



Jair Pereira Lacerda Filho

**A TRANSMISSÃO DO PECADO ORIGINAL
SEGUNDO O *DE PECCATORUM MERITIS*
DE SANTO AGOSTINHO**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. André Luiz Rodrigues da Silva

Rio de Janeiro
Julho de 2021



Jair Pereira Lacerda Filho

**A TRANSMISSÃO DO PECADO ORIGINAL
SEGUNDO O *DE PECCATORUM MERITIS*
DE SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. André Luiz Rodrigues da Silva
Orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Maria Teresa de Freitas Cardoso
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Gilcemar Hohemberger
São Bento-RJ

Rio de Janeiro, 05 de Julho de 2021.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Jair Pereira Lacerda Filho

Graduado em Teologia pela Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciência e Biotecnologia da CGADB. Pós-graduado em História da Igreja pela FAECAD. Graduado em Licenciatura em História pelas Faculdades Integradas Simonsen.

Ficha Catalográfica

Lacerda, Jair Pereira Filho

A Transmissão do Pecado Original segundo o *De Peccatorum Meritis* de Santo Agostinho / Lacerda, Jair Pereira Filho; orientador: André Luiz Rodrigues da Silva.

106f.: il.; 30cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui referências bibliográficas

1. Teologia – Dissertação. 2. Pecado Original. 3. Impecantia. 4. Batismo de Criança. 5. Morte. I. Silva, André Luiz Rodrigues da. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Toda Honra e Glória sejam dadas ao nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo pela conclusão desse trabalho.

A minha eterna gratidão ao meu orientador Prof. André Luiz Rodrigues da Silva pelo zelo, amizade, disponibilidade e atenção fornecidas para a realização deste trabalho.

A FAECAD que sempre incentivou a formação continuada de seus docentes, na pessoa do seu diretor, Prof. Israel de Araújo. Sobretudo, o meu maior apoiador nessa jornada, amigo e coordenador, Prof. Esdras Costa Benthó.

Aos meus familiares, em especial a minha nora Olivia Ferreira e seu esposo, meu filho Flávio, o meu maior incentivador em toda minha trajetória acadêmica. E ainda, aos meus filhos Paulo, Pedro, Ana e a minha maravilhosa esposa Patrícia.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora e contribuíram no aperfeiçoamento deste trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Lacerda, Jair Pereira Filho; Silva, André Luiz Rodrigues da (Orientador). **A Transmissão do Pecado Original segundo o *De Peccatorum Meritis* de Santo Agostinho**. Rio de Janeiro, 2021. 106p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Essa dissertação se concentra na sistematização do pensamento de Agostinho em função da controvérsia pelagiana que surgiu logo depois do Sínodo de Cartago, na África, em 411, combinando temas importantíssimos para as tradições cristãs subsequentes. Analisando especificamente a morte do homem, a possibilidade de uma vida sem pecado e o batismo de crianças, que assumem os pontos centrais ao lado da transmissão do pecado original, principal objeto dessa pesquisa. Esse é o conteúdo que norteia a *De peccatorum meritis et remissione et baptismo parvulorum* que passa a ser o primeiro e um dos mais importantes documentos sobre a questão da graça na História da Igreja. Agostinho se concentra em convencer os seus leitores do perigo que existe, quando o homem menospreza a graça divina, dando mais atenção aos méritos das suas ações, confiando na própria vontade e na própria liberdade enquanto busca construir obras moralmente boas. As consequências dessa primeira sistematização se desenvolvem até os nossos dias, passando por experiências profundas dentro das tradições católicas e protestantes.

Palavras-chaves

Agostinho; Graça de Cristo; Pecado Original; Pelágio; *Tradux peccati*.

Abstract

Lacerda, Jair Pereira Filho; Silva, André Luiz Rodrigues da (Advisor). **Original Sin's Transmission according to the *De Peccatorum Meritis* of Saint Augustin.** Rio de Janeiro, 2021. 106p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation focuses on the systematization of Augustine's thought in light of the Pelagian controversy that arose shortly after the Synod of Carthage, in Africa, in 411, combining very important themes for subsequent Christian traditions. Specifically analyzing the death of man, the possibility of a sinless life and the baptism of infants, which assume the central points alongside the transmission of original sin, the main object of this research. This is the content that guides *De peccatorum meritis et remissione et baptismo parvulorum*, which becomes the first and one of the most important documents on the question of grace in the history of the Church. Augustine concentrates on convincing his readers of the danger that exists when man despises divine grace, giving more attention to the merits of his actions, trusting in his own will and in his own freedom as he seeks to build morally good works. The consequences of this first systematization are developed until our days, passing through profound experiences within the Catholic and Protestant traditions.

Keywords

Agustin; Grace of Christ; Original Sin; Pelagy; *Tradux peccati*.

Sumário

1. Introdução	8
2. <i>De peccatorum meritis</i> em pauta	11
2.1. A morte do homem	11
2.2. O batismo de crianças	22
2.3. <i>Impeccantia</i>	35
3. Contexto histórico-bíblico sobre a transmissão do pecado original	48
3.1. Contexto histórico	49
3.2. Contexto bíblico	58
4. Polêmica pelagiana sobre a transmissão do pecado original	69
4.1. Teoria pelagiana	69
4.2. Análise e doutrina agostiniana	75
4.3. <i>A tradux peccati</i> após 411	81
4.4. Recepção da controvérsia pelagiana	88
4.4.1. Pensamento católico	89
4.4.2. Pensamento Medieval e Protestante	94
5. Conclusão	101
6. Referências bibliográficas	103

1.

Introdução

Ao longo da história do cristianismo, é possível encontrar, através da vasta documentação relacionada à história da igreja, questionamentos importantes a respeito dos dogmas. Entre essas polêmicas é possível citar as disputas teológicas em torno da encarnação do Verbo, a dupla natureza de Cristo, a personalidade do Espírito Santo, a compreensão da eucaristia e do batismo. Também fazem parte desse elenco de questões: a realidade da igreja, a problemática a respeito do sábado, a origem do mal e tantos outros assuntos, que nos primeiros anos do cristianismo foram motivos de discórdias, questionamentos, heresias e cismas, sendo necessária, não poucas vezes, a convocação de concílios para a tentativa de resolução dessas questões.

Entre os séculos III e V, a África foi um dos principais centros das discussões teológicas, oferecendo ao mundo um incomensurável tesouro pela literatura que ali foi produzida. Como não lembrar da longa controvérsia envolvendo *Agripino* no primeiro concílio de Cartago em 220? A disputa tratada no concílio estava relacionada à busca de dever ou não rebatizar aqueles que tinham se convertido nos grupos cismáticos e heréticos que doravante decidiram voltar para Igreja católica. Embora *Agripino* tivesse decidido pela necessidade do rebatismo, tal prática, logo depois foi revogada.

Outra controvérsia, ainda em Cartago em 250, envolveu *Cipriano* e o diácono *Felicissimus*. Esse se reuniu com outros presbíteros e decidiram readmitir os *lapsos*, nome dado àqueles que, no tempo da perseguição de *Décio*, imperador de Roma em 250, negaram a fé e declinaram diante da iminência do martírio. *Cipriano*, que nesse período não estava em Cartago, retornou para reunir um sínodo com o objetivo de deliberar sobre a questão dos lapsos, excluindo *Felicissimus* e seus partidários.

Depois de enfrentar os grupos gnósticos, maniqueístas, marcionitas e tantos outros grupos cismáticos, a igreja sentiu a necessidade de compendiar em um livro aquilo que já era ensinado pela tradição, tanto pela via oral e por meio das cartas que circulavam pelas comunidades cristãs. Embora todos esses concílios tenham sido de suma importância para a história do cristianismo, foi o concílio de

411 em Cartago, presidido por Marcelino para dirimir as controvérsias com os donatistas, que introduziu uma das mais importantes controvérsias teológicas do século V, tendo reflexo até os dias de hoje. É a partir dessa conferência que a presente pesquisa se debruça, para tentar explicar de que maneira se configuram os postulados pelagianos em relação à transmissão do pecado de Adão à humanidade. Se concentrando no modo como a questão fora apresentada logo após essa conferência, dirigida por Celéstio, e o quanto Agostinho se envolveu para refutar cada um deles.

Todo o esforço desempenhado nesse trabalho tem por objetivo sistematizar histórica e teologicamente os postulados apresentados pelos dois personagens envolvidos nessa controvérsia, por meio do livro *De peccatorum meritis*. Essa pesquisa tem como foco central, a análise desse texto patrístico editado recentemente em português pela Editora Paulus e traduzido por D. Paulo A Mascarenhas Roxo, O. Praem, em 2019. Devido às grandes limitações que nasceram durante a pandemia do coronavírus, que ainda persiste, o escasso acesso às bibliotecas refletiu-se em um número mais reduzido de referências bibliográficas, sem contudo, prejudicar o andamento da análise dessa pesquisa.

Tendo como tema a *transmissão do pecado original segundo o De peccatorum meritis de Santo Agostinho*, o objetivo inicial, é apresentar quais foram os temas que circulavam em torno do aparecimento da controvérsia pelagiana, a saber: a morte, a *impeccantia* (impecabilidade) e o batismo de crianças, salientando o quanto o tema da graça ativamente fazia parte da vida dos Padres da igreja.

Num segundo momento, busca-se mostrar, dentro de uma configuração histórico-bíblica, o epicentro da controvérsia e como ela se desenvolveu assumindo o tema sobre a transmissão do pecado original. Nesse sentido, é fundamental conhecer quais são os instrumentos usados para que ela se configure. Por isso, a investigação decide mostrar que, embora o termo *pecado original* ainda não existisse antes de Agostinho, muitos fizeram formulações que pavimentam a formação do dogma.

A partir daí, o estudo se concentra em distinguir minuciosamente, em confronto com um texto de difícil leitura, aquilo que os protagonistas levantavam como argumentação sobre a transmissão do pecado de Adão para sua posteridade, fragmentando-se em hermenêuticas arrojadas e complexas.

Após essa sistematização, que tem por objetivo compreender mais claramente a opinião de Pelágio e aquela de Agostinho, são apresentados os resultados da recepção histórica e a formulação do magistério da igreja através dos concílios.

Por fim, procuramos mostrar a recepção da controvérsia também nos ambientes do cristianismo católico e protestante, onde essa questão ocupou importantes nomes da história da Teologia.

2. ***De peccatorum meritis* em pauta**

A obra “Sobre o castigo e a remissão dos pecados e o batismo de crianças”, nesta dissertação mencionada sob o título latino *De peccatorum meritis et remissione et baptismo parvulorum*, foi composta por meio de uma troca de correspondências entre Marcelino e Agostinho, gerando os primórdios das polêmicas teológicas em torno da doutrina da graça em contexto pelagiano. Nesse capítulo, serão apresentadas as questões sobre a morte, o batismo de crianças e a *impeccantia* (temas fundamentais nessa obra), para deixar mais espaço ao tema da transmissão do pecado original para os dois próximos capítulos.

Responsável por administrar o sínodo contra os donatistas, Marcelino enviou, nessa ocasião, para Agostinho as cartas com as proposições de Celéstio, um discípulo de Pelágio, que logo após a conferência, tinha se apresentado para ser consagrado ao magistério, porém, durante a sua sabatina, deixou um sentimento de suspeita em Marcelino, que considerou o perigo de um novo cisma, em suas afirmações¹.

O conteúdo do livro foi composto a partir desta data, ou seja, desde a convocação em 410 até 413. Agostinho vai responder a Marcelino, provavelmente, entre 411 e 412². O conteúdo se divide em três partes, sendo as duas primeiras elaboradas como um tratado e a última em forma de carta, dirigida a Marcelino. Nos dois primeiros livros, Agostinho demonstra que sentiu a necessidade de mencionar as quatro questões que inspiram a sua obra põe-se imediatamente em reflexão, visando encontrar uma maneira de preservar a sã doutrina. Apesar da formulação ainda em desenvolvimento, tal ensino já salientava que o homem deveria confiar primordialmente na graça divina.

2.1. **A morte do homem**

Em um contexto onde as questões existenciais estão sempre em pauta, abordar o tema da morte é algo que geralmente fica relegado a um segundo plano. Isto

¹ FREITAS, H. D. O., *O De peccatorum meritis*, p. 68-69.

² FREITAS, H. D. O., *O De peccatorum meritis*, p. 68-69.

acontece, talvez porque essa seja uma experiência inquestionável da existência humana, que em tudo se vê direcionada para o fim das coisas, da forma como é apreendida atualmente. De fato, segundo o cristianismo, a morte assume significados que transcendem a dinâmica fatalista e a expressão de finitude própria. Ora, a determinação que Deus havia dado a Adão, que deveria multiplicar e encher a terra (Gn 2,17) não contemplava a desobediência, pois o decreto divino estava traçado de tal modo que o ser humano caminhasse em direção à plenitude da vida, em tudo dependendo de seu Criador. Entretanto, em virtude da desobediência, a morte se tornou uma realidade para ser humano. As Sagradas Escrituras esclarecem da seguinte forma a condição do homem sobre essa questão: “Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram (Rm 5,12). “Com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida” (1 Cor 15, 21-22).

Essa verdade escriturística foi destacada pelo magistério do Papa Pio VI. O santo padre evidenciou a causa do pecado para explicar a existência da morte, recusando que essa possa ter passado a existir de maneira natural, ou como consequência da necessidade da natureza, resultando para o homem num processo de separação definitiva entre a “alma” e o “corpo”³.

Nesse sentido, enquanto o Novo Testamento destaca que a morte é consequência do pecado original, os textos do Antigo Testamento não apresentam explicitamente esse tema, concebendo-a em duas dimensões. Em primeiro lugar, entende-se que a morte esteja estritamente ligada à vida e, em segundo lugar, parte-se da compreensão de que ela é um dom divino que Deus pode retirar mediante a violação de seus estatutos (Gn 2,17).

A compreensão do que é morte na cultura hebraica é resultado de um constante intercâmbio com as cultura e crenças dos povos da mesopotâmia e do Egito. Uma narrativa clássica que ajuda a pensar nessa possibilidade, é o momento em que Jacó, depois de servir Labão por vinte anos (Gn 31,38-41), desvincula-se dele e segue caminho em direção à terra de seus pais (Gn 31,3). No entanto, um fato marcou essa saída e passaria a fazer parte da cultura dos hebreus. Raquel, momentos

³ DH 2617.

antes da partida, após seu pai sair para tosquiá as ovelhas, retirou os ídolos da tenda, que em hebraico é expressado com o termo *terafim*. Esses deveriam simbolizar os mortos, tipo de deuses domésticos representantes dos antepassados da família. Agregavam valor religioso e jurídico, outorgando o título de propriedade da família (Gn 31,19). Nesse sentido, o texto bíblico revela que a configuração da religião da Mesopotâmia era uma espécie de testamento em veneração aos mortos, ou seja, aos antepassados da família. Jacó tentou se desvincular desses ídolos, porém não conseguiu, em virtude da atitude de Raquel (Gn 31,34). Dessa maneira, tais práticas passaram a fazer parte das tradições judaicas desde os tempos da conquista de Canaã (Jz 17,5; 18,30) até o período Pós-Exílico (Zc 10,2). Mesmo a casa de Davi ficou sujeita à essas tradições (1Sm 19,13).

Em contrapartida, é consensual que a constituição antropológica do ser humano para os hebreus era tripartítica, ou seja, o homem era constituído de corpo, alma e espírito, no hebraico *basar*, *nefesh* e *ruah* respectivamente. Nessa primeira dimensão da cultura hebraica, a morte era fruto de um processo natural em que o ser humano volta ao seu estado de origem (Gn 3,19). Nessa perspectiva, a morte é compreendida como uma realidade inevitável aos seres humanos (Sl 90,10). O Antigo Testamento não traz a perspectiva de esperança pós-morte, tendo em vista que o lugar para onde vão os mortos é um lugar que cessa, de forma definitiva todo relacionamento com o próximo e com Deus (Jó10,21-21). Nesse lugar chamado *Sheol*, embora haja o encontro com seus ancestrais (Gn 25,8), não há mais como glorificar ou louvar a Deus (Is 38,18-19)⁴.

Franz Joseph Nocke ao refletir sobre essa questão afirmou que quando se fala em salvação no Antigo Testamento, é possível constatar, pelas narrativas bíblicas, não existia na cultura e religião a esperança em realidades após a morte. A salvação no Antigo Testamento tem como características a salvação nacionalista, sociológica e étnica. Segundo ele a esperança de salvação do Israel primitivo estava atrelada simultaneamente ao indivíduo e ao povo. Por isso, não havia esperança no porvir, mas apenas no estabelecimento de alguns elementos como por exemplo: a comunhão da tribo do povo, a longevidade e a comunhão com Deus. Nocke também conseguia identificar outros elementos que derivavam desse conceito, como, a descendência numerosa, a possibilidade de não ser sepultado em terras estranhas,

⁴ WOLFF, H. W., Antropologia do Antigo Testamento, p. 33-67.

mas juntos com os pais, e a comunhão permanente com o grupo. Uma vez realizadas estas graças, a vida era considerada consumada⁵. Entretanto, a compreensão do que é salvação sofreu uma transformação no período após o exílio babilônico. É nesse período que surgiu uma esperança escatológica de ressurreição da vida pós-morte, revelada, ainda que prematuramente em Ez 37,1-4; Is 25, 6-12 e em Dn 12,1-2.

Ademais, a morte no Antigo Testamento está relacionada à quebra de uma ordem dada pelo Senhor. Nesse sentido, pode ser percebida a pavimentação de uma estrada que desembocará numa realidade consolidada na morte em virtude do pecado original, mesmo que a morte ainda não signifique morte espiritual, mas sim, morte física, em decorrência de vários pecados cometidos. Havia pelo menos quinze agravos cometidos por Israel considerados faltas capitais como, por exemplo, quando um homem amaldiçoava seu pai ou sua mãe, recaindo sobre ele a sentença de morte (Lv 20,9). Outras situações emblemáticas, em que a sentença de morte recaía sobre seus infratores, eram os casos de adultério, se fossem descobertos (Lv 20,10), ou os casos de bestianismo, em que os homens se relacionavam sexualmente com os animais (Lv 20,15).

Muito ainda poderia ser exposto em relação à morte pela desobediência às leis estabelecidas por Deus no Israel primitivo. No entanto, é importante destacar que o coração do homem, em virtude do pecado original se tornou objetivamente fraco (Gn 6,5). Portanto, fica evidente, por causa dos breves textos que analisamos que, além da morte ser um processo natural ao homem em virtude da sua constituição e do seu período curto de vida, ela é também concebida como prevaricação de um acordo ou violação das leis de Deus (Dt 30,15-20).

Quando se analisa a questão da morte no Novo Testamento, fica evidente que ela é fruto do seu vínculo com uma noção de pecado original, que desencadeia tanto a morte física como espiritual. Nesse sentido, o pensar sobre a morte passa por um processo de evolução, ou seja, desvincula-se de um processo natural, jurídico e penal no Antigo Testamento, para dar lugar a uma noção moral, inerente à vida religiosa, estritamente ligada a Deus e aos outros seres humanos. Nessa perspectiva, o conceito de morte pode ser caracterizado como o rompimento desses relacionamentos, o que configuraria aquilo que é compreendido como pecado.

⁵ NOCKE, F. J., Escatologia, p. 377-378.

Nesse contexto, o homem rompe sua relação com Deus, obedecendo-lhe, resultando também em uma relação desequilibrada e mortal para com a humanidade.

Os textos das Sagradas Escrituras relacionados à morte deixam claro que existem dois tipos de morte, a física e a espiritual, ambas são fruto do pecado. No entanto, os pelagianos asseveravam que Adão, mesmo que não tivesse pecado, teria morrido, porque tinha sido criado mortal⁶. O seu pecado trouxe consequências somente a ele, não se estendendo à raça humana. As crianças recém-nascidas estão no mesmo estado em que Adão estava antes do seu pecado e não trazem consigo essa marca. Os humanos não morrem por causa do pecado de Adão, nem ressuscitam pela ressurreição de Cristo⁷. Nesse sentido, para o pelagianismo a penalidade resultante da violação do decreto relacionado à árvore do bem e do mal, configurava-se na morte da alma e não do corpo (Gn 2,17).

Nessa temática, parte do livro se desencadeará, por meio de uma retórica argumentativa sofisticada, Agostinho refutará as posições pelagianas, que advogavam a necessidade da morte do homem em virtude da sua natureza. De fato, os pelagianos defendiam que a morte do corpo é algo que naturalmente acontece ao homem. A afirmação pelagiana se baseava em um dos elementos constitutivos do homem, isto é, o pó da terra, tendo em vista que, para eles, o decreto de retornar para a terra é claro nas Escrituras (Gn 3,19). Para os pelagianos, a morte sentenciada por comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal não tinha nenhuma implicação com o corpo, mas sim com a alma (Gn 2,17)⁸. No pelagianismo, entende-se por morte, a consequência natural de um projeto isento de responsabilidade, já que não existe efeito algum da morte sobre os componentes materiais, ou seja, o corpo não conhece o castigo do pecado (padeceria naturalmente, conforme as Escrituras) ele é isento do pecado.

Agostinho refutará esse argumento, estabelecendo uma hermenêutica integral do Antigo e do Novo Testamento, sustentando que a causa da morte em Gn 2,17 é fruto do pecado da desobediência, que desencadeara tanto na morte do corpo, como

⁶ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 2; p. 80. Tal texto intitulado *De Peccatorum Meritis et remissione et baptismo parvulorum*, de Santo Agostinho foi publicado em português na obra: *A natureza do bem: o castigo e o perdão dos pecados*, sob o título: *O castigo e o perdão dos pecados e o batismo de crianças*. Nessa dissertação optou-se por citar o título no idioma original (latim) e abreviado por ser o texto que contém o objeto material e formal da pesquisa, bem como a obra mais citada.

⁷ BETTENSON, H., Documento da Igreja Cristã, p. 88-89.

⁸ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 2; p. 80.

na morte da alma, que gera como resultado direto, a separação de Deus. A busca por legitimação dessa proposição, por parte de Agostinho traz novo significado para a leitura do Novo Testamento. Especialmente na narrativa onde Jesus aconselha “deixar os mortos enterrar os seus próprios mortos” (Mt 8,22). Por meio dessa hermenêutica é possível deduzir que o próprio Jesus estivesse aconselhando seus ouvintes a deixar os mortos espirituais enterrar os mortos fisicamente, caro quisessem segui-lo⁹.

Agostinho entendeu que a morte para Adão era uma possibilidade, mas não a determinação de uma realidade. Nesse sentido, é possível dizer que o corpo de Adão era vulnerável ou frágil, sem, no entanto, considerá-lo vulnerado ou ferido antes do pecado original. Agostinho postulava a não necessidade da morte de Adão, ainda que tivesse um corpo mortal. Para ele, isso certamente não aconteceria, caso não tivesse pecado. A justificativa para tal assertiva era sustentada na narrativa que relata o período de quarenta anos de peregrinação no deserto, Deus não tinha deixado gastar as roupas e as sandálias dos Hebreus (Dt 29,5). Agostinho também destaca as narrativas de Henoc e Elias que, mesmo tendo um corpo mortal, não conheceram a necessidade de morrer (Gn 5,24; 1Rs 19,6-8)¹⁰.

Ainda na argumentação relacionada à essa questão, Agostinho destaca as penalidades que Adão sofreu, para legitimar que a volta ao pó da terra só se tornou uma realidade em virtude do pecado e que as Escrituras Sagradas, de forma muito clara, afirmam que o gênero humano, quando alcançado por essa morte, experimenta também a morte da alma (Gn 3,19). Todavia, segundo ele, o único que pode reverter essa condição é Cristo quando habita no homem, pois, embora o corpo esteja morto em virtude de seu vínculo com o pecado, o espírito que ressuscitou Cristo é vida e, habitando no corpo morto, por causa do pecado, pode lhe trazer vida, passando a habitar no corpo que antes era mortal, e passou a ser morto por causa do pecado, mas que agora traz vida ao corpo, porque nele agora habita (Rm 8,10-11)¹¹.

Nesse sentido, é possível observar que Agostinho estabelece um jogo de palavras para destacar a abrangência da morte de Cristo e o quanto é universal a obra do espírito que o ressuscitou, pois mortal é o corpo em sua origem sem que

⁹ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 2; p. 80.

¹⁰ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 3; p. 81.

¹¹ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 4; p. 82.

necessariamente precisasse morrer, caso permanecesse na graça perseverante da sua obediência, mas, uma vez que agora aparece morto, encontra-se tal como é em virtude da sua natureza pecaminosa. Porém, se o espírito daquele que ressuscitou Jesus habita nesse corpo, ele jamais morrerá. Agostinho capitaliza nos textos que Paulo escreveu aos Coríntios para sobrelevar que o espírito que ressuscitou Cristo não só transforma o corpo morto, como tira, na ressurreição, a sua condição de ser mortal com a qual ele foi criado (1Cor 15,44-53; 2Cor 5,4)¹².

Entretanto, para os pelagianos que eram marcados pela ética e movidos por moralismo, a felicidade e a santidade deveriam ser cultivadas pela virtude e obtidas pelo empenho da vontade. Para eles, a justiça seria alcançada caso o corpo se colocasse numa condição de morto para o pecado, pela vontade do arbítrio na dimensionalidade existencial na terra. Nesse sentido, a morte do corpo para os pelagianos não acontece pelo pecado cometido, mas, sobretudo para que não venhamos a cometer algum pecado no futuro. Nesta perspectiva, para os pelagianos o pecado está muito mais relacionado a uma questão antropológica que manifesta a ação humana do que propriamente uma realidade que represente a natureza (CI 3,5)¹³. Em contrapartida, para Agostinho, a morte do corpo não acontece pelo arbítrio da vontade. Segundo ele:

A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita ao pecado, e então é má, ou é livre do pecado quando serve à justiça, e nesse caso é boa. A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes tinha má¹⁴.

Nessa perspectiva, a morte do corpo, para Agostinho, só faz sentido quando se realiza pela justiça ou pela obediência, em consequência do pecado já cometido, por Adão. Outrossim, essa justiça alcança e justifica o ser humano. Portanto, fica claro que para os pelagianos a mortificação do corpo tem por objetivo a busca de uma vida sem pecados (CI 3,5)¹⁵.

No entanto, Agostinho, que faz uso da carta aos Romanos, suscita o seguinte questionamento: porque o Apostolo Paulo estaria usando a expressão “por causa da justiça” (Rm 8,10-11)? Depreende-se disso que o corpo está morto por causa do seu vínculo com o pecado e passa ter vida, não para não pecar, mas sim por causa da

¹² SANTO AGOSTINHO, *De pecc. meri.* I, 5; p. 83.

¹³ SANTO AGOSTINHO, *De pecc. meri.* I, 6; p. 84.

¹⁴ SANTO AGOSTINHO, *De gratia et libero arbitrio* (A graça e a liberdade), XV, 31, p. 56.

¹⁵ SANTO AGOSTINHO, *De pecc. meri.* I, 6; p. 84.

justiça e da obediência que conduziram Cristo à morte, à ressurreição e à exaltação. Nesse sentido, ao fazer uso da carta aos Romanos, desconstrói toda tentativa de ser estabelecer uma dicotomia entre morte da alma e morte do corpo. Assim como o corpo, em virtude do seu vínculo com o pecado, terá que passar pela realidade da morte, assim também acontece com o espírito, que foi retirado do homem. Para Agostinho, o sentido do texto se configura numa esperança presente e futura. A esperança presente consiste no fato do espírito de Cristo revivificar dando vida ao corpo enquanto habita no homem para que esse possa prosseguir na sua missão (Mt 28,19). A esperança futura se configura na ressurreição do corpo que foi afetado pela morte, pelo vínculo do pecado, desconstruindo assim, qualquer tipo de divisibilidade¹⁶.

A divisibilidade permeia o cristianismo desde o seu nascedouro. A configuração de um dualismo entre alma e corpo foi um desafio a ser enfrentado no gnosticismo logo no seu início, embora o pensamento tenha surgido bem antes com Platão na sua formulação do mundo das ideias e da realidade. Platão acreditava que o homem é constituído de corpo e alma, sendo que o corpo possui os sentidos capazes de compreender o mundo material. Já a alma era, para Platão, a razão pela qual se pode compreender o mundo das ideias, que para ele, é inato ao homem. Para Platão a alma é imortal e eterna e se faz presente no mundo das ideias antes da concepção do homem que pretende voltar ao reino das ideias após a morte¹⁷.

Esse conceito parasitou o cristianismo, desqualificando a ideia de uma antropologia bíblica da integralidade do ser humano, estabelecendo uma classificação qualitativa para alma em detrimento do corpo e, conseqüentemente, no aspecto escatológico, dando uma sorte muito mais favorável à alma do que ao corpo. Referindo-se a esse pensamento dualista, em relação à morte do homem, o Joseph Ratzinger, faz a seguinte afirmação:

A concepção grega parte do princípio de que o ser humano é formado por duas substâncias originalmente estranhas entre si mesmas, sendo uma perecível e a outra imperecível por sua própria natureza, de modo que esta última continua existindo independente de qualquer outro ser. Na realidade, só a separação do corpo, que lhe é estranho, abriria à alma a possibilidade de ser realmente ela mesma. O raciocínio bíblico, pelo contrário, pressupõe a unidade indivisa do ser humano; tanto assim que a Bíblia nem tem palavras para designar apenas o corpo (separado e distinto da alma); por outro lado, o termo “alma” se refere na grande maioria dos

¹⁶ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 7; p. 85-86.

¹⁷ MONDIN, B., Curso de Filosofia, p. 71-78.

casos ao ser humano inteiro como ele existe em sua corporalidade. As poucas passagens que sugerem outra visão das coisas pairam numa certa indefinição entre o pensamento grego e o hebraico, mas de modo algum renegam a visão antiga. A ressurreição dos mortos (não dos corpos) de que fala a Bíblia refere-se, portanto à salvação do ser humano uno e indiviso, e não apenas ao destino de uma metade do homem (eventualmente até secundária). Fica claro, portanto, que o ponto central da fé na ressurreição não consiste na ideia da devolução do corpo, à que ele ficou reduzida, praticamente, em nosso pensamento; essa afirmação continua válida mesmo diante da objeção de que é essa a imagem usada correntemente na própria Bíblia¹⁸.

