem a partir de um número muito pequeno de obras de Agostinho: os Sermões 136, 232 e 234 comparados com *Contra Adimantum* 9 e com o Sermão 12 (para Cristo, o profeta); para Cristo, o rei e sacerdote: *Diversis quaestionibus octoginta tribus* 61, *De consensu evangelistarum* 1 e *Sermo Dolbeau* 26. Há uma aparente contradição entre Cristo, o profeta e conceito de Agostinho de Cristo, o rei; o conceito de sacerdote será melhor lido à luz do mediador. Através de duas abordagens diferentes, surge simultaneamente uma maneira de ler Agostinho dentro da estrutura de seu pensamento e uma imagem dos tríplexes ofícios de Cristo.

Palavras-chave: *Munera Christi*; *Cristologia*; *Agostinho de Hipona*; *Exegese patrística*.

Abstract: The *tria munera Christi* concept as we know does not exist in Augus-

1. Doutorando em filosofia (UNIFESP), Mestre em Teologia e Ciências Patrísticas (*Augustinianum*, Roma), Licenciado em filosofia (USF), Bacharel em teologia (PUL, Roma). Ensina História do cristianismo antigo e medieval na Faculdade Paschoal Dantas (SP) e coordena a Coleção Patrística da Editora Paulus.

tine's thought, its image must be drawn from his texts. This article traces such an image from a very few and minor works of Augustine: the sermons 136, 232 and 234 contrasted with *Contra Adimantum* 9 and the sermon 12, for Christ the prophet; and, for Christ the king and priest, *Diversis quaestionibus octoginta tribus* 61, *De consensu evangelistarum* 1 and *Sermo Dolbeau* 26. There is an apparent contradiction about Christ the prophet and Augustine's concept of Christ the king and the priest will be better read in the light of the mediator. By two different approaches, emerges both a way of reading Augustine within his thought's framework and an image of the threefold offices of Christ.

Keywords: *Munera Christi*; Christology; Augustine of Hippo; Patristic Exegesis.

Introdução

O leitor ou o estudioso contemporâneo tem à disposição uma série de tratados cristológicos e/ou capítulos de cristologia em meio a reflexões trinitárias facilmente acessíveis. Tais obras, mais ou menos completas, permitem-nos uma compreensão, digamos, imediata e sistemática de vários aspectos da cristologia. Quem procurasse algo assim nas obras de Agostinho de Hipona – bem como, em princípio, em qualquer obra da patrística – ficaria decepcionado: à parte seções de cristologia em suas grandes obras, como, por exemplo, *De trinitate*, *De ciuitate Dei*², o *Enchiridion*, ou mesmo *Confessiones*, os *In Iohannis euangelium tractatus* e as *Enarrationes in Psalmos*, é preciso percorrer as páginas agostinianas para compor determinadas imagens ou aspectos de Cristo no pensamento agostiniano. E, talvez, as imagens compostas, embora coerentes no amplo quadro da cristologia agostiniana, podem não corresponder às imagens mais comuns da cristologia hodierna.

De fato, certos temas ou imagens cristológicas agostinianas que têm ocupado os estudiosos – como, entre outros, *Ciência e sabedoria de Deus*, *Exemplo e sacramento*, *Unidade de duas pessoas*, *Pátria e caminho*³ – podem parecer pouco comuns, e outras – como a imagem

2. O *u* em *ciuitate* não é erro, seguimos, nestas páginas, o *v* ripristinado em *u*, bem como a forma dos textos agostinianos nas citações em rodapé, como propõe Cornelius MAYER (ed.), *Corpus Augustinianum Gissense*, Basel: Schwabe, 1995-.
3. Para considerações mais amplas, e bibliografia, veja-se Goulven MADEC, “Christus”, in Cornelius MAYER, (ed.), *Augustinus-Lexikon*, 1986-1994, colunas 845-908.

do *Cristo comerciante (mercator)*⁴ – soariam bastante estranhas para nossa mentalidade contemporânea. Mas também acontece o contrário: temas cristológicos que nos são familiares, como a reflexão dos três ofícios de Cristo, são estranhos a Agostinho.

Embora haja inúmeros estudos dedicados à pessoa de Cristo – na cristologia, na teologia, na eclesiologia, na soteriologia agostinianas –, não tivemos conhecimento (até o momento!) de um que tratasse conjuntamente dos seus três múnus no pensamento de Agostinho. Tendo presente a dificuldade de acompanhar as constantes publicações sobre cristologia agostiniana, não é impossível que já exista algo a respeito, de modo particular – muito provavelmente – a partir das grandes obras agostinianas a que nos referimos no primeiro parágrafo desta introdução. Por isso, as deixamos de lado.

Nestas páginas, nos dedicamos a alguns distintos sermões agostinianos e poucas – e menos conhecidas, pelo menos do grande público – de suas obras. E o fazemos de modo a oferecer, ao final, juntamente com uma ideia dos três ofícios de Cristo no pensamento de Agostinho, modelos básicos de abordagem do pensamento do Hiponense.

Primeiramente, para se pensar o Cristo profeta (1) em Agostinho, consideramos textos em que Agostinho parece sugerir que não se possa designar Cristo como profeta (1.1). Então veremos outros aparentemente contraditórios, isto é, textos em que afirma que Cristo é profeta (1.2). Resolvida a questão (1.3), então nos voltaremos a textos em que o Hiponense fala do Cristo rei e sacerdote (2). Aqui, porém, sem as aparentes contradições da primeira seção, veremos como dados certos, fixos, no pensamento do Hiponense (2.1) adquirem ulteriores desenvolvimentos (2.2). Por fim, concluímos (3) com algumas considerações de caráter sintético e uma breve e consequente atualização dos três ofícios de Cristo na Igreja, conforme o pensamento do Hiponense.

O leitor, porém, não espere um artigo intrincado e permeado de termos técnicos. Pelo contrário, o que se segue é bastante simples: praticamente “ouviremos” Agostinho⁵, para ter uma ideia de como

4. Cf. *Idem*, coluna 875.

5. No corpo do texto, ousamos oferecer nossa tradução de Agostinho, mantendo, entre parênteses, expressões latinas consideradas importantes. Nas muitas notas com

ele entende Cristo como profeta, rei e sacerdote. Naturalmente, sem pretensão alguma de exposição completa – o que seria de todo oposto ao mínimo de bom senso –, esperamos que, destas páginas, se de-seje ir às de Agostinho.

1. O Cristo profeta...

O termo *propheta*⁶, normalmente lido em relação – ainda que não direta ou explicitamente – com o verbo *praemuntiare* (prenunciar), aparece na obra de Santo Agostinho geralmente empregado de dois modos, um amplo e outro restrito. No primeiro caso, aplica-se a todo o povo e ao reino de Israel ou a qualquer figura que prenunciasse algum mistério acerca da vida de Cristo e da Igreja⁷. No segundo, àqueles personagens escriturísticos específicos que conhecemos como profetas⁸. Mas aparece também de um terceiro modo, referido diretamente a Cristo. Não por acaso, Agostinho é uma das bases da reflexão sobre o múnus profético de Cristo. Dos milhares de vezes

texto latino, o leitor poderá ter uma mais ampla percepção do contexto e das várias direções a que se estende a reflexão do Hiponense.

6. À parte os cognatos *prophetare* (profetizar), *prophetatio* (predição), *propheticus* (profético), *prophetissa* (profetisa) e *prophetia* (profecia), o substantivo *propheta* é abundante na obra agostiniana. Sendo empregado mais de duas mil vezes, somadas citações bíblicas e textos do próprio Agostinho, sua presença parece ocorrer inicialmente em contexto antimaniqueu (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*, datado de 387-389).
7. Por exemplo, sobre a função profética de quaisquer figuras, *Contra Faustum* 13,4 [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum – a partir daqui: CSEL – 25/1,381]: “[...] ut non solum ille aut ille homo [propheta], sed uniuersa ipsa gens totumque regnum propheta fieret Christi christianique regni”; e sobre as profecias a respeito da Igreja, *Ad catholicos fratres* 22 [CSEL 52,157]: “quae commemorauimus ex lege et prophetis et Psalmis de Christi ecclesia quae toto orbe diffunditur”. Esse aspecto de profeta e profecia é desenvolvido por Agostinho em *De ciuitate Dei* 17 [Corpus Christianorum Series Latina – a partir daqui: CCL – 48,55 lss.]. Entre colchetes é dada a edição de que nos servimos, com indicação de volume/tomo, página, ou volume, página.
8. Excetuando-se a citação dos livros proféticos do cânon bíblico em *De doctrina christiana* 2,13 [SIMONETTI 90], vejamos, por exemplo, *De octo Dulcitii quaestionibus* 5,3 [CCL 44A,295] (Ezequiel); *De gestis Pelagii* 14 [CSEL 42,66] (Isaias); *De ciuitate Dei* 18,30 [CCL 48,621] (Miqueias); *Sermo* 78,5 [Patrologia Latina – a partir daqui: PL – 38,492] (Elias); etc.

em que ocorre no *corpus agustinianum*⁹, somente em algumas o termo *profeta* é usado explicitamente como designativo de Cristo. Mas três delas despertam a atenção, pois o Hiponense parece censurar quem O reconheça como profeta.

1.1 ... é mais que profeta

No *Sermo* – a partir daqui: s. – 136 (de 418-420¹⁰), o Bispo de Hipona, comentando a cura do cego de nascença de Jo 9, afirma sermos todos, devido à herança da culpa original, cegos de nascença, mas cegos de coração (ou de cegueira mental)¹¹. Em seguida, dirigindo-se a seus ouvintes, diz-lhes que viram o fato bíblico da cura do cego, mas o viram com os olhos da fé¹², e ouviram que o cego errava ao considerar Cristo profeta (cf. Jo 9,17), desconhecendo que era Filho de Deus, e ao dizer que Deus não ouve os pecadores (cf. Jo 9,31)¹³. Quanto a este último erro, mediante os argumentos litúrgico (o “ato penitencial”) e bíblico (as orações do publicano e do fariseu de Lc 18,10-14), Agostinho assegura a seus ouvintes: “certamente Deus ouve os pecadores”. Em seguida, diz que, mesmo com a vista curada, a graça não havia ainda agido e o coração daquele homem permanecia cego, passando a ver somente ao estar em íntimo contato com Cristo, ao lavá-lo na verdadeira Siloé, Cristo, o Filho de Deus enviado ao mundo¹⁴.

9. Cf., acima, nota 5.

10. Para a datação dos *Sermones* agostinianos e para uma ideia a seu respeito, vejam-se *Tavola dei Sermones* e Éric REBILLARD, “Sermones”, in Allan FITZGERALD (ed.), *Agostino: dizionario enciclopedico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pietretti, 2007, p. 75-101 e 1300-1305, respectivamente (encontra-se no prelo a edição brasileira desta obra – *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia* –, a ser publicada em breve pela Paulus Editora).

11. “[...] et caeci nati sumus. quis enim non caecus natus est? sed in corde” (s. 136,1 [Patrologia Latina – a partir daqui: PL – 38,751]). Para o uso de *cor* (coração) em Agostinho, veja-se Isabelle BOCHET, “Cuore”, in Allan FITZGERALD (ed.), *op. cit.*, p. 524-534.

12. “Vidistis caecum istum oculis fidei, uidistis etiam ex caeco uidentem” (s. 136,2 [PL 38,751]).

13. “Sed audistis errantem. [...] quia Christum prophetam putabat, dei filium nesciebat. deinde audiuimus unam responsionem ipsius prorsus falsam: ait enim, scimus quia peccatores deus non exaudit [IJo 9,31]”.

14. Cf. s. 136,2 [PL 83,751].

O Bispo de Hipona não volta à questão da consideração de Cristo como profeta, e a exposição continua em um paralelismo que podemos sintetizar em lei e graça: os judeus têm a visão dos olhos, mas não a do coração, possível somente mediante o encontro com Cristo, com a graça. Curado fisicamente, portanto, na melhor das hipóteses, o que aquele que era cego pode ver é Cristo como profeta, mas, sem a fé, sem a graça, não o Filho de Deus – que criou olhos e coração e a ambos curou¹⁵. Assim, o cego que passa a ver, e vê somente o Cristo profeta, é figura da lei, sem a graça; com a graça, porém, o cego que passa a ver, e vê o Cristo Filho de Deus, é figura daquele que vê com um coração curado pelo encontro com o Filho de Deus. Porém, mesmo o coração de quem está próximo de Cristo¹⁶ também precisa de melhor instrução.

Na Oitava da Páscoa, entre os anos 400 e 423, Agostinho fala, em duas pregações (s. 232 e 234), da razão de se ler, no referido período, relatos da ressurreição¹⁷, antes de comentar, em ambas as homilias, sobre a incredulidade dos discípulos de Emaús, segundo o relato de Lc 24. Tal reflexão é “para que compreendamos o grande benefício que o Senhor nos prestou ao dar-nos crer no que não vimos” e aumente nossa fé na ressurreição¹⁸. Indica, então, feitos de nosso Senhor na presença dos discípulos e a relação Eva–morte, mulher–vida¹⁹ e passa a dedicar-se aos discípulos de Emaús.

15. Cf. s. 136,2 [PL 83,751].

16. Cf. s. 232,2.5 [Sources Chretiennes – a partir daqui: SC – 116,262.270], pois pode fraquejar em sua fé, em sua esperança; cf. abaixo, notas 26 e 27.

17. “[...] dies isti septem uel octo dant spatium ut secundum omnes euangelistas resurrectio domini recitetur [...]” (s. 232,1 [SC 116,260], datado de 412-423), e explica noutro texto em ocasião semelhante: “[...] necessarium est ut legantur omnes, quia singuli non dixerunt omnia, sed quae alius praetermisit, alius dixit: et quodam modo sibi dederunt locum omnes, ut necessarii essent omnes” (s. 234,1 [PL 38,1115], datado de 400-413). Cf. também s. 246,1 [SC 116,294].

18. s. 232,2 [SC 116,262]. “Aedificamur ad credendum resurrexisse dominum Christum” (s. 234 [PL 38,1115]); embora sugira que os fiéis sejam melhores que os discípulos de Emaús (“[...] quando uidemur [...] [nos] esse meliores?” (s. 234,2 [PL 38,1115]): pois “cremos naquilo que eles não acreditavam. Eles perderam a esperança e nós não duvidamos, enquanto eles duvidavam. Com o Senhor crucificado, perderam a esperança” (s. 234,2 [PL 38,1115]). Há, aqui, uma associação entre fé e esperança. Cf., abaixo, notas 26 e 27.

19. s. 232,2 [SC 116,262-264]. “[...] quia uirgo Christum peperat, femina resurrectio-
ne nuntiabat. per feminam mors, per feminam uita” (s. 232,2 [SC 116,262]).

Os dois caminhavam condoídos, comentando os acontecimentos da morte de Cristo, desconhecendo sua ressurreição. Cristo lhes aparece e põe-se a caminhar em amigável conversação com eles, que não o podem reconhecer²⁰, “pois era necessário que seu coração fosse mais bem instruído”. Por isso, Cristo adia o ser reconhecido (*cognitio differtur*) e lhes pergunta sobre o que acontecera (“*de re clara et manifesta*”). Os discípulos, admirados de seu desconhecimento dos fatos evidentes, respondem, contando-lhe de “Jesus de Nazaré, que foi um profeta poderoso em feitos e palavras” (Lc 24, 19). Agostinho, então, pergunta: “É isso mesmo, discípulos? Era profeta o Cristo, senhor dos profetas? Chamais vosso juiz de pregoeiro!”²¹.

Os discípulos de Emaús, diversamente do caso precedente, não precisam que sua visão física seja curada, eles veem e podem narrar fatos evidentes (“*de re clara et manifesta*”). Embora tenham visto a morte de Jesus de Nazaré, o profeta, ignoravam, todavia, o Cristo, Filho do Deus vivo, Senhor dos profetas. O conhecimento ou reconhecimento de Cristo, aqui, é equivalente ao da visão do coração no s. 136²². Mas Agostinho parece não importar-se tanto com o fato de ignorarem o Cristo, quanto com o de serem discípulos a ignorá-lo, pois falam dele a seu interlocutor como se não fossem discípulos, já que o identificam como os estranhos ao discipulado: ele era profeta.

Para demonstrar, então, como o discípulo reconhece Cristo como o Filho de Deus, mais que profeta, portanto, o Hiponense interpreta a resposta lucana dos discípulos de Emaús à luz das duas respostas de Mt 16,13-19, acerca de quem é o Filho do Homem: os homens reconhecem-no, além de como Elias ou João Batista, como

20. “[...] oculi eorum tenebantur ne agnoscerent eum” (s. 232,3 e 234,2 [respectivamente, SC 116,164 e PL 38,1116]).

21. S. 232,3 [SC 116,264]. O *praeco* (-nis), aqui traduzido em pregoeiro, era o oficial do tribunal que, entre outras coisas, indicava os acusados e anunciava as sentenças do juiz (cf. Aegidius FORCELLINI, *Lexicon Totius Latinitatis*, 1940, p. 797). Se já não é evidente, Agostinho, aqui, considera que os discípulos de Emaús rebaixam Cristo de quem sentencia a quem simplesmente anuncia a sentença proferida por outro. Quanto à resposta dos discípulos, essa revela a razão de os cristãos serem melhores que os discípulos de Emaús: “Eles diziam que Cristo era profeta, nós o reconhecemos Senhor dos profetas” (s. 234,2 [PL 38,1115]).

22. Pois Cristo lhes faz perguntas (Lc 24, 17.19) para entrar em seus corações (s. 234,2 [PL 38,1115]: “quia se in ipsis esse cupiebat”).

um dos profetas; Pedro, como Cristo, o Filho do Deus vivo²³. E o Bispo de Hipona explica a diferença entre as respostas: a dos discípulos de Emaús é a dos estranhos (*opinionēs alienas, uerba alienorum non discipulorum*) e a de Pedro, a dos discípulos (*discipuli uerba, unus pro omnibus*); mas com um acréscimo importante.

Ao introduzir a pergunta de Jesus a seus discípulos quanto a quem ele era, Agostinho diz que Jesus, tendo ouvido as *opinionēs alienas*, queria saber em que acreditavam os discípulos, qual era sua fé²⁴. A fé, acolhida da revelação divina (Mt 16, 17) na resposta do discípulo, permite a identificação correta de quem seja o Cristo, que é “não qualquer um dos profetas, mas o Filho do Deus vivo, quem realiza as profecias (*adimpletor prophetarum*)”²⁵. Os olhos dos discípulos de Emaús não reconhecem o Cristo porque decaíram de sua esperança²⁶ e, assim, de sua fé²⁷. Fé, discipulado e identificação correta do Filho de Deus – como alguém maior que um profeta –, então, estão asso-

23. S. 232,3 [SC 116,264-266].

24. “[...] fidem uestram uolo audire” (s. 232,3 [SC 116,264]).