Acerca dessa perspectiva dualista, Afonso García Rúbio também afirma que a raiz do problema envolvendo o dualismo antropológico no cristianismo, embora o assunto já existisse na “Índia e Pérsia da Antiguidade”, começa com o pensamento platônico. Platão via a alma como o mundo das ideias, incorruptível, imortal e perfeita enquanto a matéria com o mundo sensível seria concomitantemente imperfeita, mutável e temporal. Para Platão a alma humana preexiste em relação à matéria e após a morte do corpo, volta ao mundo das ideias. Em contrapartida, a visão antropológica cartesiana exalta a razão, a subjetividade e a objetividade. A ideia não é só ver o mundo sensível, e sim, perceber quais os instrumentos a serem usados para conhecê-lo. O dualismo antropológico em Descartes vê o corpo como simples matéria que pode existir independentemente da alma. Para ele, a alma não interfere na vida biológica do ser humano, pois a finalidade da alma é pensar. Com essa formulação, fica aberta a porta para o individualismo moderno com suas sequelas. Este pensamento criou uma separação do mundo da natureza, promovendo um lapso entre fé e razão. Nesse sentido, García Rúbio entende que a problemática recai nas diversas formas encontradas pelas igrejas no Brasil e na América Latina para a formulação da visão cristã verdadeira da constituição do homem, que por vezes, procurou estabelecer uma visão reducionista em relação à formulação, Deus Criador e Salvador. O reducionismo acontece quando cristãos com pensamentos ainda reducionistas estabelecem uma dicotomia na visão do homem, entre espírito e matéria, fé e vida cotidiana, fé e política, divino e humano e entre teoria e prática, estabelecendo assim, uma relação de oposição e exclusão¹⁹.

Do ponto de vista da exegese escriturística, é possível observar interesses distintos entre Agostinho e os pelagianos, com base nos textos bíblicos que esses costumavam citar, quando levantavam a questão sobre a morte, conforme o quadro abaixo nos permite compreender:

¹⁸ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 257.

¹⁹ GARCÍA, A. R., Unidade na Pluralidade, p. 96-110.

Textos interpretados pelos pelagianos ao sustentar a morte do homem por sua natureza terrena	Textos interpretados por Agostinho sustentando a morte do homem por causa do pecado
Gn 2,17	Gn 2,17
Gn 3,19	Rm 5,12
Cl 3, 5	1Cor 15, 21-22, 44-53
	Mt 8,22
	Gn 3,19
	Rm 8,10-11
	2Cor 5,4

Depreende-se de tudo que foi dito acima sobre a morte do homem, em Agostinho, que essa não deve ser fruto da sua natureza terrena como afirmavam os pelagianos, mas que veio a ser por causa do seu vínculo com o pecado, estabelecendo uma ligação entre o homem e o diabo: enquanto o vínculo de Adão com o diabo reside na esfera moral, o vínculo de Adão com o homem reside na esfera da natureza preservada apesar do pecado, por isso mesmo, a partir do dom que o Criador permitiu que fosse visto na criatura, mesmo depois do pecado. Embora Adão tenha sido criado com um corpo mortal, a morte não era uma determinação, mas sim, apenas uma possibilidade, que quando se tornou uma realidade, em virtude da desobediência, se configurou na morte integral do ser humano, ou seja, corpo e alma, que por não serem divisíveis, só podem ser restaurados se o espírito de Cristo habitar no homem (Rm 8,9-11).

É importante ressaltar que quando se refere à morte da alma em Agostinho, não se tem como pressuposto o aniquilacionismo de uma parte imaterial do homem, mas sim, um afastamento de Deus e de qualquer esperança de gozo eterno. De alguma forma, Patrick J. Fletcher tenta falar sobre isso, ao se referir à essa questão citando a obra de Agostinho, *Civitate Dei* (A cidade de Deus): “as almas que foram separadas dos corpos dos piedosos estão em repouso, mas as dos ímpios sofrem

punição até que seus corpos ressuscitem: as dos piedosos à vida eterna, e as dos ímpios para a morte eterna que é chamada de segunda morte”²⁰.

Muito ainda poderia ser apresentado sobre a morte, no entanto, é necessário encerrar essa subseção com um dos artigos mais importantes sobre o significado da morte, no qual temas difíceis sobre a desmitologização foram abordados por Ratzinger, apresentando de forma substancial o significado da “morte” em duas reflexões.

A primeira, fazendo uso da Perícope “desceu aos infernos” (1Pd 3,19), defende a falta de sentido da oração que Cristo faz ao Pai, pedindo-lhe que afastasse o cálice, conforme o pensamento dos racionalistas, materialistas, hedonistas e imediatistas. Ratzinger usa como exemplo o episódio de Elias no seu confronto com os profetas de Baal que ao clamarem por ele, não receberam resposta (1Rs 18,20). Para Ratzinger, Deus não só se revela através de palavras, mas também, através do silêncio, mesmo quando se clama por ele (Mc 15,34). Nesse sentido, por que a igreja ficaria imune a essa realidade? É através do silêncio e da inacessibilidade de Deus que podemos manter a nossa esperança nele. Para Ratzinger, é justamente o silêncio de Deus na cruz que irrompeu a vida do morto no mundo dos mortos lhes dando vida e esperança²¹.

Na segunda reflexão, Ratzinger destaca a dificuldade de se entender o que vem ser a morte em virtude da busca do ser humano em apenas viver intensamente a vida sem a preocupação com a morte. Para ele, é possível entender a morte no clamor que Jesus fez ao Pai (Mc 15,34). Nesse sentido, a perda da vida não era os objetivos da oração de Jesus, mas o abandono ao Pai. Portanto, nessa perspectiva a morte passa a ser conceituada como um absoluto e completo abandono do outro. “É a manifestação do abismo da solidão humana em geral, do ser humano que em seu íntimo está sozinho”. Existe uma verdade inalterável inerente a todos os seres humanos e que todos, certamente, terão que experimentar solitariamente. Em última instância, no seu processo existencial, a solidão diante da morte é o maior medo do ser humano. Todavia, a paixão da cruz não deixou os seres humanos viverem solitários nem morrerem sozinhos; antes, ela permite viver sempre em sua

²⁰ FLETCHER, P. J., *Realism resurrection*, p. 35.

²¹ RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo*, p. 218-219.

companhia (Mt 28,20). Onde reinava a morte, hoje reina a vida. “A porta da morte está escancarada desde que a vida, o amor, passou habitar na morte”²².

Nessas duas reflexões, Ratzinger expressou sua compreensão de que o conceito de morte pode ser configurado em duas realidades, a primeira voltada para uma inacessibilidade de Deus diante do clamor daqueles que oram a ele e não são atendidos em seus pedidos em virtude do seu silêncio. A segunda se configura numa total e absoluta ausência do outro e de Deus, o que para Ratzinger se caracterizaria naquilo que é chamado de inferno. Entretanto, Cristo ao descer ao Sheol (1 Pd 3,19), segundo ele, vence o inferno e a morte e, onde só havia morte, passou a habitar a vida. Onde não se ouvia voz alguma, hoje ela ecoa em todos os lugares em todo tempo e em todas as pessoas²³.

2.2. O batismo de crianças

Outra assertiva compendiada no texto pesquisado nesse trabalho diz respeito ao batismo de crianças. Tal conteúdo é motivado pelo que se compreende do posicionamento pelagiano, que possui dificuldade em relação à causa e à finalidade do batismo para as crianças.

Na economia salvífica de Deus, é possível encontrar como prefiguração do batismo, as águas do Mar Vermelho e as águas do Rio Jordão, apontando para aquilo que um dia haveria de se tornar uma realidade em Cristo, ou seja, em sua vida, morte e ressurreição. Nesta perspectiva, enquanto as águas do Mar Vermelho representam a libertação da escravidão, analogamente àquilo que diz respeito à libertação da natureza pecaminosa, as águas do Jordão significam o ponto de partida para uma nova vida, semelhante àquilo que diz respeito ao novo nascimento. Ada Habershon apresenta uma tipologia interessante em relação às águas do Jordão e o seu vínculo com o batismo. Segundo ele:

Duas vezes, os Israelitas, quando atravessaram o Jordão receberam a ordem de levantar doze pedras como memorial: uma pedra por tribo; doze no meio do Jordão, e doze no outro lado. Parece que as pedras tipificam a posição do crente, no seu aspecto duplo. Aquelas no meio do rio da morte nos contam que estamos mortos com Cristo; e aquelas na terra, que estamos ressurretos nele (Js 4,1-24)²⁴.

²² RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 222.

²³ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 222.

²⁴ HABERSHON, A., Manual de Tipologia Bíblica, p. 24.

Muito daquilo que é compreendido no cristianismo é cumprimento e realização daquilo que era apenas reflexo no judaísmo. Nele existia a prática e o costume de circuncidar as crianças no oitavo dia de nascimento, simultaneamente à purificação da mãe, quando os meninos eram apresentados a Deus. O livro de Êxodos menciona o pedido do Senhor a Moisés para que consagrasse todo primogênito nascido de homem ou de animal para que fossem consagrados a Deus (Êx 13,1-2). Essa prática ainda era conservada no tempo do nascimento de Jesus que, nas palavras de Lucas, foi apresentado ao Templo no oitavo dia do seu nascimento (Lc 2, 21-22).

A circuncisão é outro elemento que pode ser visto como protótipo do batismo. No Antigo Testamento, a circuncisão era a marca que identificava o povo de Deus por meio de um gesto físico. No Novo Testamento, o Batismo se torna o cerimonial de confissão de fé pública que insere o novo convertido em todas as liturgias sacramentais. Na circuncisão, o sentido era uma obediência cunho identificador e nacionalista, que correspondia à aliança e também representava a pertença cultural (Gn 17, 9-11). Com o batismo, no Novo Testamento, o sentido é a obediência, por meio do amor e da justiça (Jo 7,37-38).

Embora a prática efetiva de batizar para remissão de pecados só ocorre de forma efetiva no cristianismo, é possível encontrar sinais dessa prática na cultura judaica²⁵, indicando que tanto os oficiais do templo como os visitantes tinham que passar pelas águas purificadoras para poder exercer o sacerdócio.

Iahweh falou a Moisés dizendo: Farás uma bacia de bronze, com o seu suporte de bronze, com a base também de bronze, para as abluções. Colocá-la-ás entre a Tenda da Reunião e o altar, e a encherás de água, com a qual Arão e os seus filhos lavarão as mãos e os pés. Quando entrarem na Tenda da Reunião, lavar-se-ão com água, para que não morram; e também quando se aproximarem do altar para officiar, para fazer fumegar uma oferenda queimada para Iahweh. Lavarão as mãos e os pés, e não morrerão. Isto será um decreto perpétuo para ele e para a sua descendência, de geração em geração (Êx 30,17-21).

É tradição da maioria das igrejas protestantes começar a iniciação cristã consagrando as crianças a Deus, para que depois, quando possuírem o entendimento consciente da fé, possam decidir ser batizadas e assim ingressarem de forma definitiva no corpo de Cristo. O batismo de crianças definitivamente não faz parte

²⁵ WILLIS, W., Adoração, p. 97-98.

das tradições protestantes, partindo do pressuposto bíblico (Mc 16,16). A tradição protestante entende que, segundo a Bíblia, para tal ato é necessário o entendimento da teologia de tal sacramento de fé por aquele que o recebe. Embora não haja evidências claras nas Escrituras que as crianças possam ter sido batizadas, há quem cite os seguintes textos para sustentar tal prática, desde o início do cristianismo:

Uma delas, chamada Lídia, negociante de púrpura da cidade de Tiatira, e adoradora de Deus, escutava-nos. O Senhor lhe abriu o coração, para que ela entendesse o que Paulo dizia. Tendo sido batizada, ela e os de sua casa, fez-nos este pedido: “Se me considerais fiel ao Senhor, vinde hospedar-vos em minha casa”. E forçou-nos a aceitar. Conduzindo-os para fora, disse-lhes: “Senhores, que preciso fazer para ser salvo?” eles responderam: “Crê no Senhor e serás salvo, tu e a tua casa”. E anunciaram-lhe a palavra do Senhor, bem como a todos os que estavam na sua casa. Levando-os consigo, naquela mesma hora da noite, lavou-lhes as feridas, e imediatamente foi batizado, ele e todos os seus. (At 16,14-15.30-33).

Além desse, é citado o texto em que o apóstolo Paulo, referindo-se ao batismo, faz a seguinte declaração: “É verdade, batizei também a família de Estéfanos; quanto ao mais, não me recordo de ter batizado algum outro de vós” (1Cor 1,16). Ambos os textos, relatam que todos os da casa e da família foram batizados. Nessa generalização não inseridas as crianças. Esse é um dos recursos argumentativos para justificar o batismo infantil.

Todavia, essa prática envolvendo crianças se estabeleceu provavelmente de forma definitiva no século V. Um dos principais articuladores para a consolidação do batismo de crianças foi Agostinho, segundo o qual a igreja empresta os pés para que as crianças cheguem até a fonte batismal, o coração para que creiam e a língua para que afirmem a própria fé²⁶.

O Catecismo da Igreja Católica estabelece na sua constituição, de forma clara e objetiva, o motivo pelo qual é necessário que as crianças sejam batizadas, considerando o novo nascimento: “por nascerem com uma natureza decaída e manchada pelo pecado original, também as crianças precisam de um novo nascimento no batismo, a fim de serem libertadas do poder das trevas e serem transferidas para o domínio da liberdade dos filhos de Deus”²⁷.

Embora em algumas tradições cristãs esteja consolidada a necessidade do batismo de crianças, a discussão persiste até a contemporaneidade. O desenvolvimento do dogma acerca do batismo infantil, ganhou corpo teórico, também em virtude das disputas entre Agostinho e os pelagianos no século V.

²⁶ TORRES, R. H., Culto Celebração e Devoção, p. 143.

²⁷ CEC 348.

Agostinho vai refutar os posicionamentos de Celéstio e Pelágio, apresentados primeiro em Cartago e depois pelo “Libelo” que foi levado a Roma e entregue ao papa Zózimo, resultado do que foi apurado em Cartago por Marcelino.

As proposições apresentadas pelos pelagianos em relação ao batismo de crianças nem sempre são precisas em suas definições. Na realidade, elas se apresentam de forma dúbia em relação ao sentido e a finalidade do batismo de crianças. Por defender a tese de que as crianças não herdaram a natureza pecaminosa de Adão, a palavra “remissão” perde o significado em função do sacramento do batismo. Portanto, entendendo que as crianças não nasçam debaixo de uma natureza pecaminosa, não há razão para que sejam batizadas para “remissão dos pecados”, pois nelas não há pecado a ser redimido. Nesse sentido, a eficácia do batismo refere-se aos pecados pessoais da fase consciente, onde pode ser imputada a responsáveis pelos atos²⁸.

Ao contrário desse posicionamento pelagiano, Agostinho faz uso da carta de Paulo aos Romanos (Rm 5,12), para afirmar que todas as crianças mortas sem o batismo estariam condenadas. Segundo Agostinho, a condenação surge sempre em função de um delito ou de uma falta. Sendo assim, todos os que nascem, porque nascem com a marca dessa falta, necessitam ser regenerados pelo batismo, pois, eles o recebem não somente para serem levados para o reino de Deus, mas, sobretudo para serem libertados da condenação do pecado, tendo em vista que, assim como o pecado e a condenação vieram por Adão, o batismo simboliza a justiça, que só acontece em Cristo²⁹.

Em contrapartida, os pelagianos afirmavam que as crianças recém-nascidas não deviam ser batizadas para serem perdoadas de qualquer pecado, tendo em vista o fato de não ser possível atribuir pecados a um recém-nascido. A partir de Rm 8,17, os pelagianos tentavam indicar a finalidade do batismo daquelas crianças que o recebiam, afim de que fossem exclusivamente criadas em Cristo, por uma geração espiritual, que as fizesse participantes do próprio reino dos céus, como filhas e herdeiras de Deus, coerdeiras de Cristo, sem compreender com tudo isso qualquer ideia de remissão dos pecados³⁰.

²⁸ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 32-35; p. 248.

²⁹ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 21; p. 100-101.

³⁰ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 21; p. 100-101.

Para Agostinho, ninguém alcança a salvação eterna pelos seus próprios méritos, isso só é possível em Cristo, que morreu e ressuscitou. Essa realidade é atualizada no batismo, na vida de todos aqueles que vivem essa realidade espiritual. Agostinho argumentou que, nesse caso, se o pelagianos não aceitassem o batismo de crianças para a remissão dos pecados, tanto não faz sentido que Cristo tenha morrido por elas na cruz, contrariando Rm 5,6, quanto não é necessário para os pelagianos levem as crianças ao batismo, o que resulta afirmar que elas não têm pecado algum e não podem ser consideradas ímpias. Agostinho continua afirmando que, segundo a perspectiva pelagiana, Cristo não teria vindo para as crianças, uma vez que elas não podem ser consideradas como aqueles doentes ou como aqueles pecadores para os quais Cristo foi enviando, certo que não teria vindo para os sãos nem para os justos (Mt 9,12-13, Rm 5, 8). Por fim, Cristo jamais deixaria que elas se aproximassem dele tendo em vista que elas não se enquadrariam no perfil das pessoas por quem ele morreria e voltaria à vida (Mt 19,14). No entanto, Para Agostinho, essas explicações são inapropriadas pois nunca fizeram, fazem ou farão parte da Igreja de Cristo³¹.

De fato, para os pelagianos as crianças também não deveriam ser chamadas de penitentes, já que não possuem pecados e nem podem discernir algo de que pudessem se arrepender. Contrariamente, para Agostinho, se as crianças não são penitentes, também não podem ser chamadas de fiéis, porque igualmente não têm o discernimento para isso. Todavia, o fato de ser introduzido na ordem dos fiéis da igreja se torna uma realidade pela boca dos pais que vivem, pela graça, a fé e a esperança com as quais o sacramento do batismo foi ministrado na igreja. Por isso, uma criança que morre depois de ser batizada, segundo Agostinho, já possui o que não possuía antes, ou seja, a fé como o dom de Deus pelo qual se aperfeiçoa e é recebida na luz imutável e eterna da verdade, onde a presença do criador ilumina os que foram justificados³².

Para reforçar sua oposição às afirmações pelagianas, Agostinho afirma que a inocência das crianças não é suficiente, para alcançar o reino dos céus, sem o sacrifício de Cristo. Portanto, quando não são batizadas, contraria-se o que o próprio Cristo afirmou, ao dizer: “quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus” (Jo 3,5). Nesse sentido, por não batizar as crianças, os pelagianos

³¹ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 23; p. 103-104.

³² SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 25; p. 106.

estariam afastando-as do reino de Deus e tirando-lhes o direito de fazer parte do seu corpo. Agostinho insiste que o único modo de participar da Eucaristia é em função do fato de ter sido batizado, considerando que não podem participar do banquete aqueles que não foram regenerados, por isso, como Jesus deixou claro, quem não comer da sua carne e não beber do seu sangue, não tem a vida eterna (Jo 6,54)³³. Para Agostinho, batismo e eucaristia estão estritamente ligados.

Tendo em vista que, para Agostinho, a inocência e a falta de discernimento das crianças não são critérios para alcançar a vida eterna, e o fato delas trazerem consigo a marca do pecado original, é preciso que elas passem pelo mistério do batismo para crer por meio da fé de seus pais nas promessas de Cristo. Para ele, João Batista deixou isso claro quando disse: “O Pai ama o Filho e tudo entregou em sua mão. Quem crê no Filho tem a vida eterna. Quem recusa crer no Filho não verá a vida. Pelo contrário, a ira de Deus permanece sobre ele” (Jo 3, 35-36). Diante dessas duas verdades: crer no Filho e recusar a vida eterna, em que categorias as crianças se encaixariam? Os pelagianos não encontrariam evidência alguma de discernimento nas crianças, já que elas não têm a capacidade de crer e nem podem ser consideradas incrédulas. Por isso, é necessário, para Agostinho, o batismo das crianças, isto é, caso passem pela fatalidade de deixar o corpo sem essa graça e não experimentem o que significa crer no Filho para ter a vida eterna, sem o batismo morrem sob a fatalidade dos próprios méritos, ou seja, inocentes e sem discernimento, em condição insuficiente para a própria salvação. Na realidade permanecem na “ira”, como afirma a Carta aos Efésios, justamente por causa do pecado original: “Também fomos outrora naturalmente filhos da ira como os outros” (Ef 2,3)³⁴.

Os pelagianos reputavam ser uma injustiça o fato de se estabelecer um destino espiritual diferente para uma criança batizada e outra não, compreendendo que as condições para uma e outra fossem as mesmas, ou seja, ambas não tinham cometido nenhum pecado, para que esse determinasse o seu destino.

Para Agostinho não podemos ponderar as condições espirituais das crianças que nascem, mesmo se tenham feito algo bom ou ruim. Para ele, todas as crianças estão sob o julgo do pecado original que veio por um homem e passou para todos (Rm 5,12). Em decorrência dessa realidade, mesmo as crianças que não tenham

³³ SANTO AGOSTINHO, *De pecc. meri.* I, 26; p. 107.

³⁴ SANTO AGOSTINHO, *De pecc. meri.* I, 28-29; p. 108-109.

praticado pecados pessoais por causa da sua pouca idade, contudo, já tinham contraído o pecado original, entendido como doença ou como ira de Deus³⁵. Segundo ele, não se deve ter a petulância de se prometer às crianças, por capricho ou negação do pecado original, a salvação e a vida eterna sem o batismo. A autoridade máxima para essa questão reside nas Escrituras. Portanto, é a elas que se deve recorrer para essa resposta. Para Agostinho, é somente o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1,29). Para ter acesso à salvação e à vida eterna é preciso nascer de novo da água e do Espírito (Jo 3,5). Assim, as crianças estão condicionadas ao batismo e à mediação de Cristo uma vez que seus pais desejem que elas entrem no reino de Deus³⁶.

Agostinho faz uso das Escrituras para salientar o fato de que somente pela igreja de Cristo, por meio do Batismo e da Eucaristia, alguém pode chegar à salvação e, conseqüentemente, à vida eterna. Essa é uma convicção vinda tanto da tradição apostólica como das Escrituras. Nesse sentido, ele menciona Tito para falar do banho regenerador (Tt 3,5) e o Apóstolo Pedro para se referir ao batismo como instrumento de salvação (1Pd 3,21). De semelhante modo, a vida eterna e a salvação só são concedidas para aqueles que participam da mesa do Senhor, comem do seu corpo e bebem do seu sangue (Jo 6,51-54). Segundo Agostinho, o Senhor Jesus entregou esses sacramentos à igreja, justamente para eliminar o que produzia a separação entre Deus e o homem e por saber que o homem por si só não alcançaria a salvação e a vida eterna, apesar de sua tenra idade ou de suas boas ações³⁷.

No entanto, o entendimento de Pelágio em relação à necessidade de iluminação para que as crianças possam receber a vida eterna, caso sejam vítimas de alguma fatalidade, reside na sua afirmação de que as crianças recém-nascidas já nasceram iluminadas pela graça de Deus, não precisando, quando ainda criança, de nenhuma iluminação especial para se alcançar o reino dos Céus. Essa afirmação dos pelagianos se baseia no seguinte texto em que diz: “a verdadeira luz, que, vinda ao mundo, ilumina a todo homem” (Jo 1,9).

Agostinho discorda da exegese pelagiana de João 1,9 para defender que as crianças, ainda que inocentes e puras, só pudessem entrar no reino de Deus a partir do momento em que elas passassem a ser iluminadas por Cristo, que para ele, só

³⁵ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 33; p. 116.

³⁶ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 32; p. 115.

³⁷ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 34; p. 117.

acontece no momento do batismo, não no momento do nascimento. Para Agostinho, a luz a qual João se refere (Jo 12,46), engloba tanto os adultos como as crianças, que segundo texto, não passarão a ficar nas trevas, mas permanecerão, já que o mundo sem essa luz já se encontra em trevas em virtude do pecado original³⁸.

Essa afirmação de Agostinho é pautada em inúmeros testemunhos que podem ser encontrados pela igreja. Essa sempre defendeu que único motivo da encarnação do Verbo de Deus é “uma distribuição da misericordiosíssima graça, para vivificar, salvar, libertar, redimir, tornando-os membros do seu corpo, de quem ele é a cabeça, para alcançarem o reino dos céus”. Para Agostinho toda essa graça é concedida para libertar o ser humano da escravidão do pecado, onde, obviamente, para ele, as crianças não precisam ter cometido pecados pessoais. Portanto, o motivo pelo qual Cristo nos concedeu essa misericordiosíssima graça é o pecado original com o qual as crianças também são contaminadas³⁹.

Obviamente que o testemunho da igreja é pautado nas verdades deixadas por Cristo e pelos apóstolos, registradas nas Escrituras. Cristo deixou claro, como já foi citado anteriormente, que ele não veio para os sãos e sim para os doentes. Não veio chamar o justo, mas sim o pecador (Lc 5,31-32). Cristo não deixou perdida a centésima ovelha, antes, foi atrás dela até que a pudesse encontrar, mesmo tendo noventa e nove sob segurança (Lc 15,4-10). João Batista declarou que Jesus era o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1,29), enquanto o próprio Jesus disse que as suas ovelhas ouvem a sua voz e o seguem para conquistar a vida eterna (Jo 10,27-28). Também declarou que ele era o caminho a verdade e a vida e que ninguém pode chegar ao Pai senão por ele (Jo 14,6). Para Agostinho, essas verdades só passam a fazer parte da vida das crianças quando elas recebem o sacramento do batismo⁴⁰.

Ainda enfatizando essa necessidade das crianças, Agostinho ressalta inúmeras falas dos Apóstolos. Ele evidencia como o Apóstolo Pedro deixou claro que Jesus sofreu pelos nossos pecados, o justo pelo injusto, para nos conduzir a Deus como aquele a quem nós mesmos, pelos nossos méritos, nunca chegaríamos, nem mesmo as crianças (1Pd 3,18). Referindo-se ao Apóstolo João, Agostinho

³⁸ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 35-38; p. 118-121.

³⁹ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 39; p. 122.

⁴⁰ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 39-40; p. 122-124.

destaca o texto onde Jesus se manifestou para destruir as obras do diabo em todos os aspectos temporais (1Jo 3,8).

Ainda destacando o quanto as crianças trazem consigo a marca do pecado original, Agostinho cita o Apóstolo Paulo para salientar que todos pecaram e, por isso, carecem da glória de Deus (Rm 3,23). O mesmo Apóstolo afirma na sua segunda carta aos Coríntios, que o amor de Cristo nos constrange ao ponto de morrer por nós, para que nós vivamos e nos tornemos nele, nova criatura (2Cor 4,14-17). Ainda se referindo às epístolas, Agostinho destaca o fato de que “Cristo entregou a si mesmo pelos nossos pecados, para nos libertar do presente século mau” (Gl 1,4). Nessa mesma trajetória, Agostinho deixa claro, ao citar a carta aos Efésios, que a libertação e a salvação são dons de Deus, pela graça na fé em Cristo e jamais por obras meritórias (Ef 2,8). Referindo-se à carta aos Colossenses, Agostinho deixa claro que a transferência de um mundo de trevas para um mundo de luz, em que reside um reino de paz e justiça, só Cristo pode realizar na vida dos seres humanos (Cl 1,13). Não menos importante é a citação que Agostinho faz da epístola a Timóteo, onde a narrativa deixa clara que Cristo homem é o único mediador entre Deus e a humanidade, que se entregou em resgate de todos, inclusive às crianças (1Tm 2,5-6). Tito é outra carta emblemática para Agostinho, pois seu conteúdo fala da benignidade de Deus, sobretudo, em relação ao meio pelo qual essa benignidade se torna uma realidade em nossas vidas. Ou seja, pelo “banho regenerador” no qual se configura uma unidade espiritual em que Cristo e o Espírito Santo fazem desse momento uma realização cuja sacramento consiste em um fato executado. Nesse sentido, todos os que vivem essa verdade espiritual são justificados pela graça de Deus e se tornam, segundo a esperança em Cristo, herdeiros da vida eterna (Tt 3,4)⁴¹.

Para os pelagianos, essa necessidade do batismo infantil não é uma questão fundamental para sua salvação, pois o próprio Senhor Jesus deixou claro que delas é o “reino dos céus” (Mt 19,14). Os pelagianos entendem que as crianças, por serem puras e não terem contraído o pecado, caso fossem acometidas de uma fatalidade, teriam sido colocadas por Deus no “reino dos céus” assim como lhes prometeu. Para Pelágio, o reino dos céus é um espaço geográfico intermediário entre o reino de Deus e a vida eterna. Portanto, as crianças sem o batismo não estariam na

⁴¹ SANTO AGOSTINHO, *De pecc. meri.* I, 41-49; p. 125-134.

presença eterna de Deus, nem tampouco estariam no tormento eterno em virtude de sua pureza e inocência. Esse modo de pensar levou-os a formular a hipótese do Limbo, como esse lugar intermediário entre o Reino de Deus e o Reino dos Céus.