25. S. 232,3 [SC 116,264]. Agostinho parece demonstrar certa compreensão da censura de Pedro ao anúncio da paixão que Cristo lhe faz em Mt 16, 23, pois não lhe fora prenunciada a ressurreição. Por outro lado, é menos compreensível a perda de esperança por parte dos discípulos de Emaús, porque conheciam por inteiro as profecias, isto é, não só quanto à paixão e morte de Jesus, mas também quanto a sua ressurreição, e desconhecem que ele mesmo as realize: “hoc [de potestate Christi ponendi animam] Petrus nesciebat, quando audita morte domini expauit. sed ecce iam dixerat dominus moriturum se et resurrecturum tertia die. factum est quod praedicabat et non credebant qui audierant. [...] sperabatis, iam deperatis? de spe cecidistis” (s. 232,5 [SC 116,270]). Antes disso, tratara da imortalidade e da mortalidade de Cristo, o Verbo eterno junto de Deus (Jo 1, 1), que voluntariamente assume a paixão e a morte para ressuscitar (cf. Jo 10, 18), realizando o que fora profetizado (cf. s. 232,4 [SC 116,268]). Expusera, então, a razão de Cristo, Filho de Deus, ser mais que profeta.

26. Cf. citação de s. 232,5 [SC 116,270] à nota 24 e a de s. 234,2 [PL 38,1115-1116] à nota 17. Espera-se, porém, que o ressuscitado ressuscite a esperança do discípulo: “[...] qui reddidit se uobis, reuocet spem uobis” (s. 234,2 [PL 38,1116]).

27. Em s. 232,6 [SC 116,270-274], Agostinho fala da fé do bom ladrão e do que essa lhe mereceu e que não estava em sua esperança, estabelecendo, assim, um vínculo entre fé e esperança. Vínculo anunciado ao dizer que os discípulos de Emaús deveriam ter imitado a fé do bom ladrão (s. 232,5 [SC 116,270]: “non potuerunt imitari et habere fidem latronis pedentis in cruce”), mas, e conclui, perderam a esperança (s. 232,5 [SC 116,274]: “ubi spem latro inuenit, discipulus perdidit”). O vínculo fé-esperança, associadas mediante as mesmas passagens bíblicas, ocorre também em s. 234,2 [PL 38,1115-1116]; cf. acima, nota 17.

ciados para Agostinho²⁸.

1.2 Como, então, dizê-lo profeta?

“Ouidas” as exposições agostinianas precedentes, então, podemos concluir que, para Agostinho, não seja adequado falar de Cristo como profeta, ou de *múnus profético* de Cristo, já que isso seria considerá-lo inferior ao que é? O *Contra Adimantum* – a partir daqui: *c. Adim.* –, obra composta em 394²⁹, oferece a resposta.

Em *c. Adim.* 9, o Hiponense contesta a afirmação maniqueia da contradição entre o Deus invisível de Jesus Cristo (Jo 1,18³⁰; 5,37-38) e o Deus visível do Antigo Testamento³¹ (Gn 3,4). Nessa questão, Jo 1,18 e 5,37-38 são textos-chave da argumentação maniqueia, e é da primeira dessas passagens que parte a contra-argumentação agostiniana³².

-
28. Mas ele reconhece que a disposição (*anima*) do discípulo não é estável e alterna-se entre o que é de Deus e o que é dos homens; mas quanto mais próximo de Deus, mais o discípulo é iluminado; cf. s. 232,4 [SC 116,268]. A homilia continua exortando os ouvintes a manterem-se firmes na fé, no conhecimento de Cristo e no encontro íntimo com ele (s. 232,6-7 [SC 116,270-278]), como verdadeiros discípulos, então. Se o discípulo decair de sua fé, de sua esperança, caminha com ele Cristo, que o levanta (s. 232,5 [SC 116,270]: “*leuat uos qui ambulat uobiscum*”) e pode ressuscitar sua esperança (“[...] *qui reddidit se uobis, reuocet spem uobis*” (s. 234,2 [PL 38,1116])). Também nesta última pregação, os fiéis reconhecem Cristo como mais que profeta, como Senhor dos profetas, reconhecimento associado à fé. Mas, aqui, com um acréscimo: Cristo quis ser reconhecido na fração do pão que, bem o sabem seus fiéis, “recebendo a bênção de Cristo, torna-se corpo de Cristo” (s. 234,2 [PL 38,1116])). É então que o reconhecem e, depois, podem afirmar tê-lo visto. O sermão prossegue exortando os fiéis a terem essa fé, que crê no Cristo ressuscitado e os distingue de outros, inclusive dos demônios, que também reconhecem o Filho de Deus, mas não podem agir bem. Nisto a fé do cristão o identifica: sua fé orienta suas ações (cf. s. 234,3 [PL 38,1116-1117]). À parte a referência à eucaristia, repete-se, evidentemente, a associação entre fé, discipulado e reconhecimento do Cristo Ressuscitado, que é mais que profeta.
29. Obra pensada anos antes, talvez 394, o *c. Adim.* é basicamente um texto de *metodologia exegética*, dedicado à contrastar a interpretação maniqueia das Escrituras. A seu respeito, veja-se J. KEVIN COYLE, “*Contra Adimantum*”, in Allan FITZGERALD (ed.), *op. cit.*, p. 113-114.
30. “Ninguém jamais viu Deus a não ser o único Filho, que está no seio do Pai, do qual ele nos anunciou”.
31. Visível e em diálogo com quem não fosse digno de ser seu interlocutor (Gn 3,4ss).
32. “[...] *totam ipsam solui posse quaestionem*” (*c. Adim.* 9 [CSEL 25/1,131-132]).

O versículo 18 de Jo 1, de fato, não implica, exclusiva e necessariamente, a identificação do Filho com o Verbo encarnado a anunciar o Pai, como o entendem os maniqueus. Por isso, imediatamente, é ampliado o período de anúncio do Verbo, passando-se, portanto, do Verbo encarnado ao Verbo eterno, “pois o próprio Filho, que é o Verbo de Deus, não só nos últimos tempos, quando se dignou aparecer na carne, mas também antes, desde a criação do mundo, anunciou (*adnuntiauit*) a respeito do Pai”³³. Feita essa ampliação, Agostinho expõe: *a*) o nexu Verbo-Verdade, *b*) a divindade, coeternidade e imutabilidade do Verbo e do Pai, e *c*) as manifestações divinas mediante criaturas nas Escrituras (Gn 18,1-2; 32,24-30; Ex 3,2; 19,3; At 3,30ss).

Essa tríplice exposição explica sua afirmação anterior quanto ao tempo de anúncio do Pai por parte do Verbo: o Verbo-Verdade, o Cristo pré-existente e, portanto, invisível, só podia ser visto mediante as criaturas – que ele escolhia quando queria –, de modo que se pode afirmar que, ao se manifestarem tais criaturas quanto à verdade, é Deus quem fala por elas. Então, “como o Verbo de Deus está no profeta (*uerbum Dei in propheta*), e [por isso] justamente se afirma ‘disse o profeta’, igual e justamente se afirma ‘disse Deus’, pois o Verbo de Deus, que é Cristo, diz a verdade no profeta (*uerbum Dei in propheta loquitur*)”³⁴. Mas o Verbo a diz também mediante outras criaturas³⁵. Agostinho estabelece, assim, duas modalidades de manifestação divina anteriores à encarnação: uma no profeta, por quem Deus fala habitando-o (*ex persona inhabitantis Dei*), e outra mediante as criaturas, pelas quais fala servindo-se delas (*ex persona seruiantis creaturae*)³⁶.

Pelo final do parágrafo, então, Agostinho volta-se a Jo 5,37-38, em consonância com suas afirmações precedentes, não conforme a interpretação maniqueia, que restringe também esse versículo joânico ao período posterior à encarnação do Verbo, e afirma que

o que é dito aos judeus, ‘nunca ouvistes sua voz’, o é porque não lhe obedeceram aqueles a quem ele falava; e o que segue, ‘nem vistes sua face, o é porque ele não podia ser visto; e ainda é dito que ‘o seu Verbo

33. C. *Adim.* 9 [CSEL 25/1,132].

34. *Ibidem.*

35. *Ibidem.*

36. C. *Adim.* 9 [CSEL 25/1,132-133].

não permanece entre vós' porque, naquele que permanece o Verbo de Deus, nele permanece Cristo, que eles rejeitaram³⁷. Rejeitaram o Verbo encarnado, e, todavia, trata-se do mesmo Verbo eterno, não visto, mas que falou no profeta.

Em seguida, a preexistência do Verbo é reafirmada com Jo 12,28 (e/ou 17,5, sobre Cristo afirmar sua glória junto do Pai antes da criação), e o Hiponense conclui: “Por isso, se não é estranho que o Verbo de Deus, isto é, o único Filho de Deus, que anunciava a respeito do Pai a quem queria, por si mesmo ou mediante alguma criatura, falando ou aparecendo, [...] não estranha como harmonizem entre si esses testemunhos de ambos os Testamentos”³⁸.

Este último elemento, a harmonia do Antigo e do Novo Testamentos – e sua unidade –, é questão fundamental na polêmica antimaniqueia, que rejeitava que ambos pudessem, devido a suas aparentes contradições, dizer respeito a um mesmo e único Deus. Nesse contexto, Agostinho põe-se a indicar como se tratava do mesmo Verbo a anunciar a mesma verdade em ambos os Testamentos.