Para Agostinho, diante de tantos e consistentes testemunhos dado pelos Apóstolos e nos registros das Epístolas, nunca se creu, na igreja que alguém poderia se chegar a Cristo sem precisar da graça da remissão dos pecados. Para ele não existe nenhuma situação intermediária em que aquele que não está com Cristo pudesse não estar com o diabo. Essa declaração concorda, segundo Agostinho, com as próprias palavras de Jesus que disse: “quem não está comigo, está contra mim” (Mt 12,30). Diante de tão consistente declaração, é preciso entender que a expressão “contra mim” não se refere às criaturas de Deus, mas sim, contra o pecado original que todas elas trazem consigo, inclusive as crianças. Nesse sentido, Agostinho termina, dizendo: “uma é a carne do pecado, na qual todos nascem para a condenação; outra é a carne à semelhança da carne do pecado, por meio da qual todos são libertados da condenação”⁴². Esse mesmo pensamento de Agostinho, contra um estado intermediário para as crianças que não foram batizadas, se verifica ao longo da História da igreja, sobretudo naquele grupo de documentos que formam o magistério:

A doutrina que rejeita como fábula pelagiana aquele lugar inferior (que os fiéis em toda parte chamam com o nome de limbo das crianças), no qual as almas daqueles que morreram só com o pecado original são punidas com a pena da privação, sem a pena do fogo; como se, deste modo, aqueles que excluem a pena do fogo introduzissem entre o reino de Deus e a condenação eterna aquele lugar e estado intermediário privado de culpa e de pena do qual fabulavam os Pelagianos: falsa, temerária, injuriosa às escolas teológicas católicas⁴³.

Para Pelágio, o fato de o texto declarar que quem não “nascer da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus” (Jo 3,5), não afirma que a pessoa não terá a salvação e nem a vida eterna. Nesse sentido, o batismo das crianças é promovido para que elas possam também estar com Cristo no Reino de Deus, onde não estarão se não forem batizadas. Embora não sejam batizadas, elas não perdem a salvação, pois não há nelas nenhum vínculo do pecado original para tirá-las do reino do céu.

⁴² SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 55; p. 141-142.

⁴³ DH 2626.

Contrário a esse pensamento dos pelagianos, Agostinho postulou a ideia de uma serenidade de Cristo diante de desmensurada ignorância de Nicodemos, mesmo ele sendo mestre em Israel. Para Agostinho, Nicodemos estava preso aos rudimentos do aquém, por isso não compreendeu que, embora nascer da água esteja ligado a nascer fisicamente e o que nasce da carne é carne, no entanto, nascer de novo, ou seja, nascer espiritualmente só é possível em Cristo em unidade com o Espírito. Para Agostinho a necessidade de um novo nascimento é o motivo pelo qual a velha natureza carnal e pecaminosa deve ser substituída pela natureza espiritual, realizada no batismo sem a qual ninguém entra no reino de Deus, nem mesmo as crianças⁴⁴.

Agostinho identifica que os pelagianos interpretaram a Perícopé de João 3,1-21, isoladamente, fazendo uma distinção entre reino de Deus e reino do céu. Para Agostinho, os pelagianos entendiam que seria inconcebível que as crianças, como imagem de Deus, não entrassem no reino dos céus. No entanto, para Agostinho, se valendo do texto de João, quem nasce da carne é carne, por isso não entra no reino de Deus. Todavia, para entrar no reino dos céus, tem que nascer do Espírito (Jo 3,5-6). Segundo Agostinho, os pelagianos davam muito mais importância à pureza e a inocência das crianças do que à ignorância delas em relação ao pecado original. Além disso, o texto deixa claro que o fundamental para entrar no reino de Deus é a unidade com Cristo, que acontece no seu corpo, que é a igreja, através do batismo que promove uma comunhão com o Pai, tanto na terra como no céu. Nesse sentido, diferente de Pelágio, para Agostinho não se pode subir ao céu se não for em unidade com aquele que desceu do céu. Para ele, isso só acontece pelo banho regenerador que promove uma comunhão com Cristo através do seu corpo, que é a igreja⁴⁵.

Vale destacar que para Agostinho, o batismo é a única realidade espiritual, pela qual, em unidade com Cristo, através do seu corpo, é possível entrar no reino de Deus. No entanto, o batismo por si só não garante a salvação. Para Agostinho, é fundamental a perseverança nessa realidade espiritual, ou seja, a comunhão no corpo e a obediência a Cristo. Depreende-se desse posicionamento de Agostinho a sua ideia de predestinação, que se configura numa perspectiva escatológica. Para

⁴⁴ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 58-59; p. 145-147.

⁴⁵ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 60; p. 148.

ele, é o exercício do livre arbítrio, direcionado para perseverar em fazer a vontade de Deus, mesmo depois de batizado, que determinará quem é predestinado ou não.

A constatação dessa realidade aparece somente em Deus, resultando claro aquilo que Cristo afirma sobre o joio e o trigo que devem crescer juntos e que ninguém deve separá-los (Mt13,24-30). Ora, na liberdade e na vontade, como elementos que fazem parte do dom da natureza, está a determinação da salvação por meio da perseverança na livre vontade, o que condiciona quem vai entrar ou não no reino de Deus.

Portanto, para Agostinho, existe uma autoridade escriturística da salvação. Ela possui aquilo que objetivamente as Sagradas Escrituras indicam. Não se duvida da pureza ou da inocência das crianças, nem pergunta se elas têm algum pecado pessoal ou não, porque obviamente não têm. No entanto, a sua ignorância vencida pelo sacramento que foi dado à igreja para remissão do pecado original e a sua inserção na igreja, as fazem alcançar a salvação de Cristo por meio de quem, exclusivamente elas podem entrar no reino de Deus. Nesse sentido, negar às crianças o sacramento do batismo é se posicionar contra a obra redentora de Cristo.

Para concluir essa subseção, vale destacar as posições de alguns padres da igreja sobre o tema. Ora, muitos padres da igreja testemunham o batismo de crianças. Nesse sentido, os padres apostólicos atestaram o batismo de crianças. Um importante testemunho dessa prática vem de Policarpo (69-155), bispo na igreja de Esmirna, quando, diante do procônsul e da iminente morte provocada pela perseguição romana, pôde fazer uma retrospectiva de toda a sua vida, testemunhando que durante oitenta e seis anos ele tinha servido a Jesus sem ter falhado até então. Por isso, era convicto de não poder negá-lo⁴⁶. A declaração “servo do Senhor” por oitenta e seis anos pode indicar que Policarpo ainda como criança já tinha sido batizado, embora também possa estar se referindo à vida de seus pais dede a sua infância como servos do Senhor.

Isto mostra, de certa forma, que seus pais ou foram cristãos, ou foram, no mínimo, convertidos totalmente cedo, e antes do seu nascimento, ele deveria ter sido batizado com sua casa em sua conversão. Mas, se seus pais foram cristãos, a palavra “servo de Cristo por oitenta e seis anos” suporta um batismo cedo, após seu nascimento, antes do que um batismo como uma criança de idade madura⁴⁷.

⁴⁶ GARLOW, L. J., Deus e Seu Povo, p. 20.

⁴⁷ CARVALHO, A. J., O pedobatismo cristão, p. 32.

Justino Mártir (165) menciona que em sua comunidade, haviam muitos homens e mulheres que tinham se tornado discípulos de Cristo, desde criança, conservando-se fiéis aos preceitos cristãos até sessenta ou setenta anos⁴⁸. Outro nome que também indica a prática do batismo das crianças nos primeiros séculos do cristianismo, é o bispo Irineu de Lion que, em seus escritos contra as heresias, deixou claro o quanto Cristo veio para salvar a todos, independente da idade, obviamente que isso incluía as crianças, sendo necessário que elas também nascessem de Deus, o que apenas era possível por meio do batismo. A frase *nascere em Deus*, em latim *renascuntur in Deum*, para os Padres da igreja estava relacionada diretamente ao batismo nas águas⁴⁹.

Não menos importante do que Irineu, Orígenes transmite uma das declarações mais contundentes sobre a existência da prática de batismo de crianças na igreja primitiva. Orígenes escreve não só sobre essa prática, mas sobretudo da necessidade do batismo das crianças. Philippe Landes, citando a homilia de Orígenes sobre Levítico, destaca essa importante citação:

Visto como o batismo da igreja é administrado para o perdão de pecados, as crianças também são batizadas de acordo com o uso da igreja, desde que, se não houvesse nada nas criancinhas que exigisse perdão e misericórdia, a graça do batismo lhes seria desnecessária⁵⁰.

Orígenes via o batismo de crianças como algo que fazia parte da tradição apostólica. Citando a homilia de Orígenes sobre Lucas, Landes expõe o texto em que se diz que “as criancinhas são batizadas para remissão dos pecados”, considerando que essa já fosse uma prática da igreja pós-apostólica⁵¹. Portanto, fica quase evidente, por esses e muitos outros testemunhos que, no início do Cristianismo, o batismo de crianças era um sacramento que fazia parte da tradição cristã.

2.3. Impeccantia

Outra questão importante do *De peccatorum meriti* diz respeito a *impeccantia*, apresentada imediatamente no início do segundo livro. Agostinho, sempre se refere à graça de Deus, na intenção de expor a total dependência do homem a ela. Munido

⁴⁸ JUSTINO DE ROMA. Apologia I, 15; 6; p. 31.

⁴⁹ IRINEU DE LIÃO, Contra as Heresias, II. 22; p. 195.

⁵⁰ LANDES, P., Estudos Bíblicos Sobre Batismo de Crianças, p. 93.

⁵¹ LANDES, p., Estudos Bíblicos Sobre Batismo de Crianças, p. 93.

desse pressuposto, ele se dispõe a responder Marcelino, levando em consideração aquilo que afirmavam os pelagianos. O questionamento estava relacionado a seguinte dúvida: é possível alguém viver, é possível que alguém já tenha vivido ou é possível que alguém venha a viver neste mundo sem que cometa absolutamente algum pecado?

Buscando uma maior precisão argumentativa, Agostinho divide a questão em quatro casos distintos. O primeiro consiste em saber se pode existir um homem sem pecado nessa vida. O segundo desafio é compreender se já existiu alguém sem pecado nesta vida. A terceira possibilidade reside em achar uma explicação sobre o porquê de ninguém nessa vida viver objetivamente sem pecado, já que existe a possibilidade disso. Por último, Agostinho procura explicar a ausência da *impeccantia* em todos os homens à exceção de Cristo⁵².

Os pelagianos asseveravam não ser necessário rezar suplicando a graça de Deus para não pecar, tendo em vista que o próprio livre-arbítrio que Deus concedeu aos homens, por si mesmo, já seria suficiente para uma vida sem pecado. Para eles, o livre-arbítrio faz parte da natureza de Deus no homem. E nisso, Agostinho sempre reconheceu que estivessem certos. No entanto, para fazer o bem eles continuavam a afirmar que não precisavam da ajuda de Deus, sustentando a autonomia da liberdade humana. Nesse sentido, Pelágio afirmava que, quando não queremos, não pecamos. Por isso, Deus jamais ordenaria ao homem alguma coisa que fosse impossível à vontade humana⁵³.

Divergindo completamente dos pelagianos, Agostinho questiona, valendo-se da oração do “Pai nosso”, por qual razão Jesus teria ensinado a pedir ao Pai para não cair em tentação, tendo o arbítrio da vontade a autoridade máxima para que isso acontecesse. Para Agostinho, de fato, é possível que o homem viva sem pecar. No entanto, para que isso aconteça, não basta o livre-arbítrio, pois todos precisamos, inevitavelmente, da graça de Deus atuando nessa liberdade, já que a própria criação do homem é fruto da graça de Deus. Portanto, a graça em tudo tem a primazia em relação à liberdade. Em toda condição em que a liberdade se manifestar sem a ajuda da graça, isso levará o homem a pecar, como pode ser observado em várias narrativas da Bíblia como, por exemplo, quando diz: “Com efeito, aquele que guardar toda a Lei, mas desobedece a um só ponto, torna-se culpado da transgressão

⁵² SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 1; p. 163.

⁵³ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 2; p. 164.

da Lei inteira” (Tg 2,10). E mais à frente diz: “Falai, pois, e agi como os que hão de ser julgados pela Lei de Liberdade” (Tg 2,12). Por conseguinte, Agostinho mostra de que maneira, mesmo conhecendo de antemão o quanto o homem pode vir a ser vítima da tentação e pode vir a cair no pecado, Deus providenciou as obras de misericórdia, isto é, o jejum, a esmola e a oração, como remédios contra o reato e contra o vínculo do pecado: “Não julgueis, para não serdes julgado; não condeneis, para não serdes condenados; perdoai, e vos será perdoado. Dai, e vos será dado” (Lc 6,37-38). Agostinho encontra o mesmo conceito na carta a Tiago, quando essa afirma que a misericórdia haveria de triunfar sobre o juízo (Tg 2,12)⁵⁴. Para compreender o que Agostinho está dizendo, não se deve pensar na justiça e na misericórdia de Deus, como uma virtude que cancela a outra, pelo fato de uma poder ser maior e a outra menor, mas é preciso considerar o poder que as obras de misericórdia possuem diante do juízo, naturalmente oriundo do vínculo do pecado, em que o réu já é conduzido ao tribunal, pelo menos na condição de culpado pelo reato. Nessas circunstâncias, a misericórdia ou as obras de misericórdia corrigem aquilo que de concreto aconteceu no momento do pecado, apresentando-se como antídoto para que o pecador encontre o caminho da justiça e da retidão em sua vida⁵⁵.

Ora, Agostinho destaca que mesmo esses remédios deixam de ser eficazes nas crianças que não foram batizadas e nos adultos que, mesmo tendo sido batizados, deixem ser levados pela a própria concupiscência. Segundo ele, a concupiscência, enquanto o ser humano não for transformado em um corpo incorruptível, sempre fará parte de sua condição. Por isso, o desafio é resistir à ela para que as coisas errôneas não ocorra e o pecado seja uma prática constante. É nesse sentido que Agostinho se refere à necessidade da graça para resistir à tamanha tentação, aproveitando da oração do *Pai nosso*, que diz: “E perdoa-nos as nossas dívidas, como também nós perdoamos aos nossos devedores. E não nos submeta à tentação, mas livra-nos do Maligno” (Mt 6,12-13). Portanto, se, com a graça, é possível resistir às tentações, nasce, assim, a necessidade de buscar o tríplice benefício: em primeiro lugar, o benefício pelo qual somos perdoados depois de termos sido arrastados ao pecado

⁵⁴ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 3; p. 165.

⁵⁵ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 3; p. 165.

pela concupiscência; em segundo lugar, a ajuda para que não sejamos arrastados pela concupiscência; e, enfim, a remoção da concupiscência⁵⁶.

Sobre a possibilidade da existência de um homem sem pecado nesta vida, o que está em destaque é sempre o livre-arbítrio do homem que, parafraseando o bispo de Hipona, deve ser compreendido como farol que irradia suas luzes sobre a escuridão do mar para indicar o caminho seguro a ser percorrido. Desse modo, as Escrituras nos mostram que existiu uma graça perseverante na liberdade de Adão, enquanto esse obedecia a Deus, tendo como auxílio apenas aquela recomendação pela qual não deveria comer do fruto da árvore. De fato, presume-se das Escrituras que durante algum tempo Adão tenha perseverado na graça, no sentido de ser íntegro antes de desobedecer e de ser retirado do Jardim (Gn 3,17-24). Esse fato mostra, de forma clara e objetiva, que existiu um homem sem pecado nesta vida. Nesse sentido, a graça de Deus se configura numa realidade atribuída tanto ao poder de mostrar o que deveria ser feito, quanto à ajuda pela qual possa ser feito o que tinha mostrado.

O realismo de Agostinho em relação ao verdadeiro cumprimento de alguém que observou a vontade de Deus o leva a afirmar, em contraste com o pensamento pelagiano, que é mérito exclusivo da graça qualquer perfeição alcançada pelo homem, pois, “*não pertence ao homem o seu caminho, nem é dado ao homem que caminha dirigir os seus passos*” (Jr 10,23). Portanto, fica evidente que, quando Deus solicita algo ao homem, como por exemplo, que os seus mandamentos sejam cumpridos fielmente (Sl 118,40), o próprio Deus lhe concede a graça necessária para que seja feito o que lhe foi ordenado. Sendo assim, para Agostinho, a condição para que o homem viva sem pecado é a ajuda que a graça de Deus lhe concede, quando ele a deseja⁵⁷.

Desdobra-se, em um segundo nível, o interesse sobre a existência de alguém sem pecado nesta vida, o que leva Agostinho a ser bastante pessimista⁵⁸, valendo-se das Escrituras, em que se diz: “*não entres em julgamento com o teu servo, pois frente a ti nenhum vivente é justo*” (Sl 142,2) ou: “*Se dissermos: Não temos pecado, enganamo-nos e a verdade não está em nós*” (1Jo 1,8).

⁵⁶ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 4; p. 166-167.

⁵⁷ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 7-8; p. 171-172.

⁵⁸ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 8; p. 172.

O batismo é o primeiro expediente para se caminhar dentro de um processo de perfeição em que aquele que nasceu de novo, pela fé e no batismo, tem nele a semente divina. Semelhantemente, João afirma: “Todo aquele que nasceu de Deus não comete pecado, porque sua semente permanece nele; ele não pode pecar porque nasceu de Deus” (1Jo 3,9). Ocorre, que a partir do batismo, o batizado começa a andar em novidade de vida pelo conhecimento que já adquiriu dessa realidade, levado a caminhar agora num processo de renovação interior até que se realize o revestimento definitivo do corpo de incorruptibilidade e de imortalidade na ressurreição: “Por isto não nos deixamos abater. Pelo contrário, embora em nós, o homem exterior vá caminhando para sua ruína, o homem interior se renova dia-a-dia” (2Cor 4,16)⁵⁹.

Merece grande destaque o fato de, ainda no segundo nível de desdobramento da questão, Agostinho concluir sobre a perfeição que nem podemos adquirir imediatamente, nem tampouco que sua aquisição possa ser total aqui nesse mundo. Muitos críticos de Agostinho simplesmente não consideraram essa observação, quando tentaram explicar a sua doutrina da graça, estimulando um determinismo moral exagerado ou um fracasso antropológico irreversível. No entanto, a doutrina agostiniana da perseverança, indicada pelas perguntas sobre a *impeccantia* impede que tais argumentos sejam defendidos⁶⁰.

Nesse sentido, essa esperança não tira a autoconsciência de que, pelo sacramento do batismo, já se é filho de Deus. Todavia, como nascido da carne, ainda é filho do mundo e, por isso, ainda pode pecar. Agostinho faz uso de quatro expressões como, *somos e seremos, semelhantes e dissemelhantes* para retratar essa realidade. Segundo ele, *somos* perfeitos pela fé em Cristo e através do sacramento do batismo fomos regenerados pelo Espírito. No entanto, somos imperfeitos porque ainda vivemos num corpo de pecado, mas por fé, vivemos a esperança de que um dia *seremos* perfeitos à semelhança de Cristo, porque o veremos como ele é. (1Jo 3,2). Análoga formulação é a ideia de semelhante e dissemelhante. Para Agostinho, somos *semelhantes* em virtude da habitação do Espírito que nos torna filhos de Deus. Entretanto somos *dissemelhantes* porque ainda vivemos na carne e ainda estamos vinculados como filhos do mundo. Porém chegará o dia em que tudo se

⁵⁹ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 9; p. 173.

⁶⁰ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 9-10; p. 177.

transformará pela grandeza daquela condição em que não haverá mais nem a impiedade nem o que leve à impiedade (Sl 36,10)⁶¹.

Ao contrário, os pelagianos defenderam a ideia de que, uma vez justificados pelo batismo, não trariam mais consigo a marca do pecado original. Ora, sendo justos não poderiam gerar outros filhos que não fossem justos. Com mais clareza sobre a argumentação pelagiana, Agostinho explica que qualquer pecador que gerasse um filho pecador, na verdade, deveria ser chamado de justo, dado que, pelo batismo do seu filho, o pecado é absolvido. Não existindo verdadeiro pecado a ser transmitido nem no pai, nem tampouco no filho, conclui-se perversamente que não existe pecado original e que o batismo não tem a finalidade de redimir os pecados⁶².

Decididamente, Agostinho refuta essa argumentação, falando sobre os dois nascimentos. Segundo ele, não se sustenta a ideia de que um pai, renascido pelo Espírito através do sacramento do batismo, tenha qualquer sinal de autossuficiência para gerar filhos justos. Portanto, mesmo que um pai seja justo pela renovação do Espírito, ao gerar um filho, infunde nele uma semente corruptível por causa da concupiscência que ainda habita nele, mesmo depois de ter sido batizado⁶³.

Agostinho discorre sobre o fato de não existir nenhum justo nesta vida, mesmo quando as Escrituras dão testemunho de que alguns personagens são justos. Nesse sentido, ele cita os *três servos de Deus*, isto é, Noé, Daniel e Jó, que conjuntamente são citados por Ezequiel como as únicas pessoas que se salvariam caso Deus tornasse a terra uma desolação (Ez 14,14). Na verdade, trata-se de explicar a aparente e difícil contradição dos textos bíblicos que ora afirmam que todos os homens são pecadores (1Jo 1,8) e ora defendem que aqueles que nasceram de Deus não pecam (1Jo 3,9). No primeiro caso, o texto bíblico está denunciando, para corrigir, o vício da natureza humana que, pela concupiscência não é capaz de satisfazer qualquer iniciativa boa para o cumprimento da justiça, já que todos os esforços dos homens para se salvarem de maneira autônoma se frustraram. No segundo caso, o texto bíblico está engrandecendo a intervenção da graça divina, única capaz de santificar e aperfeiçoar todas as coisas. Agostinho aprimorou na sua coleção antipelagiana a argumentação pela qual se compreende que todo bem só pode nascer de Deus e todo mal só pode vir do pecado original de Adão.

⁶¹ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 10; p. 175-176.

⁶² SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 11; p. 177.

⁶³ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 11; p. 176-177.

Aqueles três personagens servem de analogia para Cristo. Noé prefigura um líder para povos e a arca simboliza sua esfera de governo, realizado na igreja. Daniel prefigura aquele que vive no meio de uma sociedade corrompida, mas não se deixa contaminar por ela, antes, é fiel a Deus e aos seus princípios. Jó, enfim, é uma figura analógica de quem vive na fidelidade do seu casamento. De fato, para Agostinho, as Escrituras deixam claro que a santidade desses personagens é inconclusa, porque o que eles são em esperança, ainda não são em realidade, alegando que a santidade desses personagens depende exatamente do fato deles pedirem perdão a Deus pelas próprias transgressões (Dn 9,20; Jó 9,20.28-31; Gn 9,21)⁶⁴.

Quando os pelagianos asseveravam a existência de pessoas sem pecado nesta vida, referiam-se aos apóstolos que deveriam orar de modo que a dívidas dos pecadores fossem redimidas. Sendo assim, não é possível falar de qualquer dívida imputada aos apóstolos, mas de solidariedade de quem pertença à igreja como a parte santa que ora e se solidariza com aquela outra parte restante, que é pecadora.

É impressionante como Agostinho consegue lançar as raízes de temas profundíssimos para a história da Teologia ao elaborar a questão da *impeccantia*. Quando oferece os exemplos dos três santos personagens do Antigo Testamento, Agostinho encontra um paralelo entre Jó 14,1 e Ef 2,3, segundo a tradução que conhecia, os textos aludem à geração naturalmente fraca, o que deve ser entendido como originalmente fraca. Assim, o *naturaliter* deve ser entendido como *originaliter*, inaugurando uma terminologia pela qual a natureza fraca deve-se apoiar num pecado de origem e, por consequência, a fraqueza de todos deve ser explicada pela origem de um só pecado⁶⁵.

A terceira pergunta sobre a *impeccantia* versa sobre a constatação de que ninguém nesta vida está atualmente vivendo sem pecado. O que importa para Agostinho é saber o motivo pelo qual ninguém vive sem pecado, uma vez que isso seja possível. Das quatro, essa é a resposta mais direta e simples que Agostinho ofereceu. Nesse sentido, os homens não vivem sem pecado, porque não querem! É fato que o batismo nos lava do pecado original, mas não da soberba, da imoralidade e da concupiscência quem ainda permanecem. Em vista disso, a soberba se configura como causa primária do pecado, tanto no caso do diabo quanto no caso de Adão. Ocorre perceber que a soberba se revela em dois momentos consecutivos.

⁶⁴ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. meri. II, 12-13; p. 178-179.

⁶⁵ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. meri. II, 15; p. 182.

O primeiro acontece no sentido de mostrar que o homem não pode caminhar em direção à justiça sem a ajuda da graça de Deus. No segundo momento, depois de renunciar a ajuda da graça, despreza-se a obra redentora de Cristo, condicionando-a aos méritos do homem e, conseqüentemente, pecando contra o Espírito. Embora a soberba seja a causa primária do pecado, para Agostinho, a ignorância e a fraqueza são as causas secundárias que não permitem ao homem fazer o que é bom, ou seja, nesse sentido, a graça de Deus se manifesta para revelar o que estava escondido e para fortalecer aquilo que naturalmente era fraco. Conseqüentemente, o reconhecimento da *impeccantia* faz enxergar os elementos da bivalência da graça que revela simultaneamente a natureza pecadora em sua vil fraqueza e a obra redentora de Cristo em sua admirável grandeza. Nessa condição, favorecida pela graça, a busca por obedecer a Deus e por fazer o que é bom não impede o homem de prosseguir o seu caminhar em direção à justiça, enquanto ele se abre para a ajuda da graça, vencendo a ignorância e a fraqueza⁶⁶. Sendo assim, a ignorância e a inocência das crianças objetivamente não podem oferecer nada de necessário para a salvação do homem, como será exposto mais adiante.

Deus na sua infinita sabedoria, diante das causas do pecado, decidiu que a única forma de acabar com a soberba, na opinião de Agostinho, era fazer com que Cristo se afastasse totalmente do domínio da soberba, de modo que pudesse ensinar aos homens como caminhar em direção à justiça com a ajuda da graça de Deus. É desse modo que Agostinho explica que, se por um homem o pecado tinha reinado no mundo, por outro homem, Jesus Cristo, todos os homens reinarão na justiça (Rm 5,17). É a obra redentora de Cristo que revela a dependência da graça de Deus, ora quando engradecemos o Senhor por fazer o que é certo e ora quando suplicamos o seu perdão por fazer o que é errado. Até para fazer o que é bom, é preciso da graça de Deus que age revelando a incapacidade da liberdade do homem⁶⁷.

Contra os pelagianos, que se valiam da possibilidade do arbítrio da vontade levar o homem a escolher pelo mal, ocorre ainda dizer que graça, liberdade e vontade não são realidades necessariamente incongruentes. Pelo contrário, enquanto a liberdade e a vontade fizerem parte da natureza pela qual homem realiza o que é bom, essas continuam sendo dons da graça de Deus. Para Agostinho não a nada de bom em nossa vontade que seja nosso, a isso o apóstolo Paulo vai dizer:

⁶⁶ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. meri. II, 26; p. 196.

⁶⁷ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. meri. II, 26; p. 197.

que tens, pois que não recebestes? E se recebestes, por que te glorias como se não tivesse recebido?” (1Cor 4,7)⁶⁸.

Para Pelágio, é fato que o homem recebeu de Deus a liberdade e a vontade, visto que elas não existiriam no homem se eventualmente ele não tivesse sido criado por Deus. No entanto, isso os leva a concluir que mesmo a existência de uma vontade má deva ser atribuída ao princípio da providência divina que sustenta a criação, como se fosse impossível a existência da vontade má sem que Deus a tivesse permitido. Todavia, Agostinho tenta ensinar, onde mais o pelagianismo se afastava da sã doutrina, revelando que a boa vontade sempre deve ser atribuída a Deus, enquanto a vontade má sempre nasce no coração do homem, por isso, a sua origem jamais pode ser encontrada em Deus⁶⁹.

Assim, os pelagianos sempre condicionavam o bem da liberdade à natureza humana, admitindo a autonomia do homem em relação a Deus no que diz respeito aos atos moralmente bons. Ao observar tal postulação, Agostinho formula a argumentação sobre a impossibilidade da vontade ou da liberdade serem boas por si mesmas, já que deveriam ser maiores que Deus em qualquer circunstância em que autonomamente fossem boas. Por conseguinte, se amamos a justiça, a vontade é boa, mas, quanto mais a amarmos, melhor ela será. Segue-se desse posicionamento que toda boa vontade do homem não vem dele mesmo, mas sim da graça de Deus, enquanto toda sua má vontade, não vem de Deus, e sim, do próprio homem. Só assim, é possível entender aquilo que diz o apóstolo Paulo: “É Deus que opera em vós tanto o querer como o fazer, pela sua boa vontade” (Fl 2,13). Portanto, para Agostinho, se nos afastamos de Deus, a nossa vontade é má e isso é responsabilidade nossa. Se retornarmos para Deus, isso é em tudo fruto da sua graça atuando na nossa vontade⁷⁰. Em razão disso, é preciso ter uma autoconsciência diária do que disse o Apóstolo: “Que possuis que não tenha recebido? E, se recebeste, por que haveria de te ensoberbece como se não o tivesse recebido” (1Cor 4,7). E mais: “aquele que se gloria, glorie-se no Senhor” (1Cor 1,31).

Diante do fato de uns escolherem por fazer o mal, os pelagianos tentavam explicar o texto de Fl 2,13, como se Deus operasse o mal no querer e nas ações do homem. No entanto, para Agostinho, misericórdia e verdade só são absolutas em

⁶⁸ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. meri. II, 27; p. 198.

⁶⁹ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. meri. II, 28-30; p. 198-200.

⁷⁰ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. meri. II, 30; p. 200.

Deus - “todas as veredas do Senhor são misericórdia e verdade” (Sl 25,10), de modo que deva existir uma pena justa a todos os pecadores, pois, quando Deus concede a graça da misericórdia a alguns e não a todos, ele revela a sua verdade para que ninguém ache que é merecedor dela (Rm 9,15)⁷¹.

No último desdobramento da questão sobre a *impeccantia*, Agostinho é extremamente enfático ao afirmar que não existiu, não existe, nem existirá entre os filhos dos homens alguém sem pecado, exceto Cristo⁷². É fato que o batismo nos lava do pecado original, mas não da soberba, da imoralidade e da concupiscência que ainda permanecem. Para Agostinho, as duas árvores colocadas no Éden eram os instrumentos pelos quais o homem poderia viver de forma íntegra e permanente no seu relacionamento com Deus. Desse modo, a árvore do conhecimento do bem e do mal simbolizaria a ação no interior de Adão, numa esfera de espiritualidade que, permanentemente cultivada, permitiria a ele um processo contínuo de conhecimento de Deus, criando em seu coração o sentimento de respeito e dependência. A árvore da vida significa aquela realidade exterior, que serve de alimento constante para a manutenção da vida do homem.

Para Agostinho não havia fruto ruim no Éden, pois tudo que Deus criou era muito bom (Gn 1,31). Na verdade, o que era ruim só se revelou quando ocorreu a desobediência. Assim, o fruto bom era o contínuo conhecimento de Deus que Adão absorveria por causa da permanência na presença de Deus, enquanto o fruto mal era exatamente o rompimento desse relacionamento e as consequências que ele engendraria, passando a caracterizar a natureza de todos os homens nascidos de homens. A partir do pecado de Adão, todos os homens nascem com a marca do pecado, pela qual vivem em desobediência⁷³.

Nesse sentido, Agostinho afirma que, enquanto Adão perseverou na obediência, a nudez não se tornara uma noção para a impiedade, embora possuísse um verdadeiro corpo animal. Ademais, a obediência não lhe causava nenhuma espécie de vergonha ou pudor. Ao contrário, as primeiras consequências da desobediência recaem sobre o seu corpo, que agora, percebendo o erro cometido, conhece a vergonha da sua nudez diante de Deus. Soma-se a isso o fato do cansaço com que ele deveria trabalhar a terra, do sofrimento do parto da mulher e da morte

⁷¹ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. meri. II, 31; p. 201.

⁷² SANTO AGOSTINHO, De Pecc. meri. I. 21; p. 100-101.

⁷³ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. Meri. II, 35; p. 206.

que todos os descendentes do primeiro homem sofreriam. Para Agostinho, a vergonha da desobediência só recai sobre o próprio homem, porque se tonou carne do pecado e da morte, substituindo a lei do Senhor pela lei da desobediência que nasceu por um único homem e por ele passou a todos os que nascessem dele, trazendo consigo, a carne do pecado (Rm 7,23). Portanto é somente por meio da graça, isto é, na fé daquele que nasceu da carne e não cometeu pecado, que aquele que pela desobediência nasceu para o mundo pode renascer no espírito para Deus,⁷⁴.

Valendo-se justamente do texto do apóstolo, Agostinho diz que ainda que pertença à natureza do homem o fato de nascer da carne, coisa muito mais gloriosa aconteceu através do Verbo Encarnado que, por graça, permite que aquele que nasceu naturalmente da carne também possa nascer de Deus, por meio daquele que por natureza nasceu de Deus e por graça nasceu na carne: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade ” (Jo1,14). Agostinho enfatiza algumas diferenças entre o Verbo Encarnado e aquele que nasceu da carne, valorizando ao máximo a obra redentora de Deus. Para ele, o Verbo Encarnado deslocou-se de uma esfera superior para permitir-nos participar da sua vida, intermediando nosso relacionamento com Deus, não num corpo nascido da carne do pecado, mas num corpo semelhante à carne do pecado. Nós não só nascemos da carne e do sangue, mas também da vontade do varão e da vontade da carne, enquanto ele, embora tenha nascido da carne e do sangue, não nasceu da vontade da carne e de nenhum varão, mas de Deus. Enquanto o nosso nascimento terá como ponto final a morte em decorrência da natureza pecadora, Cristo nasceu semelhante à nossa carne, para morrer por nós sem pecado. Isso nos mostra que, na missão de reconciliador, a sua *situação inferior*, termo agostiniano para designar a encarnação de Cristo, não é totalmente igual à nossa, da mesma forma que quando estivermos junto com ele na sua situação superior à nossa condição superior não será igual à sua. Na realidade, nós nos tornaremos filhos de Deus pela graça de Cristo. No entanto, ele sempre foi Filho de Deus por natureza. Convertidos a Deus por sua mediação, participaremos da vida eterna, enquanto ele é a vida eterna. Logo, temos o Verbo como paradigma último da *impeccantia*, por ter assumido a carne semelhante à carne do pecado, não para tornar-se pecador, mas sim para purificá-la, mostrando que com ele é possível

⁷⁴ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. Meri. II, 36-37; p. 208-209.

viver sem pecado. Nesse sentido, não sendo pecador, revela o quanto aquele que é pecador por natureza deve participar do batismo, já que ele próprio foi até o Jordão para receber o batismo de João⁷⁵.

No fundo, deve-se procurar entender com muito mais profundidade por quais motivos Agostinho usa as Escrituras para encontrar apenas em Adão antes do pecado e em Cristo, Verbo Encarnado, as únicas pessoas a viverem a condição de *impeccantia* nesse mundo. Talvez seja possível supor que estivesse sempre em busca de uma *essência* superior e ontológica que permanecesse na condição da natureza que não conhece imperfeição. Em Adão, todavia, Agostinho jamais poderia ter encontrado essa natureza perfeitíssima. Na verdade, Agostinho coloca-se como receptor das verdades reveladas nas Sagradas Escrituras, encontrando objetivamente Adão antes e depois do pecado e Cristo Encarnado. O primeiro perdeu a graça da natureza, enquanto o segundo restaurou a natureza pela graça.

Embora as Escrituras nos revelem a existência do primeiro Adão e do segundo Adão, somente o segundo viveu, desde o seu nascimento, sem pecado. Quanto ao primeiro Adão, enquanto perseverou na graça da obediência, não permitiu que o pecado, embora, pudesse ser uma possibilidade, se tornasse uma realidade. Todavia, quando a sua liberdade sucumbiu diante da sua vontade, afastando-se da vontade de Deus, o pecado deixou de ser uma possibilidade para se tornar uma realidade em sua vida. Franklin Ferreira expõe um conceito de pecado de Agostinho onde ele diz o seguinte: “O pecado é o amor de si mesmo até o desprezo de Deus. As suas faltas são, portanto, voluntárias e não necessárias e, por isso, é que são seguidas de um justo castigo”⁷⁶.

As Escrituras nos apresentam com autoridade a *impeccantia* do segundo Adão, que é Cristo (2Cor 5,21; 1Pd 2,22; 1Jo 3,5). Em uma das citações, o próprio Cristo que pede para que apontem ou lhe acusem de algum pecado (Jo 8,46). A declaração da mulher de Pilatos, durante o processo capital de Jesus, denota a inquietude de todos os pecadores diante da *impeccantia* do Redentor, dizendo a Pilatos: “Não se envolvas com esse justo” (Mt 27,19). Ao encontrar, nas palavras daquela mulher, a menção sobre a justiça de Cristo, vê-se o Evangelista trazer para todos os pagãos a profissão de fé em Cristo, redentor do pecado que alcançou o coração de todos os homens, por isso, redime tudo o que há no homem.

⁷⁵ SANTO AGOSTINHO, De Pecc. Meri. II, 38; p. 210-211.

⁷⁶ FERREIRA, F., Agostinho de A a Z, p. 161.

Nas menções que são feitas sobre os ladrões que morreram ao lado de Jesus na cruz, dá-se muito mais ênfase às palavras sobre a salvação para aquele que no mesmo dia estaria com Cristo no paraíso do que a profissão de fé pela qual aquele ladrão declara a *impecantia* em Cristo: “nenhum mal fez” (Lc 23,39-43). A expressão indicava que não havia em Jesus nenhum tipo de desvio de conduta que poderia justificar a sua presença na cruz. Todos esses testemunhos das Escrituras revelam de forma clara e absoluta a *impecantia* do segundo Adão.

García Rúbio apresenta de forma simples, mas profunda, as diferenças entre esses dois Adões em relação às consequências da pecabilidade e a *impecantia* (1Co 15,45-49). A pecabilidade do primeiro Adão atuou na sua autossuficiência e fez com que ele rejeitasse a proposta salvífica de Deus. Já o segundo Adão esvaziou-se da sua autossuficiência (Fl 2,6-11) e respondeu positivamente à interpelação de Deus em seu propósito salvífico. Nesse sentido, podemos afirmar que, pecando, Adão é o protótipo de todos os homens em quem a natureza foi corrompida e passou a se tornar uma imagem desfigurada do segundo Adão homem com uma natureza sem pecado⁷⁷.

A resposta negativa à interpelação de Deus pelo primeiro Adão incluiu um processo degenerativo do ser humano tanto no âmbito da criação como da salvação. Esse processo só pôde ser revertido pelo segundo Adão. O Apóstolo Paulo, ensinando sobre a ressurreição do corpo para igreja de Coríntios, distingue as naturezas dos corpos dos dois Adões, dizendo que o primeiro Adão, por ter um corpo psíquico dotado da possibilidade do pecado, não pode gerar vida. Enquanto o segundo Adão, por ter um corpo espiritual, dotado da impecabilidade, além de ter vida em si mesmo é fonte geradora de vida (1Co 15,45), ou seja, o segundo Adão responde positivamente a essa interpelação e dimensiona essa resposta na radicalidade do seu relacionamento com Deus, com o mundo e com o ser humano⁷⁸.

Ao fim da última subseção desse capítulo é possível afirmar que para a especulação teológica de Santo Agostinho, na obra *De peccatorum meritis*, as questões que envolvem a morte, o batismo de crianças e a *impecantia*, ocupam centralidade fundamental na complexa e profunda teia argumentativo-teórica. Vale o risco, ao afirmar que, sem um entendimento aprofundado desses temas, como

⁷⁷ GARCÍA, A. R., *Unidade na Pluralidade*, p. 200.

⁷⁸ GARCÍA, A. R., *Unidade na Pluralidade*, p. 201.

Agostinho os expõe, não é possível alcançar de maneira satisfatória a compreensão do tema da transmissão do pecado, no texto que contém o objeto dessa pesquisa.

3. Contexto histórico-bíblico sobre a transmissão do pecado original

Com certeza, Agostinho não é o criador da doutrina da graça de Deus, mas é sem dúvida, aquele que foi escolhido por Deus para compendiar e sistematizar, a partir da controvérsia teológica com Pelágio, a doutrina da graça. Ele foi o instrumento de Deus para mostrar o ponto central dessa doutrina, que reside no fato de o homem, com a sua liberdade, não ser capaz de caminhar autonomamente em direção à justiça de Deus. Para Agostinho, o homem precisa inevitavelmente da ajuda de Deus, isto é, da graça, em toda a sua essência. Para Agostinho, a natureza sozinha e a livre vontade não são capazes de levar o homem a um caminho de relacionamento com Deus. Sem a graça salvadora, o homem está limitado a se relacionar com Deus, somente dentro de uma esfera de Criador e criatura. Leonardo Boff, citando um pensamento da escola franciscana de inspiração agostiniana, diz o seguinte:

Nada daquilo que é criado (natureza) nos poderá fazer agradáveis a Deus. A gratuidade se situa num outro nível do que aquele da natureza. Graça fundamentalmente consiste num novo relacionamento do homem com Deus, possibilitado e atualizado por Jesus Cristo e por mediação dele. Não é, portanto, num primeiro momento, uma entidade nova criada no homem. Esta é já consequência de algo anterior: a justificação por Jesus Cristo no qual somos incorporados. Na medida desta incorporação nos tornamos também novas criaturas⁷⁹.

Portanto, o objetivo desse capítulo, dividido em duas subseções, é contextualizar histórica e bíblicamente a especulação teológica agostiniana sobre a transmissão do pecado original. Para tanto, em primeiro lugar, é traçado um percurso histórico que apresenta os inícios da compreensão da doutrina do pecado original, em emblemáticos padres da igreja, para posteriormente, na segunda subseção, apresentar a fundamentação bíblica que Agostinho criou para argumentar contra a interpretação das Sagradas Escrituras efetuada pelos pelagianos.

⁷⁹ BOFF, L., A Graça Libertadora no Mundo, p. 23.

3.1. Contexto Histórico

Nos dois primeiros séculos do cristianismo, é grande a dificuldade em encontrar formulações doutrinárias ou dogmáticas já estabelecidas. A maioria dessas formulações é fruto de um processo lento e bem demorado, tendo em vista que as compreensões de algumas posições doutrinárias foram desenvolvidas por meio de um longo debate. Exemplo emblemático, foi o confronto com a heresia gnóstica, ainda no período apostólico, que salientava a dificuldade sobre a encarnação de Cristo e a sua natureza. Foram muitos os questionamentos e os desafios encontrados pela tradição, que movida pelo Espírito Santo preservou, na ortodoxia os ensinamentos de Cristo, entregues primeiro aos apóstolos e depois aos padres pós-apostólicos. John Kelly registra a fala de Atanásio a esse respeito, “à tradição, ao ensino e á fé verdadeiras e originais da Igreja Católica, que o Senhor outorgou, os apóstolos proclamaram e os pais preservaram”⁸⁰.

Um dos maiores desafios da igreja cristã, no quarto e no quinto século, foi o debate sobre o estado em que a humanidade se encontrava em decorrência do pecado de Adão e Eva. Os conceitos em torno dessa temática se concentrariam em algo que ainda hoje faz parte das discussões teológicas por parte de teólogos contemporâneos espalhados por várias partes do mundo. No entanto, ocorre verificar como essa problemática era tratada antes da eclosão da polêmica pelagiana.

Pode parecer que as assertivas relacionadas ao primeiro pecado da humanidade só se tornaram motivo de polêmica em torno de Agostinho e Pelágio. A verdade é que esse tema esteve em pauta nos padres apostólicos do segundo ao quarto século, de tal maneira, que de alguma forma tentaram encontrar uma solução para descrever o estado do homem após o pecado de Adão e Eva. As discussões buscaram esclarecer até que ponto o pecado de Adão tinha atingido a sua posteridade e o quanto isso implicaria na sua relação com Deus. Vale destacar que o termo “pecado original” começou a aparecer somente quando Agostinho, ao tratar da *impeccantia*, assume que o *naturaliter* deve ser entendido como *originaliter* (Ef 2,3), conforme vimos anteriormente. Essa terminologia nunca apareceu exatamente na maneira em que tinha sido formulada por Agostinho, nem foi rechaçada por um

⁸⁰ KELLY, J. N. D., Patrística, p. 22.

movimento herético de maneira tão direta como os pelagianos fizeram. No entanto, é possível reconhecer o conceito de pecado original e os desvios de interpretação que se tinha antes da polêmica pelagiana.

Ainda que de forma embrionária para a época, é possível destacar as posições tanto dos padres gregos como dos padres latinos. Já no início do século II (102 d.C.) vê-se, por meio de uma carta enviada por Clemente de Roma à problemática igreja de Coríntios a continuidade dos trabalhos do Apóstolo Paulo, tentando resolver os problemas relacionado à inveja nessa igreja. Clemente faz uso do livro de sabedoria (Sb 2,24) para mostrar que a inveja foi o ponto de partida para morte entrar no mundo, em virtude do pecado de Adão e Eva, de Caim e Abel, da inveja de Jacó e Esaú, de José e seus irmãos e tantos outros. Clemente fala da “inveja injusta e ímpia, aquela pela qual a morte entrou no mundo”⁸¹.

Além de Clemente de Roma, é possível também, nesse contexto histórico, citar um dos maiores apologista do cristianismo que foi Justino, Mártir (165 d.C.), ainda no século II. Justino era grego, educado no contexto da filosofia, mas viveu grande parte da sua vida em Roma, no século II, buscando incansavelmente encontrar aquilo que ele chamava de “verdade”⁸², o que não encontrou na filosofia. Depois de muita insatisfação com a filosofia, orientado a ler os profetas do Antigo Testamento, principalmente, o que eles falavam a respeito do Messias, se converteu ao cristianismo. Embora outros tivessem tentado, Justino foi o primeiro a fazer com eficácia uma síntese entre filosofia e cristianismo. O eixo central da filosofia cristã consiste na correlação entre o logos da filosofia e o logos do cristianismo. Em Justino também é encontrada uma referência acerca das consequências do pecado na posteridade de Adão e Eva. Referindo-se ao batismo, ele diz que “os homens crescem com maus hábitos e comportamentos perversos” e que o batismo deve ser “administrado para que não mais haja filhos da necessidade e da ignorância”. Mais adiante, em outro contexto ele vai dizer que “a humanidade... caiu de Adão para a morte e no erro da serpente, cada um cometendo o mal por sua própria culpa”⁸³.

Embora a questão do pecado original ainda fosse um assunto obscuro nessa época da história do cristianismo, os padres da igreja começaram a lançar luz sobre aquilo que mais tarde se tornaria um dogma. Nesse sentido, ainda no segundo

⁸¹ CLEMENTE DE ROMA apud FOLCH, S. G., Antologia dos Santos Padres, p. 18.

⁸² JUSTINO DE ROMA, Diálogo com Trifão, 3-8, p. 114-115.

⁸³ JUSTINO DE ROMA apud RUIZ DE LA PEÑA, J. L., El don de Dios, p. 111.

século, Teófilo de Antioquia, fazendo uma conexão da liberdade de Adão com a nossa, diz que somos nós que produzimos a maldade, pois, “pela desobediência de Adão atraiu o homem para o trabalho, dores e tristezas, e finalmente caiu sob o poder da morte”. De La Peña cita uma homilia que provavelmente foi produzida por Teófilo, em que se refere ao conceito de “kleronomia” de Adão, ou seja, ao legado pelo qual Adão mergulhou a humanidade a em um estado catastrófico, deixando para seus filhos, como herança, “não pureza, mas luxúria; não incorrupção, mas corrupção; não honra, mas desonra; não liberdade, mas escravidão; não senhorio, mas tirania; não vida, mas morte; não salvação, mas perdição”⁸⁴. Vale destacar, a semelhança da citação com o texto de Melitão de Sardes, também do final do século II, que em referência ao pecado do homem, afirma que ele foi criado com uma natureza capaz de fazer o bem e o mal, assim como um pedaço de terra que recebe sementes boas e más e, por ouvir conselho hostil, decidiu desobedecer a Deus e, por conseguinte, deixou um legado para toda sua posteridade. E prossegue de maneira muito parecida com Teófilo de Antioquia, que diz: “ao invés de pureza, luxúria, ao invés de moralidade, corrupção, ao invés de honra, desonra, ao invés de liberdade, escravidão, ao invés de realeza, tirania, ao invés de vida, morte, ao invés de salvação, perdição”⁸⁵.

Não menos importante para história do cristianismo foi Irineu, o bispo de Lião, no fim do segundo século, se referindo as duas naturezas de Cristo e a necessidade de uma compreensão da encarnação do Verbo que, em suma, é a revelação última de Deus em relação à salvação, elaborada na recapitulação de Cristo que viveu como homem e com os seres humanos todas as suas agruras, mas dentro de uma integridade moral e espiritual e uma absoluta e restrita obediência a Deus, sentindo-se totalmente realizado nessa obediência. Cristo tinha, sobretudo, a consciência do seu propósito que era nos convidar a viver a vida dele, para que, através da aceitação desse convite e dessa nova vida, a humanidade pudesse ser liberta da sua miséria. Nesse sentido, Irineu, referindo-se ao pecado de Adão e Eva e às suas consequências, diz: “Como pela desobediência de um só homem, que foi o primeiro e modelado da terra virgem, muitos foram constituídos pecadores e

⁸⁴ TEÓFILO DE ANTIOQUIA apud RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios*, p. 112.

⁸⁵ MELITÃO DE SARDES apud FOLCH, S. G., *Antologia dos Santos Padres*, p. 83.

perderam a vida, assim pela obediência de um só homem, que foi o primeiro a nascer da virgem, muitos foram justificados e receberam a salvação”⁸⁶.

A despeito de todas as polêmicas em que ele se envolveu, Tertuliano (220 d.C.), foi um dos maiores apologistas da história do cristianismo. Combateu o gnosticismo, paganismo, o judaísmo, o modalismo até que, por fim, confrontou algumas posições da Igreja Católica. Na sua obra apologética, podemos são encontradas referências, ainda que implícitas, às consequências do pecado de Adão e Eva. Em sua defesa sobre o batismo, ele combate aquela que ele chamou de “víbora das mais venenosas”. Quintila era uma mulher que fazia parte da seita dos Cainitas e procurava, em virtude da sua simplicidade, desqualificar o batismo nas águas. É nesse sentido, na introdução da sua fala contra Quintila, Que Tertuliano afirmou a importância que o sacramento da água promove na vida daqueles que dele participam. Segundo ele, é o batismo “que lava os delitos contraídos no tempo da “cegueira original” e liberta para a vida eterna”⁸⁷. O mesmo Tertuliano vai usar outro termo para vincular toda posteridade de Adão ao seu processo existencial. Nesse sentido. O termo "o vício original" diz respeito ao fato de que todas as pessoas têm origem em Adão, conseqüentemente são infectadas por seu pecado. Por isso, a morte, o mal e o sofrimento passariam agora a fazer parte da sua posteridade (*tradux peccati*). Segundo Tertuliano, “Cada alma é inscrita em Adão até ser reinscrita em Cristo”⁸⁸.

Embora a maioria dos Padres da igreja, de alguma forma, concebe o vínculo do pecado de Adão e Eva na sua posteridade. No entanto, Orígenes (d.C. 254), um dos Padres gregos em Alexandria, repensou de maneira singular a narrativa do pecado de Adão e Eva. De fato, passou de uma narrativa histórica para uma narrativa metafórica e de uma narrativa terrestre para uma narrativa celeste. A ênfase do seu relato recai, sobretudo, no livre-arbítrio e na pré-existência da alma. Para Orígenes, a universalidade do pecado é resultado da liberdade com a qual Deus criou as almas e os seres racionais, que foram criados, além de livres e inteligentes, com vontade. Era o direcionamento dessa vontade que faria com que esses seres

⁸⁶ IRINEU DE LIÃO, *Contra as Heresias*, III, 18,7, p. 335.

⁸⁷ FOLCH, S. G., *Antologia dos Santos Padres*, p. 169.

⁸⁸ TERTULIANO apud RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios*, p. 117.

racionais se desenvolvessem, evoluíssem e caminhassem em direção a fazer a vontade do seu criador e a imitá-lo, pois, nisso eles se desenvolveriam no bem.

A única alma fora dessa regra era Cristo, porque todos os outros seres racionais optaram em diferentes níveis por não imitar Deus e se desenvolveram para o mal, resultando na queda e dando origem a níveis diferentes de seres espirituais, sendo o diabo como aquele que buscou resistir a Deus e, ao cair, levou com ele todos os outros seres racionais que se tornaram “demônios, anjos e arcanjos” recebendo cada um a punição proporcional ao seu pecado. Nesse processo de pecaminosidade celeste sobraram as almas que também tinham sido criadas por Deus, porém, apesar de pecarem, não pecaram à semelhança dos seres racionais. Todavia, por terem pecado, Deus as aprisionou no corpo como castigo, dando a cada um de seus seres criados, o castigo de acordo com o seu pecado. “Essa concepção explica para Orígenes, a realidade da pecaminosidade universal, todos nós, homens, temos, por natureza, a tendência para o pecado”. Para sustentar esses posicionamentos, Orígenes faz uso de textos como Sl 51,5; 83,3 e tantos outros⁸⁹. Nessa visão, a narrativa do pecado de Adão e suas consequências na sua posteridade “é uma alegoria da queda pré-cósmica, destacando que, quando aparece que Moisés está falando de um indivíduo, na realidade o que ele tem em mente é a natureza humana como um todo”⁹⁰.

Tão importante como Orígenes e que também deixou sua impressão sobre a reflexão acerca do pecado de Adão e Eva foi Cipriano (258 d.C.), primeiro bispo de Catargo, na África, e um dos maiores apologistas do batismo de crianças. A despeito de toda controvérsia do batismo promovido pelos hereges, que consideravam aqueles que tinham sido batizados fora da ortodoxia da Igreja Católica na sua época, era um defensor da necessidade de se batizar as crianças em virtude do seu vínculo com o pecado de Adão e Eva. A justaposição estava atrelada à questão da morte. Para Cipriano, as crianças “são perdoadas, porque nasceram carnalmente de acordo com Adão, elas contraíram o contágio da velha morte” e não por culpa dos seus pecados tendo em vista que elas, por suas idades, obviamente não contraíram pecados pessoais. O batismo é justificado pela condição em que vem a esse mundo. Nesse sentido, o batismo é regenerador e neutralizador dos pecados herdados⁹¹. Mas

⁸⁹ KELLIY, J. N. D., *Patrística*, p. 135.

⁹⁰ KELLIY, J. N. D., *Patrística*, p. 136.

⁹¹ CIPRIANO apud LADARIA, L. F., *Teologia del pecado original y de la gracia*, p. 83.

uma vez não é encontrada a palavra “pecado original”, mas fica muito claro como os Padres da igreja entendiam a transmissão do pecado cometido pelo primeiro casal da humanidade na sua posteridade. Cipriano reflete de forma clara e objetiva sobre a morte como consequência desse pecado.

Quando falamos de Ambrósio é importante destacar um personagem que, em alguns casos, é confundido com ele. Ambrosiáster foi um importante escritor cristão na mesma época de Ambrósio, que tecia comentários sobre as cartas do Apóstolo Paulo e ficou conhecido justamente por suas posições em relação a Rm 5,12 e pela distinção entre Cristo e Adão. Ele declarava que todos os homens pecaram em consequência do pecado de Adão e por ele é que nós morremos.

Por outro lado, não sofremos condenação eterna pelo pecado de Adão, mas pelo nosso, que, no entanto, cometemos (*eius occasione* no sentido de *oportunidade*), isto é, desde que Adão pecou. Não é o mesmo com a morte física, que todos nós sofremos como resultado do primeiro pecado⁹².

Ambrósio, um dos mais eminentes padres da igreja latina, além de ser o tutor daquele que vai explicitar em forma de dogma o termo “pecado original”, foi o primeiro a estabelecer uma narrativa mais objetiva das consequências do pecado de Adão na humanidade em sentido universal. Referindo-se a Rm 5,12 ele afirma que: “Toda a humanidade pode ser considerada como um todo, e, portanto, em Adão estávamos todos nós e nele todos perecemos. Desde Adão o pecado passa para todos nós”. Ambrósio declara que existe uma universalidade da culpa do pecado de Adão em cada ser humano, inclusive nas crianças que nascem. Segundo ele, “ninguém é sem culpa, nem mesmo o filho de um dia”⁹³.

Nesse pequeno esboço que foi apresentado, sobre o que contribuíram importantes padres da igreja, é possível perceber que o tema pecado original sempre permeou os seus ensinamentos, embora o termo ainda não estivesse definido, porque, como já foi dito anteriormente, não havia um posicionamento herético que pudesse gerar a necessidade de estabelecer uma formulação que levasse à criação do termo. A partir de Ambrósio, já é possível vislumbrar a composição precisa e sistemática desse termo/conceito.

⁹² AMBROSÍASTER apud LADARIA, L. F., Teología del pecado original y de la gracia, p. 84.

⁹³ AMBAMBROSÍO DE MILÃO apud LADARIA, L. F., Teología del pecado original y de la gracia, p. 85.

Agostinho se envolveu em uma controvérsia com a heresia pelagiana que destoava, em sua compreensão, de tudo aquilo que os padres da igreja ensinavam até aquele momento. O principal articulador dessa heresia foi Pelágio. Todavia, quem vai tornar mais popular os ensinamentos pelagianos é Celéstio, um advogado bem sucedido que se tornou o maior discípulo de Pelágio. A maioria dos historiadores afirma que ele foi um monge na Inglaterra, chegando a Roma no final do século IV (380 d.C.). Viveu aproximadamente 30 anos em Roma, até que, com a invasão da cidade, promovida por Alarico, líder germânico em 410, teve que se refugiar na África, embora depois se deslocasse para a Palestina e Egito⁹⁴.

Pouco se sabe sobre a história de Pelágio, pois as informações possuídas são daqueles que escreveram sobre ele. Danilo Mondoni descreve Pelágio como um homem extremamente comprometido com a moralidade cristã, que se depara, ao chegar a Roma, com uma vida descompromissada moralmente dos cristãos daquela cidade. Por isso, exorta os romanos a se comprometerem com essa realidade, escrevendo algumas obras como *Comentário às Cartas de Paulo* e um tratado *Sobre o Pecado Original*, escrito por Celéstio, com o objetivo de fomentar uma vida de austeridade cristã⁹⁵. Latourette estabelece uma narrativa, afirmando que Pelágio era um leigo erudito de uma vida “austera e ascética” e que, quando chegou em Roma, ficou profundamente decepcionado e escandalizado com a vida libertina de muitos romanos que se consideravam cristãos. Por isso, teria procurado persuadi-los a mudarem de comportamento. Segundo Latourette, Pelágio “insistia que, se realmente desejassem fazê-lo, poderiam guardar os mandamentos de Deus. Entre aqueles que ele ganhou estava um jovem, Celestius, um advogado e leigo como Pelágio”⁹⁶.

Vale destacar que nesse momento da história, o cristianismo estava passando por uma transição. Duas questões foram extremamente relevantes para tal mudança. A primeira foi à síntese entre Estado e igreja promovida pelo edito de Tessalônica em 380, que diluiu aspectos importantes da espiritualidade cristã como, resultando em conversões por conveniência, adaptação ao “status quo” da sociedade Romana, em que, grande parte daqueles que se diziam cristãos viviam de forma

⁹⁴ MEUNIER, B., O Nascimento dos Dogmas Cristãos, p. 124.

⁹⁵ MONDONI, D., O Cristianismo na Antiguidade, p. 178.

⁹⁶ SCOTT, K. L., Uma História do Cristianismo, p. 237.

descompromissada com uma vida de austeridade e ascética⁹⁷. A segunda traz a ideia de que, nos séculos IV e V, não havia um compêndio de teologia sistemática que pudesse definir o que significaria ser um verdadeiro cristão. Nesse sentido, os mártires tiveram um papel fundamental, revelando que a morte significava uma explosão de amor a Cristo, indicando a entrada para a vida eterna. Todavia, muitos anos se passaram, as perseguições cessaram e o martírio desapareceu do cenário histórico. Esse era o cenário em que Pelágio conviveu durante o período de convívio em Roma. Lá, provavelmente desenvolveu o seu pensamento sobre as consequências do pecado de Adão e Eva na humanidade.