C. *Adim.* 9 é texto importante porque apresenta claramente a exegese prosopográfica agostiniana, que identifica o real personagem a falar *in propheta*, ou *per prophetam*, iniciada não fazia muito tempo e que não será deixada ao longo de toda sua experiência de *dispensator uerbi*.

Com efeito, a referida exegese – aplicada ao tema de que nos ocupamos – fora usada alguns anos antes (394-395), embora sem a mesma precisão técnica, para resolver um problema posto pela interpretação maniqueia acerca de textos contraditórios (particularmente Jó 1, 6ss e Mt 5, 8 associado a Jo 10, 7; 14, 6): se só os puros de coração podem ver a Deus (Mt 5,8), como o diabo pode vê-lo (Jó 1, 6ss.) – quando há categorias angélicas que não o conhecem (com

37. *Ibidem.*

38. C. *Adim.* 9 [CSEL 25/1,133-134]: “quapropter si non est mirandum, quod uerbum dei, id est unicus filius dei, qui de patre anuntiat, cui uult per se ipsum, cui uult per aliquam creaturam uel sonando uel adparendo, [...] non est mirandum ex utroque testamento ista omnia testimonia consonare”. Ao dizer que o Verbo podia manifestar-se aparecendo, Agostinho afirma que, mediante o Verbo, também o Pai podia ser visto, mas somente por um coração puro (c. *Adim.* 9 [CSEL 25/1,133]: “cum tamen ipse per se ipsum mundo corde uideatur et per illum pater”, e cita Mt 5,8).

uma atribuição bíblica que Agostinho estranha³⁹) – e como passou pela porta que é Cristo (Jo 10, 7; 14, 6)?

À parte os outros textos escriturísticos em questão, é na abordagem de Jó 1, 6ss. que se encontra o ponto que nos interessa. Ao apresentar sua solução, o Hiponense primeiramente propõe que o diabo não viu, propriamente, a Deus e, em seguida, passa a tratar de como, então, o diabo possa ter ouvido a Deus⁴⁰. Assim, a resposta agostiniana volta-se a considerar os modos como Deus fala (*loquitur Deus*) aos homens⁴¹, deslocando o acento das possibilidades do demônio às manifestações divinas. E aqui, diz Agostinho, Deus também “fala (*loquitur*) mediante a alma humana (*per animam humanam*), como [quando fala] pelo profeta (*per prophetam*)”⁴².

O texto continua com comentários acerca de outros pontos da vida de Jesus Cristo em aberta oposição aos maniqueus, sem novas ou ulteriores considerações quanto à manifestação divina *per prophetam*. Manifestação essa, aliás, que não menciona especificamente Cristo a falar *per prophetam*. E mesmo assim, é importante para indicar o método exegético agostiniano antes da melhor sistematização de *c. Adim.* 9. Mas o encontramos em outra homilia, que também trata de

39. S. 12,2 [CCL 41,166]: “[...] ubi Adimantus apud apostolum legerit – nam talium alumniarum iste conscriptos est – uellem ergo diceret ubi legerit testantem apostolum et confirmantem, ut dicit, quod neque principes neque potestates neque uirtutes deum cognouerunt [...]” e prossegue apontando, com textos bíblicos, como pode tratar-se de erro do maniqueu.

40. S. 12,3 [CCL 41,167].

41. S. 12,3 [CCL 41,167-169]: *per codicem, per aliquod elementum mundi, per sortem, per aliquam uocalem sonantemque creaturam, intus in animo, in somnis, extasin, in ipsa mente...*

42. S. 12,2 [CCL 41,168]. Deus, sem determinação da pessoa da Trindade, *loquitur per prophetam* também em *Epistula* 205,18 [CSEL 57,339], aproximadamente do final de 418; pouco mais tarde (419/420), em *Contra aduersarium legis et prophetarum* 1,49 [CCL 49,81]; mais tarde, ainda (401), em *De sancta uirginitate* 24 [CSEL 41,258]. À parte essas referências indeterminadas e aquelas ao Verbo, conhecemos dois textos em que Agostinho especifica outras pessoas da Trindade a falar pelo profeta; o Pai, em s. *Denis* 11,1 [MA 1,43] (= s. 308A [PL 46,846]), datado de 397-400: “Deus ergo pater, id est, persona dei patris per prophetam loquitur: parauit lucernam Christo meo [Ps 131,17]”; e o Espírito Santo, em s. 357,3 [PL 39,158], de 411: “spiritus sanctus loquitur per Isaiam prophetam [...]”. Mas, para Agostinho, é certo que é o Espírito Santo a dotar o profeta do que diz (cf., por exemplo, *Io. eu. tr.* 32,6 [CCL 36,303]), de modo que crer em Cristo é crer no Espírito do profeta (cf. *en. Ps.* 147,16 [CCL 40,2150]).

uma manifestação divina no Antigo Testamento (Ex 3,2-4,14: Deus que fala na sarça ardente a Moisés e o envia). Embora de datação se situe em amplo arco temporal (397-412), ainda assim posteriormente ao texto de *c. Adim.* 9, o mesmo método exegético deste último texto – novamente sem as mesmas distinções técnicas – é usado no s. 7.

Iniciada uma exposição alegórica que identifica na sarça – planta espinhosa – o povo judeu⁴³, Agostinho propõe a seu auditório a questão importante acerca de se quem falava a Moisés era o mesmo, sendo designado de dois modos: anjo do Senhor e Senhor⁴⁴. Agostinho entende que sim, era o mesmo, pois o título “Anjo do grande conselho” (Is 9, 6, conforme a Septuaginta) refere-se ao Senhor e, servindo-se de uma explicação de caráter etimológico (*angelus = nuntius*, isto é, anjo = mensageiro), fala de Cristo como mensageiro de Deus e anunciador do Reino⁴⁵. Mas também é possível que se trate de um anjo mesmo, e não do Cristo propriamente.

Aqui, transposta à exposição do texto ao povo, reaparece a leitura distintiva apresentada em *c. Adim.* 9: “Como, nas Escrituras, [quando] fala o profeta e se diz que é o Senhor quem fala, não porque o Senhor seja profeta, mas porque o Senhor está no profeta (*est in propheta*), assim também quando o Senhor se digna falar por um anjo [...], porque Deus habita (*habitantem Deum*) nele”⁴⁶. É a primeira modalidade de *c. Adim.* 9: Cristo fala habitando aquele por quem fala. Quem fala, então, de fato, é Cristo. Essa convicção agostiniana permanece.

Depois de 412, pregando sobre Jo 20,1-18, novamente na Oitava da Páscoa, esta explicação se repete, mas numa exposição mais

43. Cf. s. 7,2 [CCL 41,70-71].

44. “Quod autem idem ipse qui loquebatur Moysi, et angelus domini et dominus dicitur, magna quaestio est, nec temerarium debet habere affirmatorem, sed cautum inquisitorem” (s. 7,3 [CCL 41,71]).

45. S. 7,3 [CCL 41,72]: “[...] Christus erat, de quo aperte dicit propheta, quod sit magni consilii angelus [Is 9,6 LXX]. angelus enim officii nomen est, non naturae. nam angelus grace dicitur, qui latine nuntius appellatur. nuntius ergo actionis nomen est: agendo, id est, aliquid nuntiando, nuntius appellatur. quis neget Christum nuntiasse nobis regnum caelorum? deinde angelus, id est, nuntius mittitur ab eo qui per eum aliquid nuntiet. et quis neget Christum missum?” Cf. também 7,5 [CCL 41,73].

46. S. 7,5 [CCL 41,73-74].

simples. Antes, há referência – como em casos vistos acima – àqueles que ignoram o Cristo ressuscitado, inclusive considerando-o profeta⁴⁷, e, para explicar Jo 20,17, Agostinho recorre ao Sl 21,11: o Cristo ressuscitado pode falar de Deus como seu Deus (no tempo) e seu Pai (na eternidade) (Jo 20,17), porque Cristo, Filho unigênito, fala *per prophetam*⁴⁸.

Dito isso, podemos nos perguntar, foi respondida a questão com que se iniciou esta seção? Que Cristo fale *no* ou *pelo* profeta parece acertado. Voltemos a Agostinho para uma resposta mais clara.

Na conclusão da exposição do milagre da multiplicação dos pães (Jo 6,1-14), pelos anos 414-420, na grande obra homilética que são os *Comentários ao Evangelho de João*, Agostinho diz que uma sabedoria carnal considera Cristo um profeta (Jo 6, 14)⁴⁹ e – com expressões que já conhecemos – continua:

Mas ele era Senhor dos profetas, realizador das profecias (*impletor prophetarum*), santificador dos profetas, mas era profeta [...]. O Senhor é profeta, o Senhor é o Verbo de Deus; e nenhum profeta profetiza sem o Verbo de Deus; o Verbo de Deus está com os profetas, e o Verbo de Deus é profeta. Os tempos passados tiveram profetas inspirados e cheios com o Verbo de Deus. Nós temos o próprio Verbo de Deus como profeta (*prophetam ipsum Verbum Dei*). [...] [S]e Cristo não profetizasse, não seria chamado profeta. Exorta-nos à fé e a apegarmos à vida eterna; anunciou realidades presentes, predisse realidades futuras. Pelas coisas presentes que anunciou é [chamado] anjo, pelas futuras que predisse é [chamado] profeta. Porque é o Verbo de Deus feito carne, é Senhor dos anjos e dos profetas⁵⁰.

47. S. 246,4 [SC 116,302].

48. “Per prophetam ipse dixit: de uentre matris meae, deus meus est tu [Ps 21,11]. ante uentrem matris meae pater meus, de uentre matris meae deus meus. quae ergo et ibi distinctio, puta, patrem meus et patrem uestrum [Jo 20,17]? est distinctio quia aliter pater unigeniti filii, aliter pater noster. illius pater per naturam, noster per gratiam” (s. 246,5 [SC 116,304]).

49. “[...] Christum propetam putaband, quia super foenum discubuerant” (*In Iohannis euangelium tractatus* – a partir daqui: *Io. eu. tr.* – 24,7 [CCL 36,247]). Ele identificara na grama (Jo 6,10) essa sabedoria carnal: “[...] super foenum discumbabant, carnaliter ergo sapiebant, et in carnalibus quiescebant. omnis enim caro foenum [cf. Is 40,6]” (*Io. eu. tr.* 24,6 [CCL 36,246]).

50. *Io. eu. tr.* 24,7 [CCL 36,247-248].

1.3 A legitimidade do *múnus* profético de Cristo

A última citação de Agostinho é suficiente para fechar a questão. No entanto, há algo a ser explicitado. A leitura agostiniana de Cristo a falar *no (in)* ou *pelo (per)* profeta – não parece haver distinção a esse respeito, ainda que Agostinho pareça ter privilegiado esta última fórmula depois do *c. Adim. 9* – não restringe a atividade profética de Cristo a antes de sua encarnação; se o Hiponense a restringisse, talvez cometeria um erro hermenêutico dos maniqueus. Pelo contrário, na unidade dos Testamentos – Antigo e Novo –, Cristo jamais deixa de falar, como tampouco o profeta⁵¹, ou quem quer que tenha uma função profética. Mas, se o Novo Testamento é realização das profecias do Antigo, como dizer que Cristo seja profeta?

Nas homilias da primeira parte desta seção, pregações do episcopado de Agostinho, ele não nos oferece uma definição de profeta, mas a temos em *c. Adim. 9*, obra do seu presbiterado. O profeta não é, aqui, como costumeiramente se poderia pensar, alguém que simplesmente anuncia o futuro, o profeta é quem anuncia a verdade. Assim, com maior razão, Cristo é profeta, pois é a Verdade a manifestar-se do Pai desde sempre.

Quanto às homilias a que acabamos de nos referir, é preciso considerar – supérfluo dizê-lo – que Agostinho dirige-se a fiéis e, na Oitava da Páscoa, particularmente a recém-batizados, que o Hiponense pretende, nutrindo-os com as Escrituras, fortalecer na fé no único e verdadeiro Deus. Em tal contexto, as afirmações agostinianas acerca do Cristo mais que profeta – afirmações de todo corretas – não contradizem as afirmações quanto a Cristo ser, de fato, profeta – afirmações, igualmente, de todo corretas. Ao se tratar de questões específicas em determinados textos agostinianos, é necessário pensar Agostinho no quadro mais amplo das obras e do pensamento do próprio Agostinho. Isoladamente, os textos podem ser desviantes, e levar-nos aonde Agostinho não gostaria que fôssemos.

51. Falando a sua assembleia sobre o desconhecimento das exortações escriturísticas a mudar de vida, diz o Hiponense: “[...] seruas tibi dicere: non sciebam, non noueram, nemo mihi dixit. Christus non cessat dicere, propheta non cessat dicere [...]” (*en. Ps. 103,3,12* [CCL 40,1511]).

2. O Cristo rei e sacerdote

Nos poucos textos agostinianos tidos em consideração acima – poucos, mas, cremos, suficientes para o objetivo destas páginas –, quanto ao Cristo profeta, não havia referências ao Cristo rei e sacerdote. Por isso, é preciso que nos voltemos a tais títulos em outros textos agostinianos. Mas, diversamente de como vimos o múnus profético de Cristo, isto é, sem conexão com os outros dois, agora os múnus de rei e sacerdote são considerados juntos, porque assim os encontramos sem dificuldade na obra de Agostinho. Mas sem conexão com o ofício profético de Cristo.

Aqui avançamos cronologicamente com Agostinho, de modo a perceber como sua convicção quanto ao Cristo rei e sacerdote se desenvolve no quadro de seu pensamento, ainda que o façamos muito modestamente⁵², voltando-nos a três textos.

2.1 O rei e sacerdote

Antes de assumir o episcopado, Agostinho, em uma das respostas a 83 questões variadas⁵³ que lhe tinham sido postas por seus coirmãos⁵⁴, dedica amplo espaço a tratar do Cristo rei e sacerdote⁵⁵, em um contexto que talvez soe estranho ao leitor contemporâneo. Com efeito, a pergunta feita a Agostinho vertia sobre algo acerca da

52. Com efeito, à parte os cognatos *rego* (reger), *sacercotium* (sacerdócio), *sacerdotalis* (sacerdotal), encontramos os substantivos *rex* (rei) e *sacerdos* (sacerdote) juntos na obra de Agostinho de Hipona cerca de cinquenta vezes, contando citações bíblicas e o uso agostiniano.

53. *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* – a partir daqui: *diu. qu.* A obra é a penúltima do livro 1 das *Retractationes*, dedicado às produções anteriores ao episcopado de Agostinho. Como as questões lhe eram feitas isoladamente e ao longo de grande arco temporal (entre a conversão e o episcopado; cf. *Retractationes* 1,26 [CCL 57,74]), data-se o *diu. qu.* entre 388-396. A seu respeito, veja-se Eric PLUMER, “De Diversis quaestionibus octoginta tribus”, in Allan FITZGERALD (ed.), *op. cit.*, p. 581-583. É difícil dizer se as questões estão dispostas em ordem cronológica ou temática (cf. 581-582). Não é impossível, ainda, que os temas tenham sido abordados cronologicamente, conforme Agostinho e sua comunidade passavam a dedicar-se a determinada matéria.

54. *Retractationes* 1,26[25]:

55. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,121-125], considerando-se que toda a questão é tratada em cerca de dez páginas para oito parágrafos [CCL 44A,120-131].

multiplicação dos pães de Jo 6,9-13, talvez sobre o significado dos cinco pães e dos dois peixes⁵⁶.

Concluída a breve explicação sobre os cinco pães⁵⁷, passa aos dois peixes, que significam os dois ungidos que governavam os judeus, o rei e o sacerdote⁵⁸, que “são figura (*praefigurabant*) de nosso Senhor, pois só ele assumiu (*sustinuit*) a ambos, e só ele os realiza (*implevit*), não de modo figurado (*figurate*), mas realmente (*proprie*)”⁵⁹. E Agostinho diz imediatamente em seguida por que Cristo é rei: ele é condutor (*dux*) que dá o exemplo da luta e da vitória,

tomando, na carne mortal, nossos pecados; resistindo às tentações – às sedutoras e às intimidatórias – do inimigo [...] e triunfando sobre elas em si mesmo. [...] Com esse mesmo rei esperamos ser introduzidos na Jerusalém celeste, [...] e ser guardados por ele como rei (*regnante*) e pastor (*custodiente*). Assim nosso Senhor Jesus Cristo se mostra como nosso rei⁶⁰.

E então, porque é sacerdote:

Ele é nosso sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedec [cf. Sl 109,4]; Ele ofereceu a si mesmo em holocausto pelos nossos pecados e recomendou que se celebrasse a renovação de seu sacrifício em memória de sua paixão, de modo que aquele que Melquisedec ofereceu, ora o vemos oferecido na igreja de Cristo por toda a terra⁶¹.

A exposição agostiniana prossegue dando razões da realeza de Cristo em sua genealogia segundo Mt 1, 1-17 e do seu sacerdócio na genealogia segundo Lc 3, 21-38. Na primeira, Agostinho lê a realeza

56. De fato, a questão 61 do *diu. qu.* encontra-se próxima a outras (55-59) em que a simbologia dos números parece importante.

57. Isto é, a Lei: os cinco sentidos, que a Lei subjuga, ou o Pentateuco; e, como são de pães de cevada, e não se obtém facilmente o grão da cevada, significa também o nutrimento vital que a Lei cobre (*diu. qu.* 61,1 [CCL 44A,10-121]).

58. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,121]: “[...] duas illas personas uidentur significare quibus populus ille regebatur, [...] regiam scilicet et sacerdotalem, ad quas etiam sacrosancta illa unctio pertinebat”.

59. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,121].

60. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,121-122].

61. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,122].

indicada de modo descendente, de Abraão até a estirpe real de Davi, na assunção da carne por parte de Cristo; e, na segunda, o sacerdócio indicado de modo ascendente, partindo do batismo do Senhor até Deus, pois a purificação – significada no batismo – é própria do sacerdote⁶². Agostinho, sem mais considerações a esse respeito, volta-se à multiplicação dos pães e a outras questões. Essa explicação da realeza e do sacerdócio de Cristo reaparece poucos anos mais tarde.

Por volta do ano 400, respondendo a objeções quanto às divergências dos Evangelhos, o Hiponense compõe o *De consensu euangelistarum* – a partir daqui: *cons. eu.* – e, no início da obra, ao apresentar pontos comuns entre os evangelistas (como sua autoridade e por que quatro⁶³), retoma os títulos de Cristo como apresentados no parágrafo anterior, em que expusemos a abordagem agostiniana de *diu. qu.* 61,2: Mateus se ocupa da descendência régia enquanto Lucas da ascendência sacerdotal⁶⁴.