Sergio Paulo Roberto traça uma síntese sobre as heresias que surgiram dentro do cristianismo desde primeiro século, nela destaca os principais pontos dos ensinamentos pelagianos, que negavam aquilo que a igreja sempre ensinou sobre o pecado original, isto é, que os seres humanos são pecadores “em razão de termos nascido em solidariedade com uma comunidade pecadora a qual nos dá maus exemplos”. Nesse sentido, negam uma herança do pecado de Adão sobre a humanidade, para negar que o homem possa ser herdeiro da santidade em razão da morte de Cristo na cruz, pois o que nos torna pessoalmente justos é a instrução e a imitação do exemplo de Cristo e da comunidade cristã. Não existindo nenhuma graça especial para o homem ser justificado, ele alcança a salvação pelos seus próprios esforços⁹⁸. Ao se deslocar para África, em virtude da invasão promovida por Alarico em 410, Pelágio e os pelagianos tiveram que enfrentar as mais duras resistências aos seus ensinamentos. Nesse contexto é iniciada a origem da controvérsia teológica entre Agostinho de Hipona e o ensino de Pelágio.

O ponto de partida sobre a questão do pecado original ocorreu a partir da conferência de Cartago, na África, em 411, criada exatamente para resolver o problema da igreja com os donatistas. As divergências, na sua maioria, giravam em torno da eclesiologia, porque os donatistas negavam a validade dos sacramentos por ministros considerados, por eles, indignos. Esse movimento surgiu no norte da África no começo do século IV, cuja posição fundamental era que as congregações conduzidas por bispos que haviam caído em tempos de perseguição não administravam sacramentos válidos. Essa perseguição foi aquela promovida por Diocleciano que, de todas as que o cristianismo sofreu, foi a mais sistemática e

⁹⁷ MONDONI, D., *O Cristianismo na Antiguidade*, p. 179.

⁹⁸ PAULO, S. R., *Introdução ao Estudo dos Dogmas da Igreja Católica*, p. 158.

terrível. Nesse sentido, Agostinho vai se levantar para debater contra a ideia de que os sacramentos por si só não são santos, portanto, havendo a necessidade de que, aqueles que os ministravam, fossem totalmente dignos de tal função⁹⁹. No entanto, essa foi apenas uma das inúmeras divergências entre os donatistas e a Igreja Católica. Já no que diz respeito à conferência de Cartago, em 411, estava em questão a idoneidade. Por isso, era importante se perguntar qual era a verdadeira igreja, a igreja carnal ou a espiritual? Os donatistas apresentavam sua teologia distribuída em vários pontos, considerados contrários ao ensino oficial. O primeiro era porque considerava a sua igreja espiritual, que buscava viver uma vida simples, procurando remontar a simplicidade da igreja primitiva, anterior a Constantino e sem aceitar qualquer intervenção dele, o objetivo era ser vista como uma igreja dos mártires, não admitindo no seu interior nenhuma pessoa que pudesse ser considerada impura, com isso, consideravam que a plenitude da espiritualidade cristã só se realizava na sua comunidade, enquanto a igreja de Roma era vista como uma igreja que ostentava a riqueza e era marcada por diversos delitos. Outra questão destacada pelos donatistas diz respeito ao uso da Bíblia pela igreja Romana, enquanto essa usava a versão vulgata de São Jerônimo, os donatistas eram fiéis a Bíblia africana, a mais antiga Bíblia em latim. Para os donatistas a diferença não estava somente na linguagem, mas também, em relação ao cânon do Novo Testamento que divergia sobre a legitimidade de vários livros¹⁰⁰.

Essas e muitas outras posições donatistas acabaram estabelecendo um dualismo entre as duas igrejas. Entretanto, Agostinho sempre afirmou que a igreja é o corpo de Cristo espalhado por todo mundo. Ela é também configurada de um corpo místico de joio e trigo, justo e injusto, mas todos guiados por uma só cabeça, Cristo¹⁰¹.

Esses e outros temas estavam em questão na conferência de Cartago, na qual Agostinho participou. Estavam presentes nessa conferência 279 bispos católicos e 270 donatistas. Em 9 de junho de 411, o veredito final foi dado para que os donatistas fossem considerados hereges. Outrossim, as polêmicas envolvendo os donatistas ainda se arrastariam por alguns anos. É exatamente nesse momento inicial de reconhecimento mútuo entre Pelágio e Agostinho que se tem o início

⁹⁹ DREHER, M. N., Coleção História da Igreja, Vol. I, p. 61-63.

¹⁰⁰ MÁRIO, J. G., Religião e Violência na África Romana, p. 66-71.

¹⁰¹ MARKUS, R., O Fim do Cristianismo Antigo, p. 62.

dessa controvérsia, quando Agostinho, ao final do concílio, volta para sua sede sem participar diretamente do outro sínodo que aconteceu poucos meses depois no mesmo ano e na mesma cidade, para consagração sacerdotal de Celéstio que, enfim, acabou sendo impedido de ser consagrado por Paulinho de Milão em virtude das suas proposições¹⁰².

Como foi mencionado antes, Marcelino, ao ter contato com essas afirmações, e, sem compreender o que elas representavam, percebeu que estava diante de “doutrina nova”, por isso, decidiu escrever a Agostinho pedindo explicações sobre elas. Agostinho responde com o *De peccatorum meritis* a Marcelino, considerando aquelas proposições colocadas por Celéstio¹⁰³.

3.2. Contexto bíblico

Vários são os elementos que compõem a doutrina da graça e do pecado original em Agostinho. Entre elas, estão a soberania de Deus, a liberdade humana, a *impeccantia*, as consequências do pecado, a ação da graça nos elementos constitutivos do ser humano, a irresistibilidade da graça e ainda muitos outros elementos. No entanto, o objetivo dessa subseção é apresentar de forma substancial possível os fundamentos bíblicos da teologia agostiniana sobre a “transmissão do pecado original”, nos seus confrontos teológicos com os pelagianos. A repulsa de Agostinho contra os Pelagianos residiu no fato deles negarem o pecado original e, conseqüentemente, a necessidade da redenção.

O fundamento bíblico que envolve a questão do pecado original não depende tanto do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento, já que se partia, sobretudo, das passagens obscuras da Carta aos Romanos. Ainda seja possível contemplar alguns textos no Antigo Testamento que vislumbrem a ideia da morte pela desobediência de Adão e Eva (Sb 2,23-24; Eclo 25,24), são os textos do Novo Testamento que mostram de forma clara uma leitura etiológica, historicista e realista desse acontecimento. O principal instrumento de Deus para impetrar esse entendimento foi o Apóstolo Paulo, que na temática do pecado original apresentou uma teologia, configurada numa visão unicista e vinculativa.

¹⁰² SANTO AGOSTINHO, *De pecc. meri.* I, 1; p. 70.

¹⁰³ SANTO AGOSTINHO, *De pecc. meri.* I, 1; p. 71.

Unicista porque em sua afirmativa atribui a origem do pecado humano a “um só homem” (Rm 5,12). Nesse sentido, compreende-se que a humanidade é ligada naturalmente a Adão e, por consequência, à sua morte. A declaração por “um só homem entrou o pecado no mundo” significa que todos os homens pecaram, em decorrência desse fato, ou seja, todos os seres humanos não morrem por causa dos seus pecados pessoais (Rm 9,11), antes, morrem por causa do seu vínculo com Adão (1Co 15,22). Nessa interpretação, a morte passa a ser configurada como um elemento de rompimento de todo processo existencial. Nesse ponto de vista, “a morte irrompe como um tipo de símbolo do escuro destino que descaracterizou e afetou, na raiz, a relação do homem com Deus”¹⁰⁴.

Vale destacar, na perspectiva unicista, a forma como foi usado o artigo “*um*” escrito no texto por *dez vezes*, denotando não só o vínculo do ser humano com Adão, com a sua transgressão e com as consequências que a mesma produz (Rm 5,14), mas também o vínculo do ser humano com Cristo, em que ligado a ele, por graça, transmite a liberdade diante da ofensa cometida por Adão (Rm 5,14). Nesse sentido, também vale destacar que o termo *reinar* na frase: *a morte que passou a reinar* por causa da transgressão de Adão, aparece cinco vezes no texto. Desse modo, a morte foi revogada em Cristo, por sua obra na cruz, o qual passa a viver e reinar sobre a vida de todos aqueles que nele crerem (Rm 5,17)¹⁰⁵.

A visão vinculativa tem sido motivo de posicionamentos divergentes por vários séculos. Não são poucos os que ponderam se “foi justo Deus condenar o mundo todo por causa da desobediência de um só homem”. A interpretação desvinculada das consequências do pecado de Adão tem por objetivo tratar os textos da criação como narrativas simbólicas. Nesse sentido, é válido verificar que a penalidade de Deus ao casal não se concretiza, o que, de fato, acontece é uma punição de um resto de vida cheio de dificuldades e dores (Gn 3,16-19). A ideia de ser pó e ao pó retornar (Gn 3,19), atribuída ao primeiro casal da humanidade não aconteceria em virtude da sua desobediência, mas sim, em decorrência de um processo natural sem um vínculo em decorrência da desobediência¹⁰⁶.

É possível encontrar, nos escritos de Agostinho como ele tramitou nessa polarização, mostrando, por meio dos textos bíblicos, a vulnerabilidade das

¹⁰⁴ KUSS, O., La lettera ai romani, p. 331.

¹⁰⁵ WIERSBE, W. W., Comentário Bíblico Expositivo do N.T, p. 688-689.

¹⁰⁶ DELUMEAU, G., À Espera da Aurora, p. 77-99.

interpretações dos pelagianos em relação ao pecado de Adão e Eva e as suas consequências. Vários são os textos que foram usados por Agostinho e diversos também são as respostas que esses textos apresentaram às proposições pelagianas. No que tange a transmissibilidade do pecado de Adão à sua prole, os Pelagianos argumentavam com base no texto do Apóstolo Paulo, que diz: “Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5,12).

O posicionamento pelagiano nessas questões diz respeito à anulação do pecado pelo batismo dos pais. Segundo Pelágio, se é fato que o pecado de Adão prejudicou aqueles que nasceram muitos anos depois dele e que nada tinham a ver com ele e com o seu pecado, também é fato que a paixão de Cristo salva aqueles que não precisam necessariamente crer nele. Nesse sentido, estaria desconstruída a questão unicista e vinculativa e conseqüentemente a necessidade de batismo para as crianças, pois elas não têm idade para crer¹⁰⁷.

Essa ausência de necessidade se justifica, segundo o pelagianismo, porque o batismo acontece para a remissão de uma culpa antiga que teria nascido por duas pessoas, o primeiro casal, seus pais, quando foram batizados, ficaram libertos dela. Sendo assim, não mais poderão transmitir o que eles não mais possuem aos seus filhos quando nascem.

A resposta do Bispo de Hipona foi fundamentada na afirmativa pelagiana que insiste na existência de uma ajuda para se alcançar a justiça, a qual eles chamam de graça, embora para eles essa graça não seja a graça redentora, mas sim, uma graça auxiliadora que permite a todos os homens pelos seus próprios méritos discernir o que é certo e errado, enquanto a graça postulada por Agostinho é aquela impetrada no homem para sua salvação e, quando adquirida, permite que aquele que a recebeu, mesmo depois de querer fazer o que é mal, possa fazer o bem (Fl 2,13)¹⁰⁸.

Neste caso, não se justifica desconsiderar o batismo de crianças, tendo em vista que, quando reconhecem que existe uma ajuda, entendem sem precisar de maiores explicações que essa ajuda foi, continua sendo e sempre será a ajuda dada pela autoridade da igreja universal, que, mesmo reconhecendo a ignorância das crianças para crerem, não as considera pagãs, mas antes faz pelas crianças tudo aquilo que elas precisam para que sejam inseridas entre os fiéis, ou seja, para que

¹⁰⁷ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. III, 2; p. 236.

¹⁰⁸ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. III, 2; p. 237.

possam crer e confessar os seus pecados. Isto posto, fica definido, para Agostinho, que a igreja, recebendo antecipadamente a justificação pela fé, transfere às crianças aquilo que elas ainda não podem ter pela própria vontade, do mesmo modo, “também a carne do pecado daqueles pelos quais nascem transfere a elas a culpa que ainda não contraíram pela própria vida”. Portanto, fica claro para Agostinho que existe uma dialética compreendida na vida das crianças pela autoridade da igreja, ou seja, assim como por meio dela o espírito de Cristo os regenera como fiéis, o corpo da morte em Adão os gera pecadoras, configurando o primeiro nascimento como carnal e o segundo como espiritual. O primeiro nascimento as torna filhas da carne, do mundo e da morte. Já o segundo, filhos do espírito, de Deus e da ressurreição¹⁰⁹.

Ainda na tentativa de negar a transmissão do pecado de Adão a toda humanidade, detecta-se nos pelagianos a interpretação de Mt 6,12 relacionada à oração do Senhor como se não existisse dívida a ser redimida. Diante disso, Agostinho já tinha registrado que, mesmo que Bíblia se refira a alguns personagens como sendo justos (Ez 14,14), fica claro que esses atributos não lhes são indicados porque eles eram desprovidos do pecado original ou de pecados pessoais, mas sim por causa dos seus exemplos de vida e de dependência de Deus, quando os mesmos reconhecem as suas fragilidades morais¹¹⁰.

Os enunciados usados pelos pelagianos para legitimar os seus posicionamentos estavam ligados aos textos que reivindicam uma integridade moral e espiritual. A ideia de ser perfeito como Deus é perfeito (Mt 5,48) e a necessidade de sermos santos em toda nossa forma de viver (1Pe 1,15) eram vistos com uma reivindicação possível de ser alcançada nessa vida pela natureza e pela vontade humana, já que Deus não ordenaria algo se “soubesse que é impossível acontecer o que ordena¹¹¹. Da mesma forma, “Deus não ordenaria ao homem nada que fosse impossível à vontade humana¹¹². Em contrapartida, Agostinho afirmou que, embora os pelagianos quisessem salvaguardar a necessidade de se recorrer à Deus nas orações, eles faziam isso por causa dos pecados cometidos, o que poderia ser evitado pela força da natureza e da livre vontade. Entretanto, para o bispo de Hipona

¹⁰⁹ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. III, 2; p. 237.

¹¹⁰ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 12-13; p. 178-179.

¹¹¹ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 22; p. 190.

¹¹² SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 3; p. 164.

a *Oração do Senhor* tem como um dos seus principais objetivos atingir as duas esferas da condição humana, no que se refere à transmissão do pecado.

A primeira, para expiar os pecados passados, a segunda para evitar os futuros. E ainda que isto não se consiga sem o concurso da vontade, contudo não basta a vontade para consegui-lo. Por isso, a oração oferecida a Deus nem é supérflua nem inconveniente¹¹³.

Ainda relacionado à oração dominical (Mt 6,9-15), Agostinho afirmou que a perseverança na Graça é impossível de ser adquirida pela *vontade humana*, pois também essa, é um dom de Deus, que é concedida ao homem pela súplica e que quando recebida, não mais pode ser tirada. “Infundirei o meu temor no seu coração, para que não se apartem de mim” (Jr 32,40). Segundo Agostinho, nesse momento, a liberdade do homem não é suficiente para não cair em tentação, como era antes da queda, disso vem à necessidade da dependência do agir de Deus na vontade do homem.

Percebe-se nos anjos que, caindo o diabo com os seus asseclas, permanecem na vedada e mereceram chegar à segurança eterna de não cair, da qual agora certamente são possuidores. Contudo, depois da queda do homem, Deus quis que dependesse de sua graça a aproximação do homem a ele e à mesma graça devesse o homem o não se afastar dele¹¹⁴.

Agostinho defendeu que a vontade do homem curva-se diante de tantas e tão agressivas tentações e que a perseverança no fazer a vontade de Deus, não depende da sua liberdade, mas da graça. Portanto, a perseverança na graça, só poderia ser conquistada por uma vida diária de oração.

Por essa razão Deus quis que lhe pedíssemos não cair em tentação, pois se não cairmos, de forma alguma nos afastaremos dele. Ele poderia conceder-nos esta graça sem a pedirmos, mas quis mostrar-nos pela nossa oração de quem recebemos esta dádiva. Com efeito, de quem recebemos, senão daquele que nos mandou pedir?¹¹⁵.

A oração dominical é, para Agostinho, a realidade espiritual pelo qual, sendo suplicada constantemente, vem o fortalecimento do homem para perseverança na santificação. Nesse sentido. Ele se refere a obra do Mártir Cipriano, para mostrar, dentre tantas outras, três questões em que a Igreja católica lutava contra os pelagianos em relação a salvação do homem.

¹¹³ SANTO AGOSTINHO. A Natureza e a Graça, XVIII, 20; p. 129.

¹¹⁴ SANTO AGOSTINHO. *De dono perseverantiae*, VII, 13; p. 225.

¹¹⁵ SANTO AGOSTINHO. *De dono perseverantiae*, VII, 15; p. 226.

A primeira foi a questão da graça que é concedida ao homem sem nenhum merecimento deste; A segunda é que enquanto estiver aqui na terra é impossível não pecar; A terceira é que a igreja sempre defendeu que o homem nasceu com uma natureza pecaminosa e que, por culpa disso, merece a condenação e que somente pela regeneração se anula esse vínculo contraído.

Agostinho defendia que o único meio de se prevalecer nesses três pontos, é por meio da graça de Deus, e buscando uma atitude de perseverança na oração de Mateus 6,9-15. Segundo ele, porque Deus mandaria pedir alguma coisa caso não seria ele que nos desse, isso seria no mínimo ridículo, existe ação de graças, quando se agradece a Deus o que ele não concedeu e fez? Se Deus mandou pedir, é porque ele sabia que a perseverança é um dom que só ele pode nos dar e que ninguém, sem ele pode adquiri-la. Em vista disso, Agostinho efetuou vários desdobramentos sobre alguns versículos da *Oração Dominical*, segundo a visão de São Cipriano em que diz o seguinte:

Quando, pedimos que o nome de Deus seja santificado, não pedimos por causa das nossas orações, mas sim, para que seu nome seja santo em nós e se possa cumprir aquilo que o próprio Deus disse em Levítico 19,2 “*Sede santo, porque eu, o vosso Deus, sou santo*”. E assim com essa graça, possamos perseverar no caminho que começamos a trilhar. Fazemos continuamente esta prece em nossas orações, suplicamo-lo de dia e de noite, a fim de que a santificação e o fortalecimento, recebidos da graça de Deus, conservem-se em nós pela sua proteção (Mt 6,9)¹¹⁶.

Em Mateus 6,10, quando se suplica na oração pedindo “*Seja feito a tua vontade, assim na terra como no céu*”, segundo Agostinho, Cipriano entendia por céu o nosso espírito e a terra por nosso corpo. Portanto, oramos pedindo as graças da perseverança para fazer a vontade de Deus, aqui na terra, como os anjos o fazem no céu. Quando se pede “*seja feito a sua vontade*” é porque se deseja que isso se realize e não porque já se realizou.

É verdade que não se pode dizer neste caso que os santos pedem a realização da vontade de Deus no céu, mas, sim, que se realize na terra como no céu, que a terra imite o céu, ou seja, que o homem imite o anjo ou o infiel imite o fiel. Assim os santos suplicam que aconteça o que ainda não existe, e não que continue a ser o que existe¹¹⁷.

Ainda, com base em Mateus 6,11, Agostinho declarou que o bem aventurado Cipriano, afirmou que, quando pedimos que “*o pão nosso de cada dia dá-nos*

¹¹⁶ SANTO AGOSTINHO. *De dono perseverantiae*, II, 4; p. 217.

¹¹⁷ SANTO AGOSTINHO. *De dono perseverantiae*, III, 6; p. 219.

hoje”, tem como objetivo a perseverança, para que aqueles que foram justificados não se desviem, mas permaneçam no corpo, ainda dependendo da graça.

Pedimos que a cada dia nos seja concedido o pão, afim de não nos separarmos do corpo de Cristo os que estamos em Cristo e recebermos o alimento da Eucaristia todos os dias, a não ser que, devido a algum pecado mais grave, sejamos impedidos de comungar o pão celestial¹¹⁸.

Continuando na oração dominical, e ainda se reportando aos pelagianos, que afirmavam que os homens, estando já justificados, não adquirem pecados nesta vida e que neles se concretiza uma realidade do tempo presente, ou seja, da igreja sem mancha, nem ruga, ou coisa semelhante (Ef 5,27). Contrário a isso, Agostinho afirma: quando se ora em Mateus 6,12, se pede a Deus: *“E perdoa-nos as nossas dividas, assim como também nós temos perdoado os nossos devedores”*. Segundo ele, é um pedido relacionado aos pecados do passado, já que hoje nós pedimos a perseverança para o tempo desta vida que nos garante a salvação eterna. Embora, ainda sendo pecador, devemos pedir o perdão a Deus a cada dia como João se expressa em sua carta: *“Se dissermos que não temos pecado nenhum, a nós mesmos nos enganamos, e a verdade não está em nós”* (1Jo 1,8)¹¹⁹.

Ainda no altar da oração, baseado em Mateus 6,13, Agostinho diz que quando o sujeito ora: *“E não nos deixeis cair em tentação; mas livra-nos do mal”*, não pede a perseverança na santificação? E que quando isso é concedido, é dom de Deus, já que ninguém suplicaria por perseverança na santificação, caso nunca tivesse caído em tentação, no mínimo, isso seria loucura. Respondendo aos pelagianos Agostinho afirma.

Aquele que assim pensa, não digo que delira, mas que enlouqueceu, pois Deus mandou que os fiéis lhe digam na oração: *“E não nos deixeis cair em tentação”*. (Mt 6,13) Assim, quem é atendido neste pedido, não é induzido a tentação da contumácia, (desobediência) a qual faz com que possua ou seja, digno de não preservar na santidade¹²⁰.

Agostinho adverte que alguém ainda poderia fazer o seguinte questionamento: *“Por vontade própria abandona-se a Deus e com razão é por ele abandonado”*? Quem seria capaz de tal coisa? Quando se pede de verdade para não cair em tentação, se pede para que isso não aconteça, e quando isso é concedido não acontecerá, porque Deus nos guardará, isso porque, é Deus *“que tem o poder de*

¹¹⁸ SANTO AGOSTINHO. *De dono perseverantiae*, IV, 7; p. 220.

¹¹⁹ SANTO AGOSTINHO. *De dono perseverantiae*, V, 8; p. 220-221.

¹²⁰ SANTO AGOSTINHO. *De dono perseverantiae*, VI, 11, p. 222.

desviar do mal para o bem as vontades”. Quando se pede na oração “*E não nos deixeis cair em tentação*”, está se referindo ao que está escrito em Tiago 1,14. Que deixa claro que Deus não tenta ninguém e nem ele mesmo pode ser tentado. *Ao contrário, cada qual é tentado pela própria concupiscência, que o arrasta e seduz*”¹²¹.

Segundo Agostinho, Deus a ninguém tenta, com a tentação para o mal, todavia, há uma tentação útil, que não engana nem oprime, mas sujeita-nos à provação, da qual está escrito: “*Sonda-me Senhor, e põe-me à prova*” (Sl 25,2). Agostinho defendia a ideia que ser tentado e não cair na tentação não é um mal; “*pelo contrário, é um bem, visto que significa ser provado*”. Portanto, segundo Agostinho, está nas mãos de Deus o se tornar filho Dele (João 1,12). Dele são recebidos bons pensamentos para que seja possível discernir, progredir na fé e Dele também vem o dom de perseverar, isso porque, “*não somos dotados de capacidade que pudéssemos atribuir a nós mesmo*”, mas é Deus, em cujo poder esta nos nossos corações e nossos pensamentos, e somente dele, é que vem a nossa capacidade (2Cor 3,5)¹²².

No protagonismo de Adão em difundir o pecado e a morte no mundo, é possível encontrar as interpretações equivocadas dos pelagianos no que diz respeito à transmissibilidade do pecado em relação ao texto de João 3,5. Os desdobramentos podem ser elaborados em três perspectivas. A primeira está ligada à salvação das crianças sem o batismo, de modo que o entendimento pelagiano acaba recaindo sobre o fato de crer que as crianças, por serem inocentes, não trazem a marca da culpa de Adão no momento do seu nascimento. Portanto, caso morram sem o batismo, estariam salvas. Conseqüentemente, o entendimento de se “*entrar no reino de Deus*”, no texto, não indica o conceito de salvação, pois os pelagianos compreendiam que a inocência das crianças era condição suficiente para entrar no “*reino dos céus*”. Para eles, o texto não diz que é necessário “*nascer de novo*” para se alcançar a “*vida*”, mas sim, para “*entrar no reino de Deus*”, com isso entendiam que “*pudesse existir uma salvação, fora da herança de Cristo, fora do reino dos céus*”¹²³. Ou seja, o texto de João 3,5, no entendimento pelagiano, não poderia ser

¹²¹ SANTO AGOSTINHO. *De dono perseverantiae*, VI, 12, p. 223.

¹²² SANTO AGOSTINHO. *De dono perseverantiae*, VIII, 20, p. 220-230.

¹²³ SANTO AGOSTINHO, *De pecc. meri.* I, 26; p. 196.

fundamentação para dizer que, quem não nascer da água e do espírito, não terá a salvação nem a vida eterna, mas dizia somente que não entraria no reino de Deus¹²⁴.

Contrário a esse pensamento, Agostinho afirma que, embora os pelagianos queiram promover uma distinção entre o reino de Deus e reino dos céus, essas terminologias não são incongruentes, mas sim, sinônimos, ou seja, para entrar nele é necessário ter comunhão com Cristo, e a única forma disso acontecer é pelo sacramento do batismo, que primeiro, mata a natureza corrompida pela desobediência de Adão, para depois fazer renascer a natureza regenerada. Portanto, “quem não nascer de novo da água e do espírito” também não terá vida, nem verá nem entrará no reino de Deus. O “ver” significa o entendimento e o reconhecimento que o verbo de Deus se encarnou como homem para estabelecer o reino do Pai, já o “entrar”, significa fazer parte com Cristo efetivamente da vida eterna nesse reino, que já pode ser vivida hoje através do sacramento da eucaristia: “Em verdade, em verdade vos digo: se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes seu sangue não tereis a vida em vós” (Jo 6,53)¹²⁵.

Segundo Agostinho, para entrar no reino dos céus, onde ninguém esteve, a não ser aquele que de lá desceu, é necessário nascer da água e do espírito, o que só acontece pelo batismo que transforma os homens terrenos em homens celestes para que, por meio daquele que desceu do céu, possam ser levados para o céu e, com isso, cumprir o que foi escrito em Marcos 10,8 em relação à igreja e Cristo. “De modo que já não são dois, mas uma só carne”¹²⁶.

A segunda perspectiva está relacionada à questão do “nascer da carne” e a forma equivocada da interpretação pelagiana sobre o versículo de João 3,6, em relação a não transmissão do pecado por uma pessoa justificada. Para os pelagianos: “Se um pecador gerou um pecador, de maneira que, para a criança a culpa do pecado original seja apagada pela recepção do batismo”, aqueles que foram justificados pelo sacramento do batismo podiam gerar carnalmente filhos sem a marca da transgressão de Adão¹²⁷.

Agostinho contesta esse pensamento, afirmando que, mesmo aqueles que nasceram da água e do espírito ainda, continuam sendo filhos do mundo e estão

¹²⁴ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 58; p. 145.

¹²⁵ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 26-27; p. 107.

¹²⁶ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. I, 60; p. 148-149.

¹²⁷ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 11; p. 176.

sujeitos às leis da concupiscência e do pecado, embora justificados pelo banho regenerador. A vista disso, quando geram, geram na carne em virtude dessa lei. Que lei? A de serem filhos do mundo, da concupiscência e do pecado. Sendo assim, quando geram, geram porque ainda estão ligados à natureza carnal e não somente à natureza espiritual, nisso se explica a fala de Jesus que quem “nasce da carne é carne e quem nasce do Espírito é espírito”. Porquanto, todos os que nascem do jeito antigo necessariamente é antigo e fraco e, por isso, precisam nascer de novo, para se tornar novo e forte pela remissão dos pecados. Posto isso, não faz nenhum sentido a afirmativa de que um pai que foi justificado pelo espírito, que não se autogerou e sim foi gerado pela fé, gerasse filhos justos pela sua justificação, da mesma forma, os filhos não deixariam de ser justificados caso os pais não tivessem sido regenerados¹²⁸.

Por fim, a terceira perspectiva trata da interpretação de João 3,6 como sendo uma lei inalterável em relação à transmissão do pecado de Adão. Agostinho vai afirmar que a lei da natureza humana é fruto da desobediência do primeiro casal em quem se desencadeou não só o cansaço com que todos os homens passariam a enfrentar o trabalho na terra, mas também “o parto com sofrimento passou às mulheres”, e, sobretudo, o maior de todos os danos da desobediência, que é a “morte”. Sendo assim, quando ocorreu a obediência do primeiro casal, a lei que regia era a lei da sua mente que consistia na lei da espiritualidade no relacionamento consciente de que Deus era o seu criador e provedor de tudo que eles necessitassem sem existir a lei da concupiscência (Rm 7,23). Em contra partida, a desobediência gerou a lei da carne do pecado, da concupiscência e da morte, que só podem ser removidas por aquele que morreu na carne à semelhança da carne do pecado. Por conseguinte, todos que nascem, nascem da carne do pecado, e encontram-se ligados à lei da concupiscência e da morte, por outro lado, todos que crerem pela graça Deus no filho o recebem afim de que, pelo espírito, “renascem para Deus aqueles que, pela carne, tinham nascido para o mundo e era escravo da lei da concupiscência e da morte”¹²⁹.

Do que foi exposto nessa subseção, fica claro como a interpretação dos textos sagrados por Agostinho e a escola pelagiana são completamente antagônicos. Os

¹²⁸ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 11; p. 177.