Embora reconheça que “Cristo aparece como rei e sacerdote em muitos outros testemunhos das divinas Escrituras”, Agostinho quase se limita a praticamente repetir a resposta de *diu. qu.* 61,2: Cristo é rei para nos governar (*regendos*) e sacerdote para nos purificar (*expiandos*); antes da encarnação, exercia ambas as funções em indivíduos distintos, mas agora as exerce juntas em si⁶⁵. Acrescenta, porém, que a profecia se vê realizada no Novo Testamento⁶⁶: quanto à realeza, o que fora predito pelo Sl 74, 1⁶⁷ se verifica na inscrição (Mc 16, 26; Lc 23, 38⁶⁸) mantida (Jo 19, 22⁶⁹) sobre a cruz; quanto ao sacerdócio, além da repetição da oferta e do recebimento do sacrifício

62. Cf. *Diu. qu.* 61,2 [CCL 44A,123-125]. A respeito da obra, veja-se Allan FITZGERALD, “*De consensu euangelistarum*”, in FITZGERALD, Allan (ed.), *op. cit.*, 460-461.

63. *Cons. eu.* 1,1-4 [CSEL 43,1-4].

64. *Cons. eu.* 1,4 [CSEL 41,4].

65. E, com o advento do Cristo, os judeus ficaram sem unção de rei nem de sacerdote (cf. *cons. eu.* 1,22 [CSEL 43,21]).

66. Além do que se dirá a seguir, Agostinho voltará à prefiguração veterotestamentária do Cristo rei e sacerdote no culto prestado a Deus pelos profetas (cf. *cons. eu.* 1,37 [CSEL 43,36]).

67. “Não corrompas a inscrição do título”.

68. “Rei dos judeus”.

69. “O que escrevi, escrevi”.

de Cristo e do Sl 109, 4⁷⁰, anota que Davi, ponto comum nas genealogias de Mt e de Lc, também era figura (*figuravit*) do sacerdócio, “pois comeu dos pães da proposição, que não era lícito comer senão os sacerdotes [Mt 12, 3-4]”, e acrescenta, de Lc 1, 36, o parentesco entre Isabel e Maria, colocando esta última numa descendência sacerdotal⁷¹.

À parte estes acréscimos documentais, há outro decisivo para o objetivo destas páginas:

Tendo Mateus chamado a atenção para a figura do rei e Lucas para a do sacerdote, ambos lembram principalmente a humanidade de Cristo. Certamente é em sua humanidade que Cristo se fez rei e sacerdote, a quem Deus deu o trono de Davi, seu pai [cf. Lc 1, 32-33], para que seu reino não tenha fim e para que interceda por nós o mediador entre Deus e os homens, o homem Jesus Cristo [cf. 1Tm 2, 5]⁷².

Se, então, os títulos de sacerdote e rei concentram-se no Cristo encarnado, e é em sua humanidade que Cristo se faz mediador, convém considerar a mediação e sua relação com os referidos títulos.

2.2 O Mediador

Nas calendas de janeiro de 404⁷³, Agostinho profere o *s. Dolbe-*

70. “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec”.

71. *Cons. eu.* 1,5 [CSEL 41,5]. A passagem de 1Rs 21, citada em Mateus, e associada a Mt 26,26 (“este é meu corpo”), em que Davi come dos pães reservados aos sacerdotes, prefigura a eucaristia, em que Cristo toma a si mesmo nas próprias mãos (cf. *en. Ps.* 33,1,10 [CCL 38,380-381]). Quanto a Maria, parente de Isabel, esposa de Zacarias, é descendência do sacerdote Aarão (cf. Lc 1,5), sendo também de estirpe sacerdotal.

72. *Cons. eu.* 1,6 [CSEL 41,6]. Cf. também *cons. eu.* 4,11 [CSEL 41,406-407] e 4,10 [CSEL 41,417]: ao abaixar-se à debilidade humana, Cristo se torna a via pela qual se deve caminhar. Caminhando por ele, ele é rei que ajuda a não pecar, e, se houver pecado, a culpa é perdoada pelo Cristo sacerdote. Mas caminhar pela via implica o duplo mandamento do amor, a Deus e ao próximo, como duas asas na ascensão para Deus.

73. No primeiro dia do ano (*s. Dolbeau* 26,43 [DOLBEAU 399]: “hodierno die kalendarum Ianuarum”); para a datação deste sermão, veja-se F. DOLBEAU, “Nouveaux sermons de Saint Augustin pour la conversion de païens et des donatistes (IV)”, in *Recherches Augustiniennes* 26 (1992), p. 79-80. O *s. Dolbeau* 26 é um dos raros casos de sermões agostinianos com datação praticamente certa.

au 26⁷⁴, praticamente um tratado sobre o Cristo mediador. Despondo do Sl 105, 47⁷⁵ – que tinha sido cantado⁷⁶, o Hiponense, depois de apresentar várias formas de idolatria pagã⁷⁷ – opondo-se a elas –, volta-se à realidade da criação (os seres corpóreos e os espirituais⁷⁸; a ordem dos seres) e à natureza da salvação (a iniquidade e sua superação em Cristo⁷⁹), a que se pode chegar purificando-se e ascendendo a Deus humildemente⁸⁰. Então, fala de dois tipos de soberbos que não podem salvar-se, uns por crerem poder contar consigo mesmos somente e outros por crerem poder contar com falsos ritos⁸¹, e ninguém pode salvar-se senão

por Jesus Cristo nosso Senhor [Rm 7, 24ss.], pelo único e verdadeiro mediador, Deus e homem que, se fosse só homem, não seria mediador, se fosse só Deus, não seria mediador. E se ele não fosse mediador, não reconciliaria com Deus o homem que, pela iniquidade, [d'Ele] se

-
74. O mais longo dos sermões agostinianos, com mais de duas horas de duração (cf. F. DOLBEAU, *Nouveaux sermons de Saint Augustin pour la conversion de païens et des donatistes (IV)*, in: *Recherches Augustiniennes* 26 (1992), p. 76). Devido às suas proporções, não o podemos apresentar como na análise dos sermões da seção sobre o Cristo profeta.
75. “Salva-nos, Senhor nosso Deus, e reúne-nos de entre as gentes, para confessarmos teu santo nome”.
76. *S. Dolbeau* 26,1 [DOLBEAU 366,1]: “[...] ut etiam atque etiam meminertis quod modo cantabatis [...]”.
77. *S. Dolbeau* 26,2-24 [DOLBEAU 366-384], retomadas em 33-35 [DOLBEAU 391-393].
78. *S. Dolbeau* 26,25 [DOLBEAU 384-385].
79. *S. Dolbeau* 26,26 [DOLBEAU 385-386].
80. *S. Dolbeau* 26,27-35 [DOLBEAU 386-393]. Agostinho entende, nestes parágrafos, ter havido quem percebesse a espiritualidade de Deus, mas, ensoberbecido, acabou por cultuar a criatura em vez de seu criador (cf. Rm 1,23ss.). Quanto à ascensão a Deus, estes parágrafos contêm prováveis elementos de filosofia neoplatônica, a cujos mediadores equivocados o Hiponense se refere. A esse respeito, veja-se Jean PÉPIN, “*Falsi mediadores duo. Aspects de la médiation dans le sermon d’Augustin Contra paganos (S. Dolbeau 26)*”, in Gaulven MADEC (ed.), *Augustin Prédicateur (395-411)*, 1998, p. 395-417.
81. “Horum autem superbiorum [...] duo sunt genera. alii suae uirtuti se commiserunt, nullum adiutorem quaesierunt arbitrantes animas suas per philosophiam posse purgari, quasi nullo egentibus mediatore. [...] sunt autem alii qui, cum uidissent uel credidissent esse deum cui reconciliandi sunt et de uiribus suis non praesumerent, purgari sacris uoluerunt [...]” (*s. Dolbeau* 26,36-37 [DOLBEAU 393-394]). Cf. também o parágrafo 61 [DOLBEAU 414-415].

distanciara [cf. Ef 2, 13.16]. [...] [E] ninguém pode ser liberado senão pela confissão dos pecados Àquele que propicia a mediação (*interposito propitiatore*)⁸².

O Hiponense, que desconstruía as alternativas salvíficas postas pelos ritos pagãos e, particularmente mediante o Sl 115,11 (cf. Rm 3,4), juntamente com Rm 7,24⁸³, pela confiança do homem em si mesmo, passa então a indagar (*quaerendum est*) sobre a natureza (*quid sit*) do mediador⁸⁴. Discorre sobre o diabo, qual falso mediador (*mediator falsus*), porque faz mediação (*interponit se*) para o mal, arrastando os soberbos, e sobre o humilde mediador (*humilis mediator*) que não falta a quem O busque humildemente (*humiliter quaesi*)⁸⁵. O humano humilde, então, recorre ao mediador humilde – reconhecido por revelação antes da encarnação e por fé depois⁸⁶ – e o soberbo, a um falso mediador⁸⁷.

Sabido quem é o único verdadeiro mediador – mediador humilde – e que ele deve ser homem e deve ser Deus, Agostinho expõe os elementos da humanidade do mediador que lhe permitem fazer a mediação, a assunção da carne e da mortalidade humana, mas sem o pecado:

Se fosse pecador, não poderia ser mediador. Se fosse mortal e pecador, seria o que são todos os homens, e já não seria mediador, mas precisaria de um; pois todo homem é pecador e mortal. Mas Deus é justo ainda que [se faça] mortal. O mediador é humilde, justo e mortal; [...]