¹²⁹ SANTO AGOSTINHO, De pecc. meri. II, 37; p. 209-210.

pressupostos são distintos, bem como os objetivos que os nortearam em suas especulações. Além disso, essa subseção teve o objetivo de mostrar como a teologia de Agostinho está fundamentada na Bíblia, de maneira sofisticada, abundante e profunda. Agostinho está embasado em pressupostos hermenêuticos que o permitiam uma interpretação eficaz, tendo sempre ao horizonte de pensamento, aquela verdade de fé que a tradição o relegou. Agostinho é responsável pela elaboração sistematicamente mais aprofundada do que já era nascente na tradição progressa, como foi exposto na primeira subseção desse capítulo, por isso, o futuro da tradição teológico-dogmática imputará sobre ele a responsabilidade das formulações dogmáticas dos temas abordados nessa pesquisa.

4. Polêmica pelagiana sobre a transmissão do pecado original

O presente capítulo, contém o núcleo fundamental da investigação dessa pesquisa, pois analisa de forma mais profunda possível, a origem do tema do pecado original em Pelágio e em Agostinho. A forma como esse tema é tratado é por meio de uma distinção entre as ideias postuladas, tanto por Pelágio quanto por Agostinho, em suas argumentações e consequências sobre o pecado original.

4.1. Teoria pelagiana

A teologia de Pelágio sustentava que Adão tinha sido criado com um corpo mortal e pereceria mesmo cometendo pecado ou não. Para Pelágio, a graça pela qual Deus decidiu constituir o homem e que faz parte da sua natureza era uma realidade espiritual que estaria com ele durante toda sua vida, sendo suficiente para o discernimento do que se deve fazer de certo e errado, sem introduzir uma necessidade de graça especial para o caminhar em direção à justiça¹³⁰.

No que diz respeito ao fato do pecado de Adão não poder ser transmitido, Pelágio afirma que Adão tinha sido criado mortal e teria morrido quer tivesse pecado ou não; “a universalidade do pecado no mundo é explicada pela fraqueza da carne humana e não pela corrupção da vontade humana pelo pecado”¹³¹. Por isso, o pecado de Adão só teria corrompido a ele mesmo, não passando aos seus descendentes; as crianças recém-nascidas estão na mesma situação em que Adão viveu seu relacionamento com Deus antes de ter-lhe desobedecido e não trazem consigo nenhuma consequência dessa desobediência, seja na natureza ou na liberdade; a humanidade inteira não morre por causa da morte de Adão, e não ressuscita pela ressurreição de Cristo¹³².

Pelágio entendia que o ser humano era dotado de absoluta liberdade, a sua autossuficiência em decidir entre o bem e o mal dependeria apenas de si mesmo. Para ele, esses atributos foram constituídos em virtude da criação do homem.

¹³⁰ FERREIRA, F., Agostinho de A a Z, p. 29.

¹³¹ CAIRNS, E. E., O Cristianismo Através dos Séculos, p. 118.

¹³² CAIRNS, E. E., O Cristianismo Através dos Séculos, p. 118.

Sendo assim, o homem, no exercício de tais características não precisa de nenhuma ajuda externa para decidir entre o certo e o errado.

Para Pelágio o pecado se propaga no ser humano por *imitação do pecado* de Adão, essa é muito mais uma questão de ética do que de natureza. Nesse sentido, Deus oferece ao homem somente a possibilidade, para que depois ele decida a intenção, ação e a perseverança. A morte do corpo é fruto de um processo natural deixando de acontecer em virtude do pecado¹³³.

A teoria pelagiana é constituída de três colunas aparentemente inofensivas que sustentam o seu edifício teológico, a saber, *a natureza humana, o livre-arbítrio e a graça*. Pelágio, no entanto, sempre elabora, pelo menos segundo as fontes que é do conhecimento da comunidade pesquisadora, o processo de autonomia do homem em relação à ajuda da graça. Nesse sentido, onde houver um aceno à natureza humana, isso descompromete a graça. Onde houver a graça, ainda não é necessária a ação humana. Enfim, para explicar tal autonomia, Pelágio recorre ao livre-arbítrio.

Sendo assim, inicia-se fazendo a seguinte pergunta, o que Pelágio realmente ensinava a respeito da transmissão do pecado de Adão e Eva para a humanidade? A teologia pelagiana acreditava que nem Adão, nem os pais configuram como personagens responsáveis pela introdução do pecado no mundo, “isto é, as crianças não nascem culpadas do pecado do seu ancestral, Adão, nem herdaram qualquer natureza corrupta inclinada para o mal”¹³⁴. Alguns acreditam que a ideia pelagiana sobre a transmissão do pecado tenha sido fruto do pensamento do determinismo maniqueísta. Nesse sentido, ele via a questão da transmissão do pecado como uma falácia e entendia que o pecado se dissemina em virtude do mau exemplo. Sproul cita uma carta de Pelágio a Demétrio onde ele afirma o seguinte:

Porque nenhuma outra causa faz com que tenhamos dificuldades de fazer o bem do que o longo costume dos vícios que nos infectam desde a infância e gradualmente, através dos anos, nos corrompem e, assim, nos mantêm obrigados e devotados a eles, parecendo, de alguma forma, ter a força da natureza¹³⁵.

Nesse sentido, uma das finalidades do pensamento de Pelágio era assegurar que o homem, quando peca, não o faz em virtude de uma natureza deformada, pois

¹³³ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 9; p. 87.

¹³⁴ TITILLO, T., A Gênese da Predestinação na História da Teologia Cristã, p. 68.

¹³⁵ PELÁGIO apud SPROUL, R. C., *Sola Gratia*, p. 36.

“não há uma corrupção inerente no homem”. Não existe na natureza do homem uma inclinação ou uma tendência para ele viver na prática do pecado. A atitude voltada para o pecado é resultado de uma decisão em si mesma e se configura em uma nova vontade que poderia ser boa, como uma folha de papel em que nada tenha sido inscrito *a priori*¹³⁶.

A descendência de Adão não herdou a morte física ou espiritual por causa do pecado de Adão. “Isso se deu porque, de forma semelhante, também pecaram”. Para Pelágio vincular os erros de Adão à natureza dos homens que vieram depois dele é corromper aquilo que Deus é. Para ele, a natureza do homem criada por Deus não é “*apenas boa, mas incontestavelmente boa*”, isso porque, tudo que Deus criou desde o início era bom e permanecerá bom em essências até o fim. Para Pelágio até a liberdade que Deus deu para Adão era, em sua essência e por si só, magnificamente boa, por isso, mesmo o mau uso não alterou a natureza humana. Sendo assim, o pecado sempre deveria ser considerado como um ato cometido e nunca algo que flui da natureza humana¹³⁷.

Por conseguinte, o uso correto da liberdade, que para ele era um bem supremo, é “a honra e a glória do homem, *o bonum naturae*”, que de maneira nenhuma pode ser perdida, porque é o elo com a ética do relacionamento do homem com Deus. A liberdade com a qual Deus criou o homem consiste essencialmente no livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) que permite exercer a escolha entre o bem e o mal, ou a liberdade de escolha (*possibilitas boni et mali*). Essa vocação é concedida por Deus ao homem, no momento da sua criação, como um elemento essencial da sua natureza. Visto desse modo, pelo arbítrio da vontade, o homem poderia caminhar em direção à justiça e à vontade de Deus sem necessitar de uma graça especial, pois a própria liberdade já se configuraria numa graça de Deus. Para Pelágio, é essa graça que nos permite caminhar em direção à justiça de Deus, todavia “ela não é, de forma alguma essencial para alcançarmos essa justiça”¹³⁸. O Homem pode e deveria ser justo sem a intervenção da graça em função da liberdade e da vontade que possui.

Ainda na questão da graça, que é sem dúvidas uma das principais causas da discussão entre Agostinho e Pelágio, envolvendo a inoculação do pecado de Adão

¹³⁶ SPROUL, R. C., *Sola Gratia*, p. 33.

¹³⁷ SPROUL, R. C., *Sola Gratia*, p. 32-33.

¹³⁸ SPROUL, R. C., *Sola Gratia*, p. 36.

na sua posteridade, para Pelágio, a graça postulada por Agostinho era uma ameaça para a responsabilidade e para a liberdade humana. Fazendo uso dos escritos de Pelágio, Justo González faz a seguinte formulação do pensamento de pelagiano nesse tema.

Pelágio afirmava que Deus nos fez livres, e que esta liberdade é tal que por meio dela nós somos capazes de fazer o bem. O poder para não pecar – *posse non peccare* – está na natureza humana desde a sua criação, e nem o pecado de Adão nem o próprio demônio pode destruir isso. O pecado de Adão não é de forma alguma o pecado da humanidade, porque seria absurdo e injusto condenar todos pelo pecado de um. Tampouco o pecado de Adão destrói a liberdade que todos seus descendentes têm de não pecar. É verdade que o maligno é poderoso, mas não tão poderoso que não possa ser resistido. A carne também é poderosa, e luta contra o espírito; mas Deus nos deu o poder para vencê-lo. Como prova disso despontam homens e mulheres que de acordo com o Antigo Testamento, levaram vidas de perfeita santidade. Por tanto, cada um de nós peca por vontade própria como resultado do nosso livre-arbítrio, e, portanto, crianças que morrem antes de ser batizadas não estão perdidas, porque a culpa de Adão não está sobre seus ombros¹³⁹.

Pelágio defendia a existência de *três tipos de graça* que, ao invés de atuar diretamente no processo de salvação do homem, operavam apenas como elementos secundários para que os homens pudessem alcançar a justiça. A primeira era chamada de “graça da criação” concedida a todos por Deus e presente em todos os lugares, dando aos homens as condições de escolher entre o bem e o mal. A segunda é a “graça da revelação” ou “graça do ensino” que Deus entrega ao homem, tanto no Antigo como no Novo Testamento, com o objetivo de lhes mostrar o caminho que devem seguir. A terceira é a “graça do perdão” ou “graça da remissão dos pecados”. Esta é a graça que Deus concede ao homem mediante a sua atitude, movida pela liberdade de se arrepender dos seus pecados e de buscar viver, pelo seu livre-arbítrio, uma vida de reparação do mal que praticaram¹⁴⁰. Sendo assim, para Pelágio, a graça dada por Deus não fornece benefício adicional à natureza humana, mas é dada por Deus de acordo com o mérito das ações humanas. Em última análise, a graça é merecida e não influi, de forma alguma, na vontade humana.

Percebe-se, pelo posicionamento pelagiano, que embora seja necessária a existência da graça para chegar à perfeição, essa assume estatutos relativos por causa do protagonismo da natureza humana.

¹³⁹ GONZÁLEZ, J. L., Uma Historia do Pensamento Cristão, Vol. II, p. 30.

¹⁴⁰ GONZÁLEZ, J. L., Uma Historia do Pensamento Cristão, Vol. II, p. 30-31.

Nessa perspectiva, para Pelágio, “a doutrina do pecado original era absurda e injusta” e ao mesmo tempo um vitupério à justiça de Deus. Para ele, a graça como um poder que proporciona e determina o homem a caminhar em direção à perfeição, sem a decisão da sua livre vontade era “uma nova doutrina do destino, uma vez que o homem não podia fazer nada além de pecar a menos que Deus infundisse uma nova inclinação nele contra a sua vontade”. Para Pelágio, essa forma de compreensão do pecado inviabiliza a redenção do homem, pois o pecado:

Não tinha de ser explicado pela queda de Adão transmitida pela propagação da raça por intermédio do casamento e da relação sexual. Pois o pecado é levado adiante pela imitação, cometido pela vontade, denunciado pela razão, manifestado pela lei e punido pela justiça¹⁴¹.

Nesse sentido, Pelágio considerava injusta a doutrina do pecado original, porque aplicava a culpa de Adão a quem era inocente, sendo também incongruente, porque, se o pecado é oriundo da natureza do homem, ele não poderia ser voluntário, ou se ele é voluntário, não pode ser inato. Ora, a vontade, mesmo depois de ter cometido o pecado, “continua tão livre quanto era antes de o pecado ser cometido”, dessa maneira, o homem continua permanecendo com a vontade de cometer o pecado ou de se abster-se dele¹⁴².

Todo esse pensamento pelagiano foi sistematizado em seis proposições que revelariam de forma concreta os seus objetivos, Celéstio fez isso da seguinte forma.

Adão foi criado mortal e teria morrido tendo pecado ou não; o pecado de Adão causou dano só a ele, e não a raça humana; a lei leva ao Reino (*do céu*) da mesma maneira que o evangelho leva; mesmo antes da vinda de Cristo, houve homens sem pecados; as crianças recém-nascidas estão na mesma condição que Adão estava antes da sua transgressão; toda raça humana não morre por intermédio da morte e da transgressão de Adão nem ressuscita de novo por meio da ressurreição de Cristo¹⁴³.

Outro expoente quem também vai se reportar aos pressupostos pelagianos em relação ao fato da não transmissão do pecado de Adão à sua posteridade é Bruce Shelley. Ele destaca que Pelágio negava que a realidade do pecado no mundo é proveniente de Adão. Por conseguinte, o homem vive numa condição de liberdade para decidir o caminho que deve tomar na vida e buscar ou não a Deus “com retidão ou pecaminosidade e, além disso, a morte não é uma consequência da desobediência de Adão”. Ainda que Adão tenha sido o transmissor do pecado para a humanidade,

¹⁴¹ PELIKAN, J., A Tradição Cristã, p. 318.

¹⁴² PELIKAN, J., A Tradição Cristã, p. 318.

¹⁴³ PELIKAN, J., A Tradição Cristã, p. 318.

não há nada nele que possa induzir os homens à necessariamente pecar como ele pecou. No máximo, o que acontece é que, sendo livres para pecar ou não, quando os homens pecam, o fazem a exemplo de Adão. Embora toda raça humana tenha pecado é possível não pecar a exemplo de muitas pessoas que viveram sem pecar. Mesmo após o pecado o homem continua mantendo o seu equilíbrio moral. “O pecado não atinge a sua natureza, mas seu mérito. Quando peca, torna-se culpável de sua má ação”¹⁴⁴. Sedo assim, a concepção de pecado para pelágio era vista como um ato e não poderia jamais ser vista como um fato.

Nesse sentido, Pelágio não admitia qualquer tipo de auxílio ou poder especial do Espírito Santo para direcionar os homens à justiça, “pois sua ideia de vida cristã era praticamente a concepção estoica do autocontrole ascético”¹⁴⁵. Depreende-se desse posicionamento, um protagonismo da liberdade do homem em direção à justiça, ou seja, pela sua livre escolha ele pode ou não viver na prática da virtude.

Por tudo que foi exposto até aqui, verificou-se no pensamento pelagiano, em relação à redenção do homem, com base em um protagonismo do livre-arbítrio e da natureza sem o auxílio da graça. A maioria dos escritores que se debruçaram sobre os axiomas estabelecidos por Pelágio em relação à transmissão do pecado de Adão à humanidade é unanime em destacar duas questões de base:

A primeira alude à influência da filosofia estoica na configuração do pensamento pelagiano, em que o eixo central estava relacionado ao livre exercício da ética, fruto da concepção natural do ser humano. Note-se que pelo menos três questões podem ser as virtudes básicas para os estoicos: a *inteligência*, que consiste no conhecimento do bem e do mal; a *coragem*, que se manifesta pelo fato de temer e não temer; e a *justiça*, como o conhecimento que nos permite dar a cada um o que lhe é devido. Outro postulado do estoicismo que, com certeza, influenciou o pensamento de Pelágio, foi a questão do determinismo. Segundo o pensamento estoico, “devemos agir de acordo com os preceitos éticos e fazer o que julgamos devido, mas é preciso também aceitar as consequências de nossa ação e o curso inevitável dos acontecimentos”¹⁴⁶.

A segunda questão diz respeito à interpretação que posteriormente Pelágio fez da oração de Agostino no livro confissões, em que dizia o seguinte, *Concede-*

¹⁴⁴ SANTO AGOSTINHO. A Natureza e a Graça, p. 105-106.

¹⁴⁵ SHELLY, B. L., História do Cristianismo, p. 152.

¹⁴⁶ MARCONDES, D., Iniciação à História da Filosofia, p. 91-92.

*me o que me ordenas, e ordena o que quiseses*¹⁴⁷. Segundo Pelágio, esse tipo de comportamento pelo qual esperamos Deus agir, ameaçava o livre-arbítrio humano e, por conseguinte, também mitiga a responsabilidade e o compromisso do ser humano com a *ascese*. Ele entendia que o “ser humano pode ser bom por vontade e ação própria”. Nesse sentido, “o ser humano não está determinado nem para o bem nem para o pecado, mas tem o compromisso de fazer o bem que lhe é possível”¹⁴⁸.

Esses foram elementos fundamentais para a construção do pensamento pelagiano, que precisaram ser confrontados com a tradição que os padres da igreja já tinham consolidado.

4.2. Análise e doutrina agostiniana

Nessa subseção se encontra o cerne da pesquisa dessa dissertação. Ao se deparar com a primeira formulação de Agostinho sobre o pecado original em contexto apologético contra o pensamento pelagiano. Já no primeiro livro do *De peccatorum meritis*, Agostinho fala sobre a transmissão do pecado original, explicitamente contra a ideia pelagiana de que o nossos pecados sejam um cópia ou uma imitação dos pecados de Adão, como se esse servisse de modelo ou exemplo para o agir moralmente mal.

Agostinho inicia a sua contestação contra a teoria pelagiana, levando em consideração tanto a autoridade das Escrituras quanto o aparecimento do pecado na história. Inicialmente, Agostinho evita construir a sua explicação considerando Adão como exemplo, o que lhe faz pensar que, antes de Adão pecar, o diabo já havia pecado e, assim, o pecado já estava presente no mundo. Se fosse para procurar um exemplo a seguir, ao invés de escolherem Adão, os pelagianos deveriam considerar o diabo. Ora, o Antigo e o Novo Testamentos concordam que “a morte entrou no mundo pela inveja do diabo” (Sb 2,24) e que “o diabo peca desde o princípio” (1Jo 3,8)¹⁴⁹. Nessas passagens, Agostinho encontra o argumento sobre o pecado do diabo em função do pecado do homem. Muitas vezes, ao longo da controvérsia pelagiana, Agostinho volta a falar sobre isso, alertando para o cuidado

¹⁴⁷ SANTO AGOSTINHO. Confissões, X, 40; p. 300.

¹⁴⁸ HILBERATH, B. J., Doutrina da graça, p. 21.

¹⁴⁹ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 9; p. 88.

de se evitar a soberba, como princípio último do pecado¹⁵⁰. No fundo, esse era o grande tema que Agostinho identificou nas formulações pelagianas, já que a soberba sempre coloca o mérito humano em risco de autonomia em relação à graça.

Agostinho descobre o diabo como princípio da imitação do pecado, enquanto considera Adão como príncipe do pecado de uma geração. Lendo o Apóstolo Paulo, afirma que, se fosse para considerar o pecado como exemplo, o mais conveniente seria citar o diabo como o primeiro a ter pecado e aquele cujo exemplo leva os que o seguem para o pecado. Entretanto, ao afirmar que tenha sido de um único homem que o pecado e a morte passaram para todos os homens, a leitura do Apóstolo Paulo levou Agostinho a pensar no pecado, segundo a relação que existe entre Adão e a humanidade, ou seja, a partir da ideia de *geração da natureza*.

Talvez seja possível falar em imitação, quando nos referimos a Adão. No entanto, a imitação deve ser considerada sempre no nível da escolha que o homem realiza, jamais no nível da natureza, isto é, imitamos o diabo que não faz parte da geração natural, mas nascemos pecadores segundo aquela natureza herdada de Adão¹⁵¹. A argumentação se concentra na hermenêutica de Rm 5,12: *Por um homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte; e assim passou a todos os homens, em que todos pecaram*. Nesse sentido, o texto não afirma que tinha sido *pelo diabo* que o pecado entrou no mundo, mas *por um homem*, o que induz Agostinho a constatar que seja questão de geração, não de imitação¹⁵².

Com a expressão *em que todos pecados*, Agostinho entende tanto os pecados cometidos particularmente pela humanidade, quanto aquele pecado de origem, pelo qual a natureza se faz presente em todos os homens¹⁵³. Agostinho passa a falar da relação entre a lei natural, a Lei da Aliança e o pecado, considerando que nada antes tenha sido suficiente para que o homem procurasse um caminho de salvação do pecado ou para que esse pecado fosse neutralizado. Nisso, Agostinho entende que o esforço humano é incomparavelmente inferior à graça quando essa insiste que o homem retome o seu caminho de comunhão com Deus¹⁵⁴.

Moisés é referência para os pecados particulares que os homens cometem seguindo a vontade do próprio coração, já que o texto bíblico afirma que o pecado

¹⁵⁰ SANTO AGOSTINHO. A Correção e a Graça, X, 27, p. 113.

¹⁵¹ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 9; p. 88.

¹⁵² SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 10; p. 89.

¹⁵³ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 11; p. 90.

¹⁵⁴ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 12; p. 91.

não era imputado, enquanto não havia a lei (Rm 5,13). Nem por isso, argumenta Agostinho, se pode falar numa ausência real ou natural do pecado entre Adão e Moisés. De fato, havia ali a morte como consequência daquele único delito de Adão, a ignorância como sinal do que não era imputado pelo fato de ser desconhecido e a incapacidade do homem retornar em qualquer sentido o próprio caminho junto de Deus. Esses são, então, os primeiros indícios do pecado original em Agostinho¹⁵⁵.

É crucial evidenciar que a doutrina agostiniana sobre o pecado original ainda não estará completa, se for omitida a disposição pela qual a graça ajuda todos os homens a vencerem o mal. Por isso, Agostinho encerra a questão sobre o pecado original, afirmando que tanto os pecados pessoais quanto o pecado de Adão foram redimidos pelo dom da graça de um único homem, Jesus Cristo, *muito mais abundante para muitos*, entendendo com isso a qualidade da remissão dos pecados, em que o sangue de Cristo foi derramado tanto para destruir o pecado original, quanto para conduzir a vontade de cada homem ao ordenamento da sua perfeição¹⁵⁶. Agostinho afirma que a Lei, ao invés de refrear o pecado, acabou avultando o pecado original, transmitido pela geração da carne em Adão, por meio da própria vontade do homem. Por isso, não só o pecado original, mas também, esses pecados pessoais são apagados em Cristo, já que “onde foi abundante o pecado, mais abundante ainda foi a graça” (Rm 5,21).

Quando se analisa as respostas de Agostinho aos postulados propostos pelos pelagianos, sobre a transmissão do pecado de Adão à humanidade, talvez seja possível compreender que o ponto de partida para toda controvérsia é o entendimento de como se encontra a natureza do homem após o pecado de Adão.

Para Paula Fredriksen, Agostinho advoga a favor da justiça de Deus, afirmando uma ideia comunitária de *natureza humana*. Na verdade, segundo ela:

Adão pecou enquanto indivíduo à parte; mas, enquanto primeiro antepassado de toda raça, Adão possuía dentro de si, de alguma maneira especial, toda a humanidade. Seu pecado foi o nosso pecado e nós pecamos quando ele pecou, porque nele *natura nostra peccavit*, “nossa natureza pecou”. Desta maneira, de acordo com Agostinho, a justiça de Deus - punitiva, não propedêutica - caiu sobre todos os humanos igualmente¹⁵⁷.

Existe uma diferença da graça postulada por Agostinho, que a entendeu como um poder espiritual essencial para se alcançar a justiça, que viabilizava “o

¹⁵⁵ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 13; p. 92.

¹⁵⁶ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 14; p. 93.

¹⁵⁷ FREDRIKSEN, P., Pecado, p. 126.

conhecimento do bem e da alegria em fazer o bem e a capacidade de determinar o bem”, enquanto para Pelágio, embora a graça seja algo dada por Deus, ela apenas poderia fornecer a capacidade (*posse*) e a vontade (*velle*), deixando, no entanto, a ação (*esse*) depender exclusivamente da “livre vontade do homem”. Essas colocações de Agostinho em relação a graça para Pelágio, colocava em questão a *bondade e a justiça* de Deus, que para ele eram atributos da natureza de Deus e a forma com que ele se relacionava com a sua criação¹⁵⁸.

Agostinho entende que no estado atual, depois do pecado de Adão, a natureza humana se encontra em condição de enfermidade e deficiência e, por isso, precisa do socorro divino, da graça¹⁵⁹. Agostinho defendia que a natureza humana no atual estado estava sujeita à condenação, embora no princípio da criação, o homem tenha sido formado sem culpa e sem nenhum vício. Da mesma maneira, após Adão ter transgredido a recomendação de Deus, a natureza humana foi corrompida e “todos que vêm ao mundo como descendentes de Adão, têm agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde”¹⁶⁰. Dessa forma, o entendimento de Agostinho é que o pecado de Adão enfraquece a natureza humana ao ponto de ela precisar de iluminação, para que, só assim, o homem possa ser nova criatura (Ef 2, 3-5).

É possível detectar, pelo que disseram os pelagianos, uma excessiva exaltação da inerência da natureza humana como uma realidade espiritual que possibilita o homem a não pecar, ou seja, a natureza seria autossuficiente para alcançar a justificação pelo arbítrio da vontade. Para Agostinho, constitui-se uma heterodoxia a ideia de que se possa conquistar a justiça de Deus só com a força da natureza ou com o livre arbítrio. Enquanto Pelágio tentava legitimar o poder da natureza e o livre-arbítrio dizendo que, assim, Cristo tinha passado pela morte, mesmo sem ter pecado, Agostinho mostra que até mesmo o nascimento de Cristo não é necessariamente fruto de um processo natural e sim uma obra do poder e misericórdia de Deus e que a “sua morte foi o preço da nossa redenção”. Portanto, fica claro que, na morte de Cristo, o príncipe deste mundo não pode exercer nenhum direito sobre o pecado de Adão na morte de Cristo, porque ele não morreu “pela

¹⁵⁸ PELIKAN, J., A Tradição Cristã, p. 318.

¹⁵⁹ SANTO AGOSTINHO. A Natureza e a Graça, p. 105-106.

¹⁶⁰ SANTO AGOSTINHO. A Natureza e a Graça, III, 3, P. 114.

força do pecado, mas em virtude da obediência” para redenção de todo aquele que nele crer (Jo 14,30-31)¹⁶¹.

A teologia de Agostinho defende que o homem, por culpa do pecado de Adão, jamais poderia se salvar sem graça de Deus e que o homem, por seus próprios méritos, não pode recebê-la. Ele estava convencido que todos os homens mereciam o juízo. Scott Latourette explica a universalidade do pecado, afirmando que “a totalidade da massa de nossa natureza foi arruinada e caiu na posse de seu destruidor. E dele ninguém – nem mesmo um – se libertou, ou será libertado, exceto pela graça do Redentor”¹⁶².

Segundo Agostinho, além da salvação, um dos benefícios mais importantes que a graça especial outorga ao homem, serve para “bem agir e perseverar no bom caminho” impulsionando não apenas a poder o que queremos, mas também a querer o que podemos¹⁶³. Só a graça traz ao homem o conhecimento da verdade, sendo a liberdade por si só é incapaz de encontrá-la. Segundo Agostinho:

A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita ao pecado e, então, é má, ou é livre do pecado quando serve à justiça e, nesse caso, é boa. A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes tinha má¹⁶⁴.

Ainda, em desdobramento sobre a questão da imitação, Agostinho considera que não se sustenta bíblicamente a afirmação pelagiana de que os homens pecam por imitação. Segundo ele, se fosse bastante apenas a imitação para que alguém se tornasse um pecador, a imitação também seria suficiente para que alguém se tornasse justo, o que, de fato não acontece¹⁶⁵. Agostinho usa Cristo como exemplo, por compreender que há nos posicionamentos pelagianos uma incredulidade em relação à obra redentora. Nesse sentido, ele afirma que quando Paulo diz que apenas por um só homem e pela sua falta veio o juízo sobre toda a humanidade, para condená-los, não diz que foi por imitação, mas sim, pela desobediência desse único homem, e acrescenta que “por um só ato de justiça” de um único homem veio a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida¹⁶⁶. Paulo está indicando

¹⁶¹ SANTO AGOSTINHO. A Natureza e a Graça, XXIV, 26, p. 137.

¹⁶² SCOTT, L. K., Uma História do Cristianismo, p. 234-236.

¹⁶³ SANTO AGOSTINHO. A Correção e a Graça, XI, 32, p. 118.

¹⁶⁴ SANTO AGOSTINHO. A Graça e a Liberdade, XV, 31, p. 56.

¹⁶⁵ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 19; p. 98.

¹⁶⁶ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 19; p. 98.

que a geração do pecado ocorreu por meio de Adão enquanto a adoção da graça só ocorreu por meio de Cristo. Nem Abel conduziu o testemunho da justiça suficiente para que os homens, imitando-o, alcançassem o bem, nem tampouco Judas apresentou o exemplo pelo qual todos, ao imitá-lo, fossem mais corruptos do que a condição que receberam de Adão¹⁶⁷. O bom exemplo de Abel ou o mau exemplo de Judas simplesmente são insuficientes no plano da compreensão do pecado original.

Se, portanto, Cristo é aquele em que todos são justificados, assim a graça regeneradora torna justo todo homem, do mesmo modo que Adão é aquele em que todos pecaram, porque a pena foi transmitida pela carne que torna os homens pecadores¹⁶⁸. Por isso, nenhuma justiça existe sem Cristo, assim como nenhum pecado existe sem Adão. Nesse sentido, Agostinho novamente usa o Apóstolo Paulo para respaldar o seu pensamento:

Se, pela ofensa de um e por meio de um só, reinou a morte, muito mais os que recebem a abundância da graça e o dom da justiça reinarão em vida por meio de um só, a saber, Jesus Cristo. Pois assim como, por uma só ofensa, veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também, por um só ato de justiça, veio a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida. Porque, como, pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim também, por meio da obediência de um só, muitos se tornarão justos. Sobreveio a lei para que avultasse a ofensa; mas onde abundou o pecado, superabundou a graça, a fim de que, como o pecado reinou pela morte, assim também reinasse a graça pela justiça para a vida eterna, mediante Jesus Cristo, nosso Senhor (Rm 5, 17-21)¹⁶⁹.

Por fim, Agostinho nos mostra a superabundância da Graça de Deus em forma de retribuição, revelando-nos, o quanto Deus transformou o mal que Adão causou a si mesmo, oferecendo inclusive os bens que não merecia. A recomendação é:

Louve sempre o Senhor, não esqueça as suas retribuições. É uma retribuição seres chamado quando és pecador e ímpio para seres justificado. É uma retribuição, quando és reerguido e dirigido para não caíres. Trata-se de uma retribuição receberes forças para perseverares até o fim. É uma retribuição que esta tua carne, que pesa sobre ti, ressuscite e não se perca nem um cabelo de tua cabeça. É retribuição seres coroado após a ressurreição. É retribuição louvares a Deus eternamente sem desfalecer¹⁷⁰.

4.3. **A tradux peccati após 411**

¹⁶⁷ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 19; p. 98.

¹⁶⁸ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 19; p. 98-99.

¹⁶⁹ SANTO AGOSTINHO, De, pecc. meri. I, 20; p. 99-100.

¹⁷⁰ SANTO AGOSTINHO, Comentário aos Salmos, 102-7; p. 55-56.

Ao escrever as Retratações, Agostinho limitou-se em ajustar minimamente o seu pensamento sobre o fato de alguns homens poderem passar para a vida eterna sem que necessariamente experimentassem a morte. Nesse sentido, das quatro questões levantadas, o bispo de Hipona só entendeu que era necessário revisar a questão sobre a morte. De fato, mais próximo da sua morte, ele tenta indicar que para alguns a morte será vivida como uma rapidíssima transformação, semelhante a um piscar de olhos (1Cor 15,52)¹⁷¹.

Consequentemente, Agostinho sustentou, desde o início, e com profunda consciência, os fundamentos que acreditava e ensinava a doutrina da transmissão do pecado original. O resultado de todo esse confronto teológico foi decidido pelo magistério da igreja em vários sínodos e em dois concílios. No que diz respeito à resolução das controvérsias entre Agostino e os pelagianos, já se pode encontrar uma total suspeita aos postulados apresentados por Celéstio no sínodo de 411, enquanto suas ideias foram condenadas, consideradas heréticas, o levando à excomunhão, ele fugiu para Éfeso, onde conseguiu ser consagrado ao sacerdócio¹⁷². Quanto a Pelágio, desloca-se para o Oriente, achando ali apoio para os seus ensinamentos, mesmo depois que Agostinho enviara Orósio para comunicar a Jeronimo sobre a presença dos hereges. No entanto, o bispo João de Jerusalém convocou um sínodo em 415 em Dióspolis, na Palestina, pelo qual ficou decidido que os ensinamentos de Pelágio deveriam ser considerados ortodoxos¹⁷³.

Ao tomar conhecimento dessa situação em Jerusalém, Agostinho se reúne com as comunidades em Cartago e convoca dois sínodos em 416: um em Cartago e outro na Numídia, em Mileve, que condenaram os ensinamentos pelagianos e apresentaram o resultado do sínodo ao papa Inocêncio I, o que prontamente foi acolhido. Mais uma vez, os ensinamentos pelagianos foram considerados heréticos. Após a morte de Inocêncio I em 417, assume o pontificado o papa Zózimo que, mesmo exercendo a sua função por menos de um ano, entendeu que o resultado dos dois sínodos a favor do pelagianismo tinha sido promulgado de forma demasiadamente precipitada ao considerar Celéstio ortodoxo¹⁷⁴.

¹⁷¹ SANTO AGOSTINHO, *Le Rettrattazioni*, II, 33; p. 200.

¹⁷² CRISTIANI, M., *Breve História das Heresias*, p. 32.

¹⁷³ WALKER, W., *História da Igreja Cristã*, p. 244.

¹⁷⁴ WALKER, W., *História da Igreja Cristã*, p. 244.

Embora todas essas formulações pelagianas tenham sido condenadas no concílio de Éfeso em 431, a questão estava, assim como tantas outras controvérsias, longe de ser encerrada, tanto no Oriente como no Ocidente. A continuidade da controvérsia se deu por aqueles que posteriormente foram denominados de *antiagostinianos, cassianianos ou semipelagianos*. Nesse desenrolar histórico, o que se observa, é que os elementos usados para configurar suas formulações contra a teoria de Agostinho são os mesmos utilizados por Pelágio, ou seja, *a valorização da natureza humana e do livre-arbítrio em detrimento da graça*.

A primeira tríade de opositores teve foi Celéstio, Pelágio e, mais adiante, com *Juliano de Eclano*. Esse último personagem foi Bispo de Eclano e viveu na Itália no século V. Foi certamente o mais difícil oponente de Agostinho, enquanto “serviu como arquiteto do dogma pelagiano”, envolvendo-se em várias controvérsias com Agostinho¹⁷⁵. Di Bernardino nos informa que os Padres Latinos, em geral, parecem mais inclinados do que Padres Gregos para exaltar a virgindade e a continência¹⁷⁶. Juliano se valeu dessa discussão chamando atenção para as consequências que a doutrina do pecado original poderia gerar, sobretudo promovendo a desvalorização do matrimônio¹⁷⁷. Para Juliano, o sexo no casamento não traz em si nenhuma impureza do pecado de Adão. O ser humano é naturalmente bom pois foi criado por Deus, que é perfeitamente bom; o que é pecaminoso é apenas o uso excessivo de luxúria. Consequentemente, as crianças nascem inocentes, sem pecado original. Contrário a esse pensamento, Agostinho vai dizer que, “a concupiscência sexual é sempre ruim, mesmo quando bem usada no casamento para fins de procriação e, portanto, filhos de pais cristãos também nascem com mancha do pecado original”¹⁷⁸.

Poucos anos depois do concílio de Éfeso apareceu o monge *João Cassiano na França* (360-435), considerado o precursor do semipelagianismo, embora esse termo só fosse cunhado como uma doutrina herética no século XVII¹⁷⁹. Cassiano procurou buscar um ponto de equilíbrio entre a vontade de Deus e a vontade humana, embora não negasse a realidade do pecado de Adão e a sua transmissão aos seus descendentes. O objetivo era postular que, embora o pecado enfraquecesse

¹⁷⁵ PELIKAN, J., *A Tradição Cristã*, p. 316.

¹⁷⁶ DI BERARDINO, A., *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, p. 4895.

¹⁷⁷ MONDONI, D., *O Cristianismo na Antiguidade*, p. 183.

¹⁷⁸ DI BERARDINO, A., *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, p. 4896.

¹⁷⁹ MONDONI, D., *O Cristianismo na Antiguidade*, p. 184.

significativamente a natureza humana, não a corrompeu totalmente. Sendo assim, “a vontade do homem, parcialmente livre pode cooperar com a graça divina no processo da salvação”¹⁸⁰. É provável que Cassiano tenha sido discípulo de João Crisóstomo pelo tempo que passou no Oriente. Nesse sentido, não se pode dizer que ele tenha sido um oponente dos de Agostinho, mas, com certeza, é possível afirmar que não concordava com todas as premissas da teologia agostiniana, principalmente no que dizia respeito à *predestinação*. As obras mais importantes de Cassiano foram: *Sobre a instituição do monasticismo*; *Discursos espirituais* e *Sobre a encarnação do Senhor*. Um de seus textos que retratam bem sua aversão a alguns pontos da teologia agostiniana, fazia a seguinte afirmação: “Tão logo ele [Deus] vê em nós o começo de uma boa vontade, ele ilumina, estimula e direciona isso para salvação, dando crescimento àquilo que ele mesmo plantou, ou àquilo que ele tem visto nascer do nosso próprio esforço”¹⁸¹. Textos como esse deixavam claro um posicionamento antiagostiniano em alguns aspectos da sua teologia.

Além de não compartilhar com Agostinho a absoluta necessidade da graça de Deus para que o homem, mesmo sendo livre, possa caminhar em direção à justiça, a questão da predestinação também foi outra temática que mobilizou os opositores de Agostinho. Não será adentrado profundamente nessa questão, já que esse não é o objetivo da pesquisa apresentada nessa dissertação, mas, para compreender melhor as formulações antiagostinianas, apresentaremos um brevíssimo esboço desse conceito. A predestinação em Agostinho ocupa duas colunas centrais no seu edifício teológico, isto é, *a misericórdia e a justiça* pelas quais os dons de Deus são concedidos.

Para Agostinho existe uma realidade incontestável, a palavra da verdade tem sido pregada constantemente. No entanto, também é verdade que existem aqueles que creem e aquele que não creem. “Os primeiros querem crer, ao passo que os segundos não querem”¹⁸². Nesse sentido, a predestinação para Agostinho se configura no fato que, diante daqueles que querem crer, a vontade é preparada pelo Senhor, o que não acontece com os que não creem. Nisso se distinguem a misericórdia e o seu juízo. Dessa forma, “a misericórdia e justiça verificam-se nas

¹⁸⁰ CAIRNS, E. E., *O Cristianismo Através dos Séculos*, p. 281.

¹⁸¹ JOÃO CASSIANO apud GONZÁLEZ, J. L., *Uma História do Pensamento Cristão*, p. 57.

¹⁸² SANTO AGOSTINHO. *A Predestinação dos Santos*, VI, 11, p. 163-164.

próprias vontades” (Rm 11.5-10)¹⁸³. Da mesma forma que a misericórdia é concedida por Deus através da graça para que o homem possa crer, o juízo também é concedido ao homem por não desejar crer, por sua própria vontade em virtude da sua natureza corrompida. (Rm 9,13-16)

Essa misericórdia se manifesta por meio de graças que não são contraditórias entre si, antes se completam. Dessa forma, é possível que alguém diga que a vontade humana torne alguém merecedor da justiça de Deus. Porém para Agostinho, é pela graça e pela a predestinação que o homem chega à justiça de Deus. “Todavia entre a graça e a predestinação há apenas esta diferença: a predestinação é a preparação para a graça, enquanto a graça é a doação efetiva da predestinação”¹⁸⁴. Ou seja, os homens são predestinados, eleitos por Deus, para receber a graça e, com isso, perseverarem até o fim na sua justiça.

Em vista desse pensamento que, logicamente, também trazia vinculado à questão da transmissão do pecado de Adão, Agostinho acumulou mais desafetos e opositores à sua teologia. Um desses chamava-se Vidal, monge do mosteiro em Aadrumento na África, mas precisamente em Cartago, que fazia parte do círculo agostiniano. Ele sugeriu a Agostinho que estabelecesse uma doutrina que afirmasse que todo bem que os homens fazem era fruto da graça de Deus. Entretanto, o primeiro passo para a salvação deveria passar pela aceitação da própria salvação tal como um *initium fidei* [fé inicial] - somente nosso, por isso, Deus não intervém¹⁸⁵. Ficam facilmente identificados ecos do pensamento pelagiano nessa formulação, enquanto que Agostinho defendia ser a graça salvadora, a verdadeira, essa era imerecida.

Um dos mais ferrenhos opositores ao pensamento de Agostinho foi Fausto de Riez, bispo francês no século V. Fausto afirmava que os primeiros passos da fé dependem da liberdade humana, por meio da qual se alcança a capacidade natural de buscar a justiça de Deus, a tal ponto, que Ele acaba respondendo. Nesse sentido, Fausto entende que essa atitude leva a Deus, recompensando-nos pela liberdade que se concretiza na consciência, onde por devoção devemos buscá-lo. Sendo assim, “aqueles que afirmam que o livre-arbítrio é capaz somente para pecar, e não pode

¹⁸³ SANTO AGOSTINHO. *A Predestinação dos Santos*, VI, 11, p. 163-164.

¹⁸⁴ SANTO AGOSTINHO. *A Predestinação dos Santos*, X, 19, p. 174.

¹⁸⁵ GONZÁLEZ, J. L., *Uma História do Pensamento Cristão*, Vol. II, p. 56.

fazer o bem, estão enganados”¹⁸⁶. Ora, para Fausto, Cristo não morreu por alguns, mas por todos, não cabendo postular qualquer doutrina fora dessa realidade, muito menos, a da predestinação. Ocorre perceber, mesmo de maneira bem genérica, que a doutrina da predestinação nasce e se desenvolve como uma consequência da transmissão do pecado de Adão à sua descendência, sobretudo, na perspectiva daquele para o qual é dada a graça com a qual esse vínculo é mantido.

Ora, os sínodos que mais deliberaram posicionamentos concretos contra o pelagianismo foram os de 418 na África e o de 529 na França. Posteriormente os ensinamentos pelagianos foram condenados no concílio de Trento e do Vaticano II. O sínodo de Cartago que teve início em 1º de maio 418 no pontificado de Honório apresenta pela primeira vez uma formulação contra a visão da morte, do batismo de crianças, da *impeccantia*, da finalidade da graça e do livre-arbítrio conforme apresentados pelos pelagianos. Desse sínodo, foram preservados oito cânones contra os postulados pelagianos¹⁸⁷.

O primeiro cânon do sínodo contradiz a teoria pelagiana sobre a morte da seguinte maneira: “Quem disser que Adão, o primeiro homem, foi criado mortal, de modo que, pecasse ou não pecasse, teria corporalmente morrido, isto é, teria deixado o corpo não por causa do pecado, mas por necessidade natural, seja anátema”¹⁸⁸. A resolução depõe a favor do pensamento de Agostinho, que tutelava que a morte só passou a fazer parte da raça humana pelo mérito do pecado e não como fruto de um processo natural como a necessidade da natureza humana.

Já o segundo cânon contradiz os ensinamentos pelagianos sobre o batismo de crianças recém-nascidas. A resolução afirma que foi deixada para igreja uma realidade espiritual chamada “batismo” em que durante a história da igreja até o século V foi preconizado pelos padres da igreja como uma realidade. Portanto, negar essa prática e a sua finalidade seria depor contra a tradição da igreja. Portanto, negar o fato de que as crianças nascem com o vínculo do pecado de Adão, ou que o batismo não tenha a finalidade de extinguir esse vínculo, é uma heterodoxia. Nesse sentido, o segundo cânon afirma; “Quem negar que se devam batizar as

¹⁸⁶ GONZÁLEZ, J. L., Uma História do Pensamento Cristão, Vol. II, p. 59.

¹⁸⁷ DH 222.

¹⁸⁸ DH 222.

crianças recém-nascidas, ou diz que são batizadas para remissão dos pecados, mas nada trazem do pecado original de Adão, [...], seja anátema”¹⁸⁹.

O terceiro cânon vai estabelecer, de uma só vez, *dois decretos*. O primeiro diz respeito à ideia de se preconizar um lugar intermediário para as crianças que morreram sem o batismo, algo totalmente contrário a resolução eclesiástica na qual se diz:

Quem afirmar que o Senhor disse, que no [...] Reino dos Céus haverá algum lugar no meio ou qualquer outro lugar onde possam viver felizes as crianças que deixaram esta vida sem o batismo, sem o qual não podem entrar no Reino dos Céus que é a vida eterna, seja anátema¹⁹⁰.

O segundo decreto reside no fato de a igreja sempre ter ensinado que a graça de Deus é concedida aos homens para justificá-los do pecado de Adão e ajudá-los a se fortalecerem para serem justificados dos seus próprios pecados. Nesse sentido, a resolução afirma: “Quem disser que a graça de Deus, pela qual o homem é justificado mediante nosso Senhor Jesus Cristo, serve somente para a remissão dos pecados já cometidos, não também para dar auxílio para não cometê-los, seja anátema”¹⁹¹.

O quarto cânon tem como axioma o fato de negar que a graça de Deus é dada o homem para que ele, através do conhecimento dos mandamentos, possa pela sua própria vontade, fazer o que é certo ou errado.

Quem disser que esta mesma graça de Deus [...] nos é revelada e aberta a compreensão dos mandamentos, para que saibamos o que devemos desejar e o que evitar, não porém que por ela nos é concedido também amar e conseguir fazer quanto reconhecemos dever fazer, seja anátema¹⁹².

O quinto cânon ainda diz respeito à questão da graça, quando afirma que nenhum um homem sem Cristo e a graça de Deus pode fazer algo de justo (Jo 15,5).

Quem disser que a graça da justificação nos é dada para que mais facilmente cumpramos, mediante a graça, o que pelo livre-arbítrio nos é mandado fazer, como se, não nos sendo dada a graça, todavia pudéssemos sem ela cumprir os mandamentos divinos, embora não com facilidade, seja anátema”¹⁹³.

¹⁸⁹ DH 223.

¹⁹⁰ DH 222.

¹⁹¹ DH 224-225.

¹⁹² DH 226.

¹⁹³ DH 227.

O sexto cânon é contrário aos ensinamentos pelagianos que defendiam que, pelo arbítrio da vontade, o homem pode viver sem pecado a exemplo de tantos personagens bíblicos e que quando falamos que somos pecadores, falamos isso por humildade. No entanto, a resolução do cânon afirma, baseando-se nas Escrituras (1Jo 1,8), que o homem se torna mentiroso se disser que não tem pecado. Nesse sentido, o decreto do cânon afirma: “fica suficientemente claro que aquele que disser que não tem pecado, não fala o que é verdadeiro, mas falso”¹⁹⁴.

O sétimo cânon ainda está vinculado à questão da *impeccantia*, pois é uma repulsa aos ensinamentos pelagianos que defendiam o fato de que a oração do Pai Nosso representasse não os seus pecados, mas os pecados daqueles que ainda não tinham sido batizados e deveriam ser considerados, então, os únicos pecadores. O decreto do cânon vai dizer: “Quem afirmar que os santos, quando na oração do Senhor dizem: “Perdoa-nos as nossas dívidas”, o digam não em favor de si mesmos, já que para eles esta oração já não é necessária, [...] seja anátema”¹⁹⁵.

O oitavo cânon é uma extensão do sétimo, no sentido de considerar mentirosos aqueles que se dizem orante do “Pai Nosso” por humildade e não por serem pecadores. Nesse ponto de vista, o decreto do cânon vai afirmar o seguinte: “Quem afirmar que as palavras da oração do Senhor, quando dizemos “Perdoa-nos as nossas dívidas” (Mt 6,12), são pronunciadas pelos santos no sentido da humildade, não da verdade, seja anátema”¹⁹⁶.

Outras importantes formulações feitas contra os ensinamentos pelagianos foram elaboradas pelo magistério da igreja no sínodo de Orange na França, iniciado em 3 de Julho de 529. O sínodo estabeleceu 23 cânones sobre a graça e 2 cânones sobre o pecado original. O sínodo foi presidido por São Cesário de Arles (470-543), para acabar com as controvérsias semipelagianas. Ainda que o objeto primeiro do concílio fosse o problema da graça, seus dois primeiros cânones reafirmaram a doutrina tradicional da igreja sobre o pecado original.

O primeiro estava em sintonia com o pensamento de Agostinho em relação ao processo degenerativo que o pecado de Adão ocasionou, não só no corpo, como também na alma dos homens. O decreto estabelecido faz a seguinte afirmação:

¹⁹⁴ DH 228.

¹⁹⁵ DH 229.

¹⁹⁶ DH 230.

Se alguém diz que o homem, pela deterioração que vem da prevaricação de Adão, não foi “mudado para pior” inteiramente, isto é, segundo corpo e alma, mas crê que somente o corpo esteja sujeito à corrupção, permanecendo ileso a liberdade da alma, ele se opõe, enganado pelo erro de Pelágio, [...]¹⁹⁷.

Já o segundo cânone diz respeito à transmissão do pecado de Adão aos outros seres humanos, algo rejeitado pelos pelagianos. No entanto, foi algo primordial no pensamento de Agostino contra Pelágio, que sempre, nas suas assertivas afirmou que o pecado de Adão atingiu tanto a ele como a sua descendência. A afirmativa do cânon diz que:

Se alguém afirma que a prevaricação de Adão prejudicou somente a ele e não também à sua descendência, ou que decerto passou a todo o gênero humano só a morte do corpo, que é o castigo do pecado, não porém o pecado, que é a morte da alma, atribui a Deus uma injustiça, [...]¹⁹⁸.

4.4. Recepção da controvérsia pelagiana

As ideias pelagianas, desde a sua origem, sempre encontraram resistência por parte da igreja, isso porque, seus axiomas sempre se confrontaram com aquilo que era ensinado pela tradição. Antes, foi apresentado como foi uma verdadeira batalha enfrentada, primeiro por Agostinho, e depois, grande parte dos seus pensamentos foram referendados pelos primeiros concílios da idade média que condenaram a teologia pelagiana.

4.4.1. Pensamento católico

Após os primeiros conflitos com os pelagianos nos séculos anteriores, a igreja na Idade Média continuou firme nas suas decisões nos anos subsequentes. Nesse rumo, outra declaração do magistério da igreja contra os posicionamentos teológicos dos pelagianos foi estabelecida no Concílio de Trento. A maioria das resoluções do concílio, no que se refere ao pecado original, resultou um total de seis postulados e ratificou de forma clara e objetiva as decisões dos concílios anteriores.

¹⁹⁷ DH 371.

¹⁹⁸ DH 372.

A primeira resolução se refere aos benefícios da obediência em que Adão alcançaria. Dessa forma, a resolução define que o pecado de Adão lhe tirou de um estado de santidade e de justiça e, por isso, passou a um “estado de prevaricação”. Portanto, diz o concílio:

Se alguém não admite que o primeiro homem Adão, tendo transgredido no paraíso a ordem de Deus, perdeu imediatamente a santidade e a justiça nas quais tinha sido constituído, e que, por este pecado de prevaricação, incorreu na ira e na indignação de Deus [...] seja anátema¹⁹⁹.

A segunda resolução de Trento é uma legitimação do segundo decreto do concílio de Orange e diz respeito a transmissão da natureza pecaminosa de Adão a toda sua descendência. “Se alguém afirma que a prevaricação de Adão prejudicou a ele só e não à sua descendência”; que perdeu somente para si e não também para nós, a santidade e a justiça recebidas de Deus; [...] seja anátema”²⁰⁰.

A terceira resolução é uma afirmativa que está em total harmonia com os postulados agostinianos sobre a necessidade da graça que Deus concedeu à humanidade através de Cristo para a reconciliar com ele e, com isso, ser redimidos do pecado de Adão. Agostinho deixa claro que a transmissão do pecado é por propagação e não por imitação, como afirmavam os pelagianos. O termo mais apropriado a ser usado é, então, a *tradux peccati*. Segundo Agostinho, nenhum mérito humano pode nos redimir do pecado de Adão, a não ser Cristo. A resolução de Trento nesta questão diz o seguinte:

Se alguém afirmar que este pecado de Adão, que é um só quanto à origem e a todos transmitido por propagação, não por imitação, pertence a cada um como próprio, pode ser tirado com as forças da natureza humana ou com outro remédio que não os méritos do único mediador, nosso Senhor Jesus Cristo [...], seja anátema²⁰¹.

A quarta resolução de Trento coaduna com a segunda resolução do sínodo de 418 em Cartago na África. Assim como Agostinho refutou que as crianças não precisariam ser batizadas para remissão do pecado de Adão, porque seus pais já tinham sido batizados, e, que o batismo de crianças era ministrado somente para elas se tornarem participantes do reino dos céus e não para remissão da natureza herdada do pecado de Adão. A resolução de Trento afirma que:

¹⁹⁹ DH 1511.

²⁰⁰ DH 1512.

²⁰¹ DH 1513.

Também as crianças que ainda não puderam cometer por si pecado algum, são verdadeiramente batizadas para a remissão dos pecados, para que nelas seja purificado por regeneração o que contraíram por geração. Pois se alguém não nasce da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus (Jo 3,5)²⁰².

O quinto cânone de Trento contraria os ensinamentos pelagianos que, por sua vez, negavam a regeneração dos descendentes de Adão pela graça de Cristo conferida pelo batismo.

Se alguém nega que pela graça de Jesus Cristo, nosso Senhor, conferida no batismo, é tirada a condição de réu <proveniente> do pecado original, ou sustenta que tudo o que tem verdadeiro e próprio caráter de pecado não é tirado, mas apenas rasurado ou não imputado: seja anátema²⁰³.

No entanto, a quinta resolução faz outra observação, no sentido de mostrar, que embora o batismo anule a eficácia do pecado original ele não tira a concupiscência.

[...] mas, sendo esta deixada para o combate, não pode prejudicar os que não lhe dão consentimento e que a ela opõem virilmente resistência com a graça de Jesus Cristo. Antes, “não recebe a coroa senão quem tiver lutado segundo as regras” (2Tm 2,5). Se alguém opinar o contrário: seja anátema²⁰⁴.

Toda historicidade relacionada ao pecado original e suas características no magistério da igreja tem o seu ponto de chegada no Concílio do Vaticano II. O Concílio foi estabelecido em 11 de Outubro de 1962 pelo Papa João XXIII e teve seu encerramento em 7 de Dezembro de 1965 pelo Papa Paulo VI. Tinha como objetivo ser um concílio “pastoral” muito diferente dos concílios que o precederam tendo em vista que ele não foi convocado para combater qualquer heresia que tinha se levantado contra os ensinamentos da igreja. Porém, além do seu foco principal, podemos encontrar em suas resoluções aquilo que os especialistas chamaram de “*aggiornamento*” em vários seguimentos da igreja e, logicamente, não deixaram de fora questões eclesiológicas e doutrinárias²⁰⁵.

Sobre pecado original, o Concílio do Vaticano II é o que mais revela o pecado de Adão e Eva e as suas consequências na sua posteridade, com relação aos concílios antecessores. O Concílio Vaticano II declara que Deus criou o homem em

²⁰² DH 1515.

²⁰³ DH 1515.

²⁰⁴ DH 1515.

²⁰⁵ BELLITO, M. C., Histórias dos 21 Concílios da Igreja, p. 174-175.

estado de justiça e retidão e que esse seria o seu caráter no prolongamento de sua caminhada com Deus, que lhe constituiu com vontade e com liberdade, de modo que fizesse Adão usá-las para fazer, sempre, a vontade de Deus e alcançar o seu fim nEle. No entanto, “seduzido pelo maligno, logo no começo da sua história, abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora de Deus”²⁰⁶. Nesse sentido, sem ter Deus como seu paradigma de conduta ética, moral e espiritual, voltou-se para uma veneração às criaturas e a suas vontades, abandonando seu criador. A partir dessa conduta, corrompeu a sua relação consigo mesmo, com os outros seres humanos e com Deus, universalizando aquilo que hoje nós conhecemos como pecado original, fruto do vínculo de Adão com os homens, ou seja, a sua natureza que traz como maior consequência, a morte²⁰⁷. Nessa questão, a *Gaudium et Spes* afirma que a igreja sempre ensinou que Adão foi criado com a possibilidade da morte, mas nunca, com a sua necessidade. De fato, diz:

A fé cristã ensina que a própria morte corpórea, de que o homem seria isento se não tivesse pecado, acabará por ser vencida, quando o homem for pelo onipotente e misericordioso salvador restituído à salvação, que por própria culpa perdera. Com efeito, Deus chamou e chama o homem a unir-se na perpétua comunhão da incorruptível vida divina. Esta vitória, alcançou-a o Cristo ressuscitado, libertando com a própria morte o homem da morte²⁰⁸.

Essa afirmação é reflexo daquilo que já tinha sido tratado no cânone do sínodo de Cartago em 418 e no de Orange em 529, os quais afirmaram que o pecado de Adão, não só lhe trouxe a morte física como também a morte da alma. O concílio de Trento também deixa claro que, se Adão não tivesse pecado, seguiria tendo um corpo imortal, porém, sempre dependendo da graça de Deus para sua longevidade. Diferentemente do terceiro cânon do sínodo de Cartago, *Gaudium et Spes* introduziu de forma mais explícita a anulação da morte sendo efetivada somente quando assumida por Cristo, na sua paixão, sem a qual ninguém pode ser redimido.

Outra temática vinculada diretamente ao pecado original que não deixou de ser tratada no Concílio do Vaticano II foi a questão do batismo de crianças. O concílio promoveu um *aggiornamento* dessa questão, ressaltando como a igreja sempre entendeu a necessidade do batismo das crianças, recuperando das controvérsias históricas o sentido da conversa de Cristo com Nicodemos (Jo 3,5). A argumentação fortuita de que as crianças não têm pecado nem fé suficientes para

²⁰⁶ GS 13.

²⁰⁷ GS 13.

²⁰⁸ GS 18.

serem batizadas não se justifica, porque, nelas são introduzidas a fé da igreja, a pureza e a inocência que elas trazem consigo não é fruto dos seus méritos, mas sim, da graça de Deus. Nesse sentido, a *Congregação Para a Doutrina da Fé* estabelece, na *Pastoralis Actio*, duas formulações para legitimar a necessidade do batismo de crianças:

O batismo, necessário para a salvação, é sinal e instrumento do amor da parte de Deus, que nos liberta do pecado original e comunica a participação na vida divina: de per si, o dom destes bens às crianças não deve ser adiado. É preciso providenciar garantias para que este dom possa desenvolver-se mediante uma verdadeira educação da fé e da vida cristã, de modo que o sacramento alcance sua “verdade” total. Estas garantias normalmente são proporcionadas pelos pais ou por parentes, ainda que sejam possíveis os diversos modos de suprir na comunidade cristã²⁰⁹.

Muito ainda poderia ser dito sobre como a Igreja Católica recepcionou as ideias pelagianas através dos concílios, e ainda, como no decorrer da história tem-se o privilégio de contemplarmos nos documentos da igreja, homens como, *Pio II*, *Leão XIII*, *Papa Bonifácio VIII* e tantos outros que também registraram as suas aversões aos pensamentos pelagianos. No entanto, essa subseção é encerrada com aquele que explanou a sua doutrina sobre os pressupostos apresentados pelos pelagianos. O Papa Francisco na sua *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*, de 2018, começa chamando atenção para o perigo daquilo que ele chama de, dois inimigos sutis da santidade. O papa aqui está se referindo ao gnosticismo e o pelagianismo, as duas piores heresias que o cristianismo teve que enfrentar nos primeiros séculos e que ainda hoje parasita a cristandade. Em relação a primeira, ele adverte que hoje, ocorre:

Um gnosticismo que supões uma fé no subjetivismo, onde apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos²¹⁰.