82. S. Dolbeau 26,36 [DOLBEAU 394].

83. Respectivamente, “Todo homem é mentiroso” e “Quem [o] libertará deste corpo de morte?”.

84. S. Dolbeau 26,38 [DOLBEAU 395]. A exposição sobre a natureza do mediador estende-se pelos parágrafos 39-40 [DOLBEAU 396-397].

85. S. Dolbeau 26,38 [DOLBEAU 395]. Veja-se também o parágrafo 44 [DOLBEAU 400-401].

86. “[...] et antiqui humiles per reuelationem agnouerunt [...] sicut nos per eius fidem [...]” (s. Dolbeau 26,38 [DOLBEAU 395]).

87. S. Dolbeau 26,38 [DOLBEAU 395-396]: “[...] ille mediator opponit superbus superbis, sicut humilibus humilis, per quasdam congruentias et per quandam inefabilem mirandamque iustitiam [...]. superbus ergo mediator superbis, humilibus humilis occurrit, sed ideo humilibus humilis, ut perducatur ad altitudinem dei, ideo superbus superbis, ut altis in se intercludatur altitudinem dei”.

justo porque é Deus e mortal porque é homem⁸⁸.

O homem Jesus Cristo é mediador porque tem a justiça do Pai, que lhe é igual na eternidade, e a mortalidade humana, resultante do pecado – que ele não tem –, humildemente assumida na encarnação⁸⁹. O mediador, então, tem propriedades daqueles entre os quais faz a mediação: não poderia mediar se só tivesse suas propriedades divinas ou se só tivesse propriedades humanas, pois não estabeleceria a conexão entre os dois extremos, Deus e o homem⁹⁰. O mediador tem as propriedades de quem purifica e de quem precisa de purificação⁹¹ – sem a causa, isto é o pecado, da necessidade de purificação, mas só sua consequência, isto é, a condição mortal.

Pouco depois, afirma Agostinho: “Assumiu a carne o teu salvador, assumiu a carne o teu mediador e, ao assumi-la, assumiu a Igreja. Como a partir da Cabeça, degustou, ‘sacerdote para sempre’ [Sl 109, 4] e ‘expição pelos pecados’ [1Jo 2, 2], o que ofereceria a Deus. O Verbo assumiu a natureza humana, e os dois tornaram-se um só”⁹². Assim, o mediador e sacerdote pode oferecer a Deus a natureza humana purificada da mancha do pecado⁹³. A associação entre a mediação propiciatória e o sacerdócio reaparece pouco depois.

88. S. *Dolbeau* 26,39 [DOLBEAU 396].

89. Veja-se também s. *Dolbeau* 26,60 [DOLBEAU 413].

90. Assim, o mediador, por sua justiça, é o único capaz de purificar o ser humano pecador e libertá-lo da morte (cf. s. *Dolbeau* 26,40 [DOLBEAU 396-397]), curando-o da soberba (cf. s. *Dolbeau* 26,41 [DOLBEAU 397-398]) por infável inserção e união ao Verbo divino (s. *Dolbeau* 26,44 [DOLBEAU 400]). Veja-se também o parágrafo 49 [DOLBEAU 404-405].

91. “[...] totum suscepit ille mediator, quia creatura mediatrix talis mundare [hominem] potest ab iniquitatibus et a mortalitate liberare [...]” (s. *Dolbeau* 26,44 [DOLBEAU 400]).

92. S. *Dolbeau* 26,43 [DOLBEAU 398], e cita Ef 5, 31ss, sobre a união de marido e mulher, mas em relação a Cristo e à Igreja (cf. *loc. cit.* [DOLBEAU 398-399]). Aqueles que o salvador, mediador, sacerdote oferece a Deus são os fiéis que o seguem na ressurreição (“[...] transiens hinc ad patrem, secuturis fidelibus [...]” (s. *Dolbeau* 26,43 [DOLBEAU 399]). Cf. também s. *Dolbeau* 26,62 [DOLBEAU 415-416].

93. Veja-se também s. *Dolbeau* 26,62 [DOLBEAU 416]: “[...] etiam carnalem ex homine naturam sibi copulavit, ut sic homo disceret nec a sua natura se longinquum, quod solis caelestibus propinquare arbitrabatur, et per cognitam medietatem purgatus incommutabili diuinitati cohaereret”.

Repetidas as naturezas (*substantia*) humana e divina de Cristo no único e verdadeiro mediador, o homem Jesus Cristo, diz Agostinho,

em sua carne, libertou a nossa. Pois ‘ele já não morre, e a morte não terá poder sobre ele’ [Rm 6,9]. A ele chegam as nossas preces, [...] pois ele mesmo é o sumo sacerdote que as oferece, porque ele mesmo se ofereceu em sacrifício por nós [cf. Hb 9,14]. [...] Ele é o único pontífice e o único sacerdote, que era prefigurado nos antigos sacerdotes de Deus. Por isso se exigiam sacerdotes sem manchas físicas [cf. Lv 21], porque só ele viveu sem a mancha do pecado, mesmo em seu corpo mortal. Porque o que era prefigurado no corpo deles era significado na vida d’Ele⁹⁴.

O mediador e sumo sacerdote igualmente recebe nossas preces e as apresenta ao Pai – o que não acontecia com a figura veterotestamentária⁹⁵. Os sacerdotes da Antiga Aliança somente ofereciam o sacrifício, e a ausência de manchas em seu corpo era uma figura da realidade da vida de Cristo, que, sendo mediador e sacerdote imaculado, pode oferecer a si mesmo e interceder por aqueles pelos quais o sacrifício é oferecido.

Nos dois parágrafos seguintes (50-51), põe-se a tratar do rei e do sacerdote com elementos que já nos são familiares: Davi prefigura o Cristo como rei e como sacerdote; Maria, sua mãe, é de estirpe real e sacerdotal⁹⁶, mas, aqui, especifica: “Por isso estão no Senhor, na humanidade que assumiu, ambas as personalidades, a real e a sacerdotal. Rei, ele nos conduz a imitá-lo todo (*omnem imitationem*) no combate espiritual [...]; sacerdote, ele ofereceu-se a si mesmo como sacrifício para expiar e purificar nossos pecados”⁹⁷. Mas a oferta que Cristo sacerdote faz de si mesmo por nós se estende ao santuário celeste, onde se encontra o Ressuscitado e aonde irão também seus fiéis; de lá, ele

94. S. Dolbeau 26,49 [DOLBEAU 404].

95. Cf. também, s. Dolbeau 26,57 [DOLBEAU 411].

96. S. Dolbeau 26,50 [DOLBEAU 405].

97. S. Dolbeau 26,50 [DOLBEAU 406]. “Por isso, figurativamente (*in figura*) antes se ungiam a ambos, ao rei e ao sacerdote” (*loc. cit.*), personagens simbolizados pelos dois peixes da multiplicação dos pães de Jo 6,9-13 (cf. s. Dolbeau 26,51 [DOLBEAU 406-407]).

intercede por aqueles que peregrinam aqui⁹⁸ e aqui devem amá-lo, de fato⁹⁹.

O sermão continua insistindo na prática humilde de boas obras, isto é, sem considerá-las mérito próprio¹⁰⁰, e na adesão ao mediador humilde¹⁰¹.

2.3 Sacerdócio e reinado à luz da mediação

Diversamente dos textos da seção precedente, sobre o Cristo profeta, não encontraremos, aqui, passagens do Hiponense com nenhuma consideração aparentemente contraditória. Pelo contrário, mais linearmente, e de modo progressivo – mesmo que o arco temporal entre a composição do primeiro e dos últimos textos não tenha sido tão grande –, encontramos Agostinho a acrescentar elementos, ainda que poucos, aos pontos fixos quanto ao sacerdócio e à realeza de Cristo.

Desde o primeiro texto que vimos (*diu. qu.* 61,2), Cristo concentra, realmente, sacerdócio e realeza em sua carne, em sua encarnação – sacerdócio e realeza que continuam na Jerusalém celeste, de onde continua a governar os seus e a interceder por eles. Em sua carne, nascido de estirpe real e sacerdotal, Cristo é rei que vence o pecado e é sacerdote que o expia, oferecendo em sacrifício – sacrifício que deixa à sua Igreja – a si mesmo (*cons. eu.* 1,6), porque sem mancha alguma de pecado. Por isso, a reflexão sobre o sacerdócio e a realeza de Cristo passa a ser apresentada depois de Agostinho concentrando-se na reflexão sobre o mediador (*s. Dolbeau* 26).

Para vencer, qual rei, o pecado, e expiá-lo, qual sacerdote capaz de oferecer a si mesmo, o mediador tem a justiça de Deus. Para apresentar a Deus a natureza humana purificada, ele tem a condição mortal humana, humildemente aceita. Entre os extremos, de um lado, da imortalidade e justiça divinas, e, de outro, da mortalidade e

98. Cf. *s. Dolbeau* 26,53-54 [DOLBEAU 408-409].

99. Cf. *s. Dolbeau* 26,53 [DOLBEAU 408-409]. Entre outros textos escriturísticos, Agostinho lapidarmente comenta um: “‘Tive fome e me destes de comer’ [Mt 25,35]. Ele não diz ‘destes a eles’, mas ‘me destes’ [Mt 25,35]” (*loc. cit.* [DOLBEAU 409]).