Em relação ao pelagianismo, o papa vai advertir que, neste caso, o que aconteceu, foi uma inversão de valores. Enquanto o gnosticismo valorizava o conhecimento para se alcançar a transcendência, em detrimento da materialidade, os pelagianos exaltavam mais a liberdade e a vontade humana em detrimento da graça, supondo que pelo livre-arbítrio da sua vontade, alcançaria a salvação. Em

²⁰⁹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Pastoralis actio*, 28.

²¹⁰ GE 35.

vista disso, segundo o Pontífice, “surgiram os Pelagianos e os semipelagianos. Já não era a inteligência que ocupava o lugar do mistério e o da graça, mas a vontade”. Para o papa, eles esqueceram uma coisa fundamental, ou seja, a salvação não depende de quem quer, mas de Deus derramar, a quem ele quer, a sua misericórdia (Rm 9,16)²¹¹.

A evidência de atitudes pelagianas no meio dos cristãos de hoje, segundo o Papa Francisco, se verifica quando alguns insistem em buscar o caminho da justificação pelas suas próprias forças, traduzidas num comportamento de “autocomplacência egocêntrica e elitista, desprovida do verdadeiro amor”. Dessa forma, consegue-se enxergar a manifestação de muitas atitudes aparentemente diferentes entre si:

A obsessão pela Lei, o fascínio de exibir conquistas sociais e políticas, a ostentação no cuidado da liturgia, da doutrina e do prestígio da igreja, a vangloria ligada à gestão de assuntos práticos, a atração pela dinâmica de autoajuda e a realização autorreferencial²¹².

Em vista disso, o que ocorre para o Papa Francisco é que muitos cristãos esquecem o seu chamado. Como igreja, eles foram chamados a se movimentarem, se mobilizarem, pelo Espírito, para pregar “a beleza e a alegria do evangelho” a todos aqueles que estão afastados de Cristo. Para o papa, muitos cristãos ainda estão tratando as igrejas como propriedades de poucos, valorizando muito mais normas, costumes ou estilos ao invés daquilo para o qual eles foram chamados, com isso acabam tirando a simplicidade do evangelho, caracterizando uma forma sutil de pelagianismo presentes em movimentos e comunidades, talvez por isso, “explica porque tantas vezes começam com uma vida intensa no Espírito, mas depressa acabam fossilizados... ou corruptos”. Nesse sentido, quando pensamos que tudo pode depender dos nossos esforços para acontecer, viramos escravos de “normas e estruturas eclesiais” e desconsideramos ou desprezamos o evangelho, e conseqüentemente, anulamos a graça que deveria realizar tudo por meio de nós.

4.4.2. Pensamento Medieval e Protestante

²¹¹ GE 47.

²¹² GE 47.

Na origem dos posicionamentos pelagianos, que tentaram de alguma forma amplificar a liberdade humana em detrimento da graça de Deus, encontrou-se na pessoa de Agostinho alguém habilitado para argumentar e refutar todos os axiomas postulados por Pelágio. Nesse mesmo sentido, observa-se que o período medieval não sofreu alterações em relação ao legado deixado por Agostinho. Sendo assim, é possível extrair de alguns medievalistas cristãos seus posicionamentos em relação ao pecado original e a sua transmissão, fundamentados no legado agostiniano.

Nascido na França no século XI, Bernardo de Claraval, abade do mosteiro de Claraval, paradoxalmente a uma postura monástica, foi o monge da história do cristianismo que mais viajou pregando o evangelho. Escreveu uma obra teológica, chamada *Graça e livre-arbítrio* em que afirmava a harmonia que existia entre a graça e a liberdade humana. Para Bernardo existe uma liberdade no homem que o permite desejar as coisas voluntária e espontaneamente. Mas deixado a si mesmo, o homem caído deseja apenas o pecado, caso a graça não intervenha na sua vontade ele não conseguirá fazer o que é bom. Segundo ele.

O que foi começado pela graça somente é completado pela graça e livre-arbítrio juntos. Isto acontece de tal modo que eles contribuem com cada realização não isoladamente, mas conjuntamente, não sucessivamente, mas simultaneamente. Não é que a graça faz parte da obra e o livre-arbítrio o resto. Mas cada um faz a obra toda, de acordo com sua particular contribuição. A graça faz tudo e assim o livre-arbítrio - exceto que quando tudo é feito no livre-arbítrio, tudo é feito da [ou pela] graça²¹³.

Percebe-se pelo posicionamento de Bernardo uma sintonia com o pensamento de Agostinho em relação à posição da soberania de Deus e a liberdade humana, e o quanto elas não são desarmônicas, quando vista nessa perspectiva, ou seja, quando a graça é colocada em proeminência com o objetivo de lançar luz à vontade humana.

Outro importante personagem cristão da Idade Média, no século XII, foi Boaventura, nascido na Itália, buscou, a exemplo de Agostinho, fazer suas formulações teológicas mantendo-se firme na filosofia tradicional neoplatônica. Admirador de São Francisco, o qual ele comparava aos apóstolos, pela sua simplicidade, tendo no fim da sua vida, aderido a ordem franciscana. Todavia, entendia que apesar de se viver de forma simples, também era correto que assim como a igreja havia chegado a produzir doutores eruditos, assim também os franciscanos deveriam elevar-se aos mais altos níveis acadêmicos. Justamente por

²¹³ BERNADO DE CLARAVAL apud LANE, T., *Pensamento Cristão*, Vol. I, p. 137-138.

desenvolver esse pensamento, Boaventura é lembrado na história da igreja como um escritor espiritual e teológico. Sua obra que mais se destacou nesse período *foi a Jornada da alma para Deus*. Nela, ele procurou mostrar os benefícios que Deus pode proporcionar ao homem que o busca, mas também, as condições para esses benefícios serem alcançados. Nesse sentido, ele vai fazer a seguinte afirmação:

Qualquer que quiser ascender a Deus deve primeiro evitar o *pecado*, o qual deforma a nossa *natureza*, depois exercitar seus poderes naturais mencionados acima: pela oração, para receber *graça* restauradora; por uma boa vida, para receber justiça purificadora; pela meditação, para receber conhecimento iluminador; e pela contemplação, para receber sabedoria aperfeiçoadora. Assim como ninguém vem à sabedoria exceto pela *graça*, justiça e conhecimento, assim ninguém vem à contemplação exceto pela meditação penetrante, de uma vida santa e oração devota²¹⁴.

É nítida a influência dos pensamentos de Agostinho nas formulações de Boaventura, que procura ressaltar, não só o estado que se encontra a natureza humana em virtude do pecado, mas, sobretudo, a fórmula como essa natureza é restaurada, ou seja, pela a graça.

É possível que considerem Tomás de Aquino, que viveu na Itália, no século XIII, o mais importante personagem do período medieval em virtude das suas obras teológicas e o que ele representou para a Igreja Católica. Não muito diferente dos seus antecessores, Tomás compreendia que o pecado desconfigurou a natureza humana. Ele entendia que o homem é um ser chamado a viver em comunhão com Deus e, portanto, não existe outra possibilidade dele alcançar a plenitude se não estiver nesta própria comunhão. No entanto, em vista de como se encontra a sua natureza ele precisa de ajuda, sem a qual, ele não poderá alcançar essa comunhão. Para Tomás, o homem não pode alcançar essa virtude por sua força natural. “por este motivo, é necessária uma ajuda prestada no seu interior para que tende, a *elevá-lo*, acima de sua condição de mera criatura e dar-lhe a possibilidade de realizar o bem moral proporcionado a esta elevação; essa ajuda é a *graça*”²¹⁵.

Compreendem-se pelo pensamento de Tomás, traços nítidos do legado teológico de Agostinho em relação ao pecado original, sobretudo, na ênfase ao estado em que se encontra a natureza humana e da necessidade da graça. Para ele, a graça funciona como se tivesse um *efeito curativo*, que confere ao homem a força da qual a sua natureza foi privada pelo pecado.

²¹⁴ BOAVENTURA apud LANE, T., Pensamento Cristão, Vol. I, p. 137-150.

²¹⁵ TOMÁS DE AQUINO apud LADARIA, L. F., Teologia del pecado original y de la gracia, p.167.

No período da Reforma Protestante, será encontrado aquele que foi o seu principal protagonista, Martinho Lutero, viveu na Alemanha, no século XV e promoveu o maior cisma do cristianismo até os dias de hoje. Sua visão em relação ao pecado de Adão situa-se na esfera existencial. Embora a Escolástica tenha de alguma forma, tentado amenizar os danos do pecado na natureza humana, para Lutero, o pecado de Adão corrompeu a natureza do homem na sua totalidade, segundo ele:

O homem pecador é aquele especificamente, e o pecado é a força que se opõe a Deus e o torna a resistir a ele; é a condição *carnal* do homem, que no final das contas se resume a uma falta de fé. Conhecimento do pecado só é possível pela palavra de Deus na lei; ao contrário do que ordena o primeiro mandamento, o homem deseja afirmar-se e não compreende a sua existência como uma dádiva de Deus²¹⁶.

Esse pensamento arraigou a questão existencial do pecado no homem. Lutero afirmou que o pecado é a raiz do ser pecaminoso do homem, é o mau por excelência que leva o homem a perder toda e qualquer razão. Para ele, a única forma do homem se contemplar, só acontece única e exclusivamente, tendo Deus como referência. A única forma de amenizar essa condição é através da fé proporcionada pela graça e pelo batismo, embora já convertido, ele ainda é um *justo pecador*.

É possível citar Erasmo de Roterdã, um teólogo holandês que viveu entre os séculos XV-XVI. Erasmo é considerado o erudito da reforma, foi contemporâneo de Lutero e divergia dele em vários aspectos, tanto social como teológico. Seus livros tratavam de assuntos do universo da igreja, desde questões teóricas e práticas à interpretação da Bíblia, assim como assuntos relacionados ao estado da sociedade. Desses, o mais importante foi a sua edição do Novo Testamento, na qual ele copiou na língua original, embora, com algumas incorreções. Sua característica erudita era carregada de uma simplicidade ao ponto de desejar que “seus livros fossem pequenos, acessíveis e baratos” para que todos tivessem acesso. Erasmo discordava em vários aspectos de Lutero, principalmente de como a igreja deveria ser reformada, e por vezes, fazia alusão à necessidade de uma *terceira igreja*, embora buscasse evitar os debates com Lutero nessa questão. Contudo, não conseguiu ficar neutro diante do posicionamento de Lutero sobre a predestinação que tinha ligação direta com o pecado de Adão. Nesse sentido, escreveu um livro chamado *Discussão*

²¹⁶ LUTERO apud LADARIA, L. F., Teologia del pecado original y de la gracia, p. 95-97.

do Livre-Arbítrio. Erasmo afirmava que haveria condições da “capacidade humana se valer de seus próprios recursos para obter a Salvação”²¹⁷.

O entendimento de que o homem com a sua liberdade poderia salvar-se não estava desprovido, também, da ajuda da graça. Para Erasmo, essa afirmativa era baseada no exame de relevantes passagens das Escrituras, por uma interpretação ética da religião. Com isso, concluiu que a doutrina da igreja legitimava igualmente o uso da liberdade de o homem decidir-se por Deus e a necessidade da graça para isso, no seu entendimento, essa era uma forma de refutar o posicionamento extremista de Lutero sobre a predestinação e com isso estaria evitando, tanto o maniqueísmo como o pelagianismo²¹⁸. É possível encontrar no posicionamento de Erasmo, mesmo sem ter a intenção, o quanto o pensamento pelagiano reverberava no mundo clássico. Vale destacar que dez anos depois da sua morte, Erasmo foi considerado herege, assim como seu Novo Testamento foi considerado anátema pelo concílio de Trento.

Outro expoente da reforma que também tratou da transmissão do pecado de Adão foi João Calvino. Nascido na França, no século XVI, provavelmente tenha sido o maior líder da reforma protestante nessa época. Sua teologia exorbitava os postulados de Agostinho, e nela, se enxerga posicionamentos subjetivos, que tinham como principal coluna, a soberania de Deus e a depravação total do homem em consequência do pecado de Adão. Sendo assim, o homem para Calvino nada pode fazer em relação a sua salvação, pois sua vontade está totalmente corrompida. Tendo isso em mente, a salvação do homem para Calvino, era uma questão de eleição incondicional da soberania de Deus. Dessa maneira, Deus estabelece, segundo ele, “uma dupla predestinação, de alguns para salvação e outros para perdição”. Nessa mesma perspectiva, ele desenvolve o pensamento de que a morte de Cristo na cruz estaria restrita somente aqueles que tinham sido escolhidos por Deus, os quais mesmo se quisesse, não poderiam resistir a graça sobre suas vidas, tendo em vista que ela agiria de tal forma que seria irresistível. Nesse sentido, o homem é salvo independentemente da sua vontade, da mesma forma que o que deseja essa salvação não poderá obtê-la se Deus não lhe escolher. A escolha de

²¹⁷ ERASMO DE ROTERDÃ apud JOHNSON, P., *Historia do Cristianismo*, p. 325-340.

²¹⁸ WALKER, W., *História da Igreja Cristã*, Vol. II, p. 25.

Deus sobre aqueles que seriam salvos, teria na pessoa do Espírito Santo, o gerenciamento necessário para perseverar nessa salvação e nunca se perder²¹⁹.

É preciso observar que a teologia de Calvino, embora contenha algumas semelhanças com a de Agostinho, inaugura uma nova forma de ver as soluções para os homens que foram corrompidos pelo pecado de Adão. Isso está claro em sua forma de ver Deus salvar os homens, a dupla predestinação, a eleição incondicional, a expiação limitada da morte de Cristo, a irresistibilidade da graça e a perseverança na salvação sem nenhuma possibilidade de se perdê-la.

Ainda no cenário da transmissão do pecado de Adão, o que estava em pauta pelos reformadores nessa questão, era como restaurar a corrupção da natureza humana fruto desse pecado. Jacó Arminius, nascido na Holanda, no século XVI, foi outro erudito que apresentou seus postulados de como o homem adquire a sua salvação. Calvinista de origem, porém numa ocasião, quando chamado para defender a doutrina *calvinista da predestinação* contra os ataques de Dirk Coornhert, se viu sensibilizado pelas argumentações feitas por este, a rever as suas convicções teológicas a respeito da questão. Esse posicionamento de Arminius lhe custou várias críticas sobre a sua ortodoxia e se arrastou até a sua morte. Em consequência dessas críticas, Arminius prescreveu quatro decretos de Deus em relação à predestinação na sua *declaração de sentimentos*. O primeiro reside na certeza que Deus decretou Jesus como meio para salvar o homem. O segundo, é que Deus decretou que Jesus salvasse todos os homens que se arrependessem dos seus pecados em Cristo e condenasse os impenitentes. O terceiro decreto era que Deus providenciou meios necessários para o homem se arrepender e crer. O quarto decreto era o fato que de Deus anteviu aqueles que iriam crer para salvação e perseverariam até o fim. Com esse posicionamento Arminius procurou rejeitar a ideia da eleição incondicional de Calvino. Um dos textos da sua *declaração de sentimentos* ele fez a seguinte afirmação:

Em seu estado decaído e pecaminoso, o homem não é capaz sozinho e de si mesmo, nem de pensar ou querer ou fazer aquilo que é realmente bom. Mas é necessário para ele ser regenerado e renovado em seu intelecto, afeições e vontade e em todas as suas faculdades, por Deus em Cristo através do Espírito Santo, que ele seja qualificado retamente para compreender, estimar considera, querer e realizar qualquer coisa que seja verdadeiramente boa²²⁰.

²¹⁹ CAIRNS, E. E., *O Cristianismo Através dos Séculos*, p. 281.

²²⁰ JACÓ ARMINIUS apud LANE, T., *Pensamento Cristão*, vol. I, p. 24.

Embora tenha colocado a dependência da graça de Deus para o homem, mesmo depois de regenerado fazer alguma coisa de bom, Arminius destacou que a “graça é dada de tal modo que o homem é levado a decidir se vai aceitar Deus ou não. A graça de Deus faz a nossa salvação possível, não inevitável”. Desta maneira, na sua visão, a escolha final no que diz respeito à salvação do homem, é realizada por ele próprio²²¹. Esse posicionamento diverge do pensamento de Agostinho, que entendia que a graça é dada ao homem para ele alcançar a justiça e que a perseverança nessa justiça, era justamente e exclusivamente pelo atributo dessa graça.

Quem também andou no trilho do pensamento da reforma, foi Karl Barth, viveu na Suíça, no século XX. Considerado o pai da neo-ortodoxia ou teólogo da transição, na sua época. Nesse período, escreveu um livro chamado *carta aos romanos*, considerado um dos maiores tratado sobre a teologia paulina até os dias de hoje. Nela, ele recepcionou a questão do pecado original estabelecendo uma dialética entre o *homem velho* e o *homem novo*, *velha criatura e nova criatura*, *morte e vida*, *impossibilidade e possibilidade*, *primeira terra e segunda terra*. Por esses elementos já é possível detectar o quanto foi extensivo os comentários de Barth nessa questão. Brevemente serão apresentados.

Fazendo desdobramento sobre o texto de Rm. 5,12, ele afirma que assim como homem velho é a representatividade do mundo e da raça desde a casualidade da queda do primeiro homem, no homem novo, a humanidade é inserida no limiar de um novo mundo que apresenta duas possibilidades. O homem velho vive sobre a ira de Deus, no entanto, o homem novo vive sobre a sua graça. Para Barth esse panorama, “descortina-se ambos os lados, ainda que em circunstâncias inteiramente diferentes, um panorama universal de legalidade como sendo a característica inseparável e absolutamente necessária da conjuntura do mundo e da situação dos homens”. Para ele, estando alguém em Adão, configura-se na velha criatura decaída e cativa, da mesma forma, estando alguém em Cristo configura-se na nova criatura, restaurada e redimida. (2Cor 5,17). Como velha criatura e sem Cristo caminha para *morte*, entretanto, como nova criatura, caminha com Cristo para à vida (2 Cor 4,12; 1Cor 15,22)²²². Por conseguinte, Barth afirma que em Adão não há a menor possibilidade de se alcançar a nova terra, enquanto que em Cristo, reside o único

²²¹ LANE, T., *Pensamento Cristão*, vol. I, p. 23-25.

²²² BARTH, K., *Carta aos Romanos*, p. 256-257.

meio de se chegar à terra nova. Para Barht: “É a supressão da primeira que faz surgir a segunda assim como a segunda tem seu sentido fundamental na anulação da primeira”²²³.

Com essa dialética, Barth nos traz um panorama importante do período pós reforma em relação ao pecado de Adão e o quanto, tanto os católicos e os protestantes, nessa questão, caminham com os pensamentos não muito divergentes.

Encerrando essa subseção e capítulo é possível afirmar o quanto o pensamento agostiniano sobre a transmissão do pecado original foi importante para o seu contexto direto de surgimento, bem como para a posteridade da tradição da história da teologia, no catolicismo e no protestantismo. O pensamento de Agostinho é muito rico, e, a cada vez que é analisado, inicia novas perspectivas para pensar temas de fundamental importância para a fé cristã na atualidade.

²²³ BARTH, K., Carta aos Romanos, p. 257.

5. Conclusão

Esse trabalho fez um pequeno esboço do aparecimento da controvérsia pelagiana. Conclui que todas as questões trazidas por Marcelino, de fato, colocavam em risco aquele sentimento de confiança pelo qual os homens alcançam a salvação, sem cair no risco de subverter os princípios antropológicos pelos quais se cresce e aproxima de Deus. De algum modo, o dualismo entre os bens espirituais e corporais, quando esses são colocados em níveis desproporcionais, está presente em muitos movimentos que pregam a perfeição humana apenas no nível transcendental. Que tipo de perfeição pode nascer no homem, se ele já busca por si mesmo algo que o inspira à soberba ou à pretensão de privilégios? Na questão da morte, colocar o espiritual sobre o físico se mostrou como a chave de ignição daquele veículo descontrolado que, ao invés de receber as graças para viver, privou-se dos bens celestiais por olhar apenas a si mesmo.

A pergunta sobre a *impeccantia* vem de duas maneiras, isto é, da forma pelagiana e da forma agostiniana. Por isso, também são duas as conclusões que foram formuladas: para o primeiro grupo, que sempre desconfia do auxílio da graça, a possibilidade de encontrar alguém sem pecado nesse mundo é uma realidade, exatamente porque não existe significado algum falar de pecado, sendo os homens, entre muitas aspas, livres para escolher por aquilo que decidirem. O segundo grupo, liderado por Agostinho, acredita que, embora não seja possível encontrar alguém que em toda vida tenha se afastado do pecado, com exceção de Cristo, o quanto for possível perseverar em obras boas, isso depende totalmente daquela intervenção profunda pela qual a graça de Deus ainda convida a entrar em comunhão consigo.

A pergunta sobre o batismo das crianças evidencia, como nenhuma outra, que a ignorância e a pureza com que as crianças nascem, em nada contribuiu na história da humanidade para que algo nosso fosse suficiente para ser entregue a Deus e ao mesmo tempo uma nova possibilidade de alcançar a salvação. Qualquer nome que encontrar para explicar, o quanto pequenos e miseráveis nós somos, não servirá senão para entender o quanto todos somos pecadores, por isso, reconhecendo tal estado, suplicamos que o Senhor tenha misericórdia de nós e nos

perdoe. De nada seria útil, segundo Agostinho, achar que somos puros, se nada tivemos até agora para apresentar, diferente dessa pequenez. Ela só serve para ser redimida. Ela não serve para redimir.

A terceira questão que, na verdade, ocupou a maior parte dessa investigação, deflagra uma corrente cristã que abertamente nega a necessidade do batismo sacramental, pois se articula sobre a opinião heterodoxa de que não existe pecado ou que, se ele existe, não é uma realidade que mereça atenção, já que o importante é a liberdade do homem.

Ao descobrir as argumentações a favor da transmissão do pecado original, Agostinho de forma alguma propõe uma doutrina centralizadora em conceitos morais ou escrupulosos. Pelo menos, esse não é o tom do que minuciosamente se analisou a partir do pensamento agostiniano em sua origem. Pelo contrário, Agostinho defende o protagonismo da graça divina, naquele mesmo lugar em que Pelágio enaltece a autonomia humana. Quando diz que a concupiscência ainda age na geração dos filhos, mantém-se unido à autoridade da Escritura, sobretudo no que diz respeito à hermenêutica paulina de Rm 5, mas, ao mesmo tempo, enxerga que há um remédio tão grande para o pecado, que, através do único mediador, serve tanto para o pecado original quanto para os erros que cada um comete por causa de suas más escolhas. Portanto, a graça é superabundante, enquanto Cristo recupera toda a humanidade em todos os momentos da sua fraqueza. Aquele pecado, pelo qual toda natureza se vê fragilizada, permanecerá incomparavelmente mais irrisório seja na sua origem ou nos erros pessoais, pois diante de tal realidade sempre se faz presente a graça de Cristo, pela qual todos foram redimidos.

6. Referências Bibliográficas

- BARTH, K. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- BETTENSON, H. **Documento da Igreja Cristã**. São Paulo: ASTE, 1967.
- BELLITO, M. C. **Histórias dos 21 concílios da Igreja: De Nicéia ao Vaticano II**. São Paulo: Loyola, 2010.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. Ver. e ampl. 4. Impr. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOFF, L. **A graça Libertadora no mundo**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- CAIRNS, E. E. **O Cristianismo Através dos Séculos**. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas: Loyola, 1993.
- CARVALHO, A. J. **O pedobatismo cristão: aproximações e contrastes entre o batismo preteriano e o católico romano**. São Paulo, 2014, 138p. Dissertação (mestrado em ciências da religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Pastoralis actio*: sobre o batismo de crianças. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfait_h_doc_19801020_pastoralis_actio_po.html . Acesso em 05 de julho de 2021.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Gaudium et spes**. Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2009.
- CRISTIANI, M. **Breve história das heresias**. São Paulo: Flamboyant, 1962.
- DELUMEAU, G. **À Espera da Aurora: Um cristianismo para o amanhã**. São Paulo: Loyola, 2007.
- DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- DI BERARDINO, A. **Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane**. Genova Milano: Casa Editrice Marietti, 2008.
- DREHER, N. D. **Coleção História da Igreja**. Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- FERREIRA, F. **Agostinho de A a Z**. São Paulo: Vida Acadêmica, 2006.
- FOLCH C. G. **Antologia dos Santos Padres**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- FLETCHER, P. **Realism resurrection**. Eugene: Cascade Books, 2014.
- FRANCISCO, PP. **Gaudete et exultate**. Exortação apostólica sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus: 2018.

- FREDRIKSEN, P. **Pecado, a história primitiva de uma ideia**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FREITAS, H. D. O. O De peccatorum meritis. In: SANTO AGOSTINHO. **A natureza do bem: O castigo e o perdão dos pecados, O batismo das crianças**. São Paulo: Paulus, 2019, p. 67-78.
- GARLOW, L. J. **Deus e seu povo**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- GARCIA, A, R. **Unidade na Pluralidade: O Ser Humano à Luz da Fé e da Reflexão Cristã**. São Paulo: Paulus, 2014.
- GONZÁLEZ, J. L. **Uma história do Pensamento Cristão**. Vol. II, São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- HABERSHON, A. **Manual de Tipologia Bíblica**. São Paulo: Vida Acadêmica, 2009.
- HILBERATH, J. B. Doutrina da graça. In: SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de Dogmática**. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 33-49.
- IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias: Denúncia e refutação da falsa gnose**. São Paulo: Paulus, 2016.
- JEREMIAS, J. **Jerusalém nos tempos de Jesus: pesquisa de história econômica-social no período neotestamentário**. São Paulo: Paulus, 2005.
- JOHNSON, P. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- JUSTINO DE ROMA. Apologia I. In: JUSTINO DE ROMA. **Apologias I e II e Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 16-46.
- JUSTINO DE ROMA. Diálogo de Justino, filósofo e mártir, com o judeu Trifão. In: JUSTINO DE ROMA. **Apologias I e II e Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 111-159.
- KELLIY, J, N, D. **Patrística: Origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã**. São Paulo: Vida Nova. 2009.
- KUSS, O. **La lettera ai romani**. Brescia: Morcelliana, 1962.
- LADARIA, L. **Teologia do pecado original Y de la Gracia**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- LANE, T. **Pensamento Cristão: Dos Primórdios à Idade Média**. Vol. 1. São Paulo: Abba Press Editora, 1999.
- LANDES, P. **Estudos bíblicos sobre batismo de crianças**. Brasília: Calcedônia, 2019.
- MÁRIO, J. G. **Religião e violência na África romana: Agostinho e os donatistas**. Vitória, 2009. 167p. Dissertação em história social das relações políticas da Universidade Federal do Espírito Santo.
- MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

- MARKUS, R. **O fim do Cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.
- MEUNIER, B. **O nascimento dos dogmas cristãos**. São Paulo: Loyola, 2005.
- MONDONI, D. **O cristianismo na antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2014.
- MONDIN, B. **Curso de Filosofia**. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2007.
- NOCKE, F. J. Escatologia. In: SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de Dogmática**. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 339-425.
- PAULO, S. R. **Introdução ao estudo dos Dogmas da Igreja Católica**. Juiz de Fora: Martyria, 2015.
- PELIKAN, J. **A tradição cristã: Uma história do desenvolvimento da doutrina**. São Paulo: Shedd, 2014.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. **El don de Dios**. Santander: Sal Terrae, 1991.
- RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico**. São Paulo: Loyola, 2015.
- RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré: Do Batismo no Jordão à transfiguração**. São Paulo: Planeta, 2007.
- SANTO AGOSTINHO. A correção e a graça. In: SANTO AGOSTINHO. **A Graça**. Vol. II. São Paulo: Paulus, 2019, p. 84-140.
- SANTO AGOSTINHO. A graça e a liberdade. In: SANTO AGOSTINHO, S. **A Graça**. Vol. II: São Paulo: Paulus, 2002, p. 7-80.
- SANTO AGOSTINHO. A natureza e a graça. In: SANTO AGOSTINHO. **A Graça**. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2007, p. 111-200.
- SANTO AGOSTINHO. A predestinação dos santos. In: SANTO AGOSTINHO. **A graça**. Vol. II. São Paulo: Paulus, 2019, p. 149-208.
- SANTO AGOSTINHO. **Comentários aos Salmos**. São Paulo: Paulus, 1998.
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2002.
- SANTO AGOSTINHO. **Le Ritrattazioni**. Roma: Città Nuova Editrice, 1994.
- SANTO AGOSTINHO. O castigo e perdão dos pecados e o batismo das crianças. In: **A natureza do bem: O castigo e o perdão dos pecados, o batismo das crianças**. São Paulo: Paulus, 2019, p. 79-261.
- SANTO AGOSTINHO, O dom da perseverança. In: SANTO AGOSTINHO. **A graça**. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2019, p. 212-282.
- SCOTT, L. K. **Uma história do cristianismo**. Vol. 1. São Paulo: Hagnos, 2006.
- SHELLY, B. L. **História do cristianismo: Uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI**. Rio de Janeiro: Vida Melhor, 2018.

SPROUL, R. C. ***Sola Gratia***. A controvérsia sobre o livre-arbítrio na História. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

TITILLO, T. A **Gênesis da predestinação na história da teologia cristã**. São Paulo: Reflexão, 2016.

TORRES, R. H. **Culto, celebração e devoção**. Rio de Janeiro: Juerp, 2006.

WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. Rio de Janeiro: Juerp/Aste, 1981.

WEST, C. **Teologia do corpo para principiantes**. Uma introdução básica à revolução sexual do Papa João Paulo II. São Paulo: Paulinas, 2013.

WIERSBE, W. W. **Comentário bíblico expositivo do Novo Testamento**. Vol. 1. São Paulo: Geográfica Editora, 2006.

WILLS, W. **Adoração**. São Paulo: Vida Cristã, 1981.

WOLFF, H, W. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos: 2007.