100. Cf. *s. Dolbeau* 26,56 [DOLBEAU 410-411].

101. *S. Dolbeau* 26,57-63 [DOLBEAU 411-417].

iniquidade humanas, está o homem Jesus Cristo, Verbo encarnado, mortal e sem pecado; Deus feito homem; mediador, sacerdote, rei.

3. *Munera Christi, munera ecclesiae* - considerações finais

Vimos uns poucos textos de Agostinho para compor uma imagem dos três ofícios do Cristo profeta, rei, sacerdote. Textos que não se encontram entre as grandes e mais conhecidas obras do Hiponense. Mesmo assim, se posto em paralelo com, por exemplo, os livros 7-9 e, particularmente, 11, de *A cidade de Deus*, o quadro aqui apresentado não destoa das conclusões da grande obra, ou das diversas imagens cristológicas oferecidas nos grandes comentários aos Salmos e ao Evangelho de João. Aliás, comparativamente, o último texto aqui visto (s. *Dolbeau* 26) é quase uma antecipação – claro, sem certos desenvolvimentos, como acerca das implicações do pecado original, por exemplo – da cristologia de *A cidade de Deus*. Contudo, nem mesmo nas grandes obras agostinianas temos um capítulo específico articulado sobre os três ofícios de Cristo como os concebemos hoje.

De certo modo, esta composição do tema dos três ofícios de Cristo a partir de obras agostinianas variadas, constitui também uma forma de abordagem do próprio Agostinho.

Vimos, quanto ao Cristo profeta, que há textos agostinianos (s. 232 e 234) em que o Hiponense parece negar-lhe o título, preferindo dizer que ele é mais que profeta. E, mesmo assim, há outro (c. *Adim.* 9) em que Agostinho apresenta – organizando uma exegese prosopográfica – o Cristo a falar no/pelo profeta, habitando-o; ideia que se repete posteriormente em um texto talvez cronologicamente próximo daqueles em que parece negar a Cristo a função profética. Agostinho não se contradiz, e reconhece o Cristo como profeta. Mas preciso ter presente a quem o Hiponense fala e com que objetivo fala.

Para fortalecer a fé dos fiéis, particularmente dos neobatizados, apresenta os discípulos de Emaús como discípulos decaídos de sua fé. Para os recém-batizados, esses discípulos não são modelo de discipulado, porque se mostraram desesperados diante de fatos contrários àqueles que eram esperados. Mas, na intimidade com ele, a fé dos fiéis é fortalecida por aquele é que mais que profeta, é Senhor

dos profetas. Sem a intimidade com ele, mesmo quem vê é cego. É preciso uma visão interior para ver o Cristo ressuscitado, o Verbo.

O Verbo encarnado anuncia o Pai, mas não só quando encarnado. Ele O anuncia desde sempre, e é o único Verbo eterno, que, por falar em ambos os Testamentos, dá unidade a ambos. É o que Agostinho nos diz na obra *antimaniqueia* aqui considerada. É o mesmo Verbo a, desde sempre, dizer a verdade, tanto mediante criaturas quanto pelo ou no profeta. Por isso, ele é profeta; mas não por identificar-se com determinado personagem profético. É profeta porque no ou pelo profeta, quem anuncia a verdade é ele; e continua a anunciar as realidades futuras que esperamos. Realidades possíveis ao ser humano graças à sua mediação.

Como realização da Antiga Aliança em sua própria carne, o Verbo encarnado assume em si o antigo sacerdócio e a antiga realeza, que progressivamente Agostinho lerá em conexão com o tema do Cristo mediador. E aqui outra forma de abordagem do pensamento agostiniano, que progride, acrescenta novos elementos e conserva pontos certos: Cristo é rei e sacerdote, assumindo, realmente, em sua carne dois ofícios distintos exercidos figurativamente por dois personagens distintos na Antiga Aliança. Como rei, vence o pecado; como sacerdote, purifica do pecado e se oferece a si mesmo como sacrifício. E pode fazer tudo isso em sua carne (*diu. qu.* 61,2) porque é de estirpe real e sacerdotal (*cons. eu.* 1,4-6). Mas realeza e sacerdócio de Cristo *em sua carne* são ulteriores e melhor compreendidos à luz da reflexão sobre o único e verdadeiro mediador, o humilde mediador (*s. Dolbeau* 26).

O mediador vence o pecado e expia-o porque assumindo humildemente a carne e a mortalidade humana, pode resgatar a humanidade e, em si mesmo, oferecê-la ao Pai. Afinal, sem a mancha do pecado, ele é justo como o Pai. Mediador, ele tem propriedades daqueles entre os quais faz a mediação. E, assim, ele é verdadeiramente rei e sacerdote, aqui e na Jerusalém celeste; pois, ao assumir a carne, não deixa o que era (sua divindade) e, ao ressuscitar e ascender à direita do Pai, não deixa o que assumira (a humanidade). Daqui ao *Cristo Total* é um passo¹⁰². Passo dado por Agostinho mesmo – mas

102. Particularmente nos *Comentários aos Salmos*. Pois no saltério, quase como completa profecia do Cristo (cf. *De ciuitate Dei* 17,4 [CCL 48,578-579]), é onde ele

não explicitado nestas páginas, pois a extensão dos ofícios de Cristo ao cristão merece um artigo à parte; mesmo assim, uma breve recordação dessa conexão é necessária.

Ao assumir a natureza humana, o Cristo a incorpora em si para apresentá-la ao Pai, mas também se torna Cabeça do corpo daqueles que humildemente aderem a essa incorporação: Cristo é cabeça da Igreja. Eis o óbvio, frequentemente esquecido: a cabeça é quem decide, não os membros por si só.

A efetividade da adesão, estando ao *s. Dolbeau* 26, particularmente, requer humildade. Humildade para aderir ao mediador humilde, humildade para manter-se coerentemente – por quanto nossa fragilidade, confessa, nos permita – nessa adesão. Na incorporação ao Cristo, sua humildade se torna a humildade de seu corpo, e a humildade do corpo desdobra-se na atenção para com o próximo, cuidado mútuo. Atenção na oração mútua e no bem praticado ao próprio Cristo na pessoa do outro. Este cuidado é essencial para que os membros do corpo consideremos o quanto seguimos a Cabeça. Os ofícios de Cristo são ofícios da Igreja. Nos cristãos, corpo de Cristo, deve-se ver o Cristo-Cabeça, profeta, rei, sacerdote, em ação na história após sua ascensão. Em meio a definições melhores, mais completas e ortodoxamente formuladas, não é isso que a Igreja é?

Referências

AUGUSTINUS HIPPONENESIS. “*De Consensu euangelistarum*”. In WEIHRICH, F. (ed.), *Augustinus. De consensu euangelistarum libri quattuor*. Wien: OAW, 1904. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 43).

_____. “*De Diuersis quaestionibus octoginta tribus*”. In MUTZENBERGER, A. (ed.), *De diuersis quaestionibus octoginta tribus – De octo Dulcitii quaestionibus*. Turnhout: Brepols, 1976, p. 11-249. (Corpus Christianorum Series Latina, vol. 44A).

_____. “*Sermo 12*”. In LAMBOT, C. (ed.), *Sancti Augustini Sermones de Vetere Testamento (1-50)*. Turnhout: Brepols, 1961, p. 165-176. (Corpus Christianorum Series Latina, vol. 41).

frequentemente, seja como Cabeça, seja como seus membros (cf., por exemplo, respectivamente, *en. Ps.* 138,2 [CCL 40,1990] e 30, 2,1,4 [CCL 38,193]).

- _____. "Sermo 232". In POQUE, S. (ed.). *Augustin d'Hippone: Sermons pour la Pâque*. Paris: Cerf, 1966, p. 260-278 (Sources Chretiennes, vol. 116).
- _____. "Sermo 234". In MIGNE, J.-P. (acurante). *Patrologia Latina cursus completes*. Paris: Garnier, colunas 1115-1117. (vol. 38).
- _____. "Sermo Dolbeau 26". In DOLBEAU, François (ed.). *Vingt-six Sermons au peuple d' Afrique*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 366-417.
- BOCHET, Isabelle. "Cuore". In FITZGERALD, Allan (ed.). *Agostino: dizionario enciclopedico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti. Roma: Città Nuova, 2007, p. 524-534.
- DOLBEAU, F. "Nouveaux sermons de Saint Augustin pour la conversion de païens et des donatistes (IV)". In *Recherches Augustiniennes* 26 (1992), Paris, p. 69-141.
- FORCELLINI, Aegidius. *Lexicon Totius Latinitatis*. Padova: Typis Seminarii, 1940.
- MADEC, Goulven. "Christus". In MAYER, Cornelius (ed.). *Augustinus-Lexikon*. Basel: Schwabe, 1986-1994, colunas 845-908. (vol. 1).
- MAYER, Cornelius (ed.). *Corpus Augustinianum Gissense*. Basel: Schwabe, 1995-
- PLUMER, Eric. "De Diversis quaestionibus octoginta tribus". In FITZGERALD, Allan (ed.). *Agostino: dizionario enciclopedico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti. Roma: Città Nuova, 2007, p. 581-583.
- REBILLARD, Éric. "Sermones". In FITZGERALD, Allan (ed.). *Agostino: dizionario enciclopedico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti. Roma: Città Nuova, 2007, p. 1300-1305.