



Eliarde Galdino dos Santos

**A DOCTRINA DA GRAÇA EM SANTO AGOSTINHO
E OS SEUS DESDOBRAMENTOS EM KARL BARTH**

Dissertação de Mestrado

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

Orientador: Prof. Dr. André Luiz Rodrigues da Silva

Rio de Janeiro
Março de 2022



Eliarde Galdino dos Santos

A DOCTRINA DA GRAÇA EM SANTO AGOSTINHO E OS SEUS DESDOBRAMENTOS EM KARL BARTH

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 assinada.

Andre Luiz Rodrigues da Silva
Orientador
PUC-Rio

Francilaide de Queiroz Ronsi
PUC-Rio

Manoel Bernardino de Santana Filho
UCB/RJ

Rio de Janeiro, 31 de março de 2022.

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

Eliarde Galdino dos Santos

Graduou-se em Teologia na FAECAD (Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB). Estudou grego clássico no CLAC-UFRJ (Curso de Línguas Aberto à Comunidade) 180hrs. É Evangelista da Igreja Assembleia de Deus na Ilha do Governador - ADIG, Rio de Janeiro.

Ficha Catalográfica

Santos, Eliarde Galdino dos

A doutrina da graça em Santo Agostinho e os seus desdobramentos em Karl Barth/ Eliarde Galdino dos Santos; orientador: André Luiz Rodrigues da Silva. – 2022.

143 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Graça. 3. Justificação. 4. Santo Agostinho. 5. Karl Barth. I. Silva, André Luiz Rodrigues da. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Dedico esta dissertação à minha digníssima esposa
Yasmin Manoela, que é minha maior incentivadora e
me serve de inspiração diária.

Agradecimentos

A Deus, fonte primária e suprema de toda a sabedoria, conhecimento e inteligência, doador de vida e saúde.

Aos meus pais, Edivaldo Bibiano dos Santos e Gilvanézia Fernandes Galdino. Agradeço a eles pela motivação para a vida religiosa.

À minha digníssima esposa, Yasmin Manoela Sodré Norat dos Santos Galdino, que mais me apoiou em meu estudo acad mico e ministério durante este período de Mestrado.

A todos os professores da FAECAD que nos inspiraram e nos incentivaram a fazer o processo seletivo do programa de P s-Gradua o da PUC-Rio.

Ao CNPq, CAPES e   PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado. Por isto sou imensamente grato.

Ao meu querido orientador, Prof. Dr. Pe. André Luiz Rodrigues da Silva, cujos ensinamentos vão muito além de técnicas e conteúdo para a disserta o. Agradeço por sua disponibilidade de sempre, em qualquer tempo e lugar; parabenizando-o por sua tremenda e âmbar eficiência.

Ao nobre amigo e incentivador, Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga, que tive o privilégio de conhecer antes de iniciar no programa de P s-Gradua o e no Projeto abertura.

Aos meus outros professores do Mestrado em Teologia, por sua didática excelente: Dr. André Luiz Rodrigues da Silva, Dr. Leonardo Agostini Fernandes, Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer, Dr. Heitor Carlos Santos Utrini, Dr. Abimar Oliveira de Moraes e Dra. Maria Lúcia Pedrosa, Dr. Cezar Kuzma.

Aos funcionários do Departamento de Teologia e da Biblioteca, pela prestatividade e competência.

Aos meus colegas da Pós-Gradua o, com os quais troquei muitas informa es e materiais acad micos.

Resumo

Santos, Eliarde Galdino dos; Silva, André. **A Doutrina da Graça em Santo Agostinho e os seus desdobramentos em Karl Barth**. Rio de Janeiro, 2021. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação se propõe a fazer uma síntese teológica da teologia da graça em Santo Agostinho e da teologia dialética de Karl Barth. E mostrar que, embora os dois tenham usado de base a carta de Paulo aos Romanos para fundamentarem suas respectivas teologias, usaram epistemologias completamente diferentes. Nossa pesquisa tencionar mostrar que, enquanto Santo Agostinho fazia todas as coisas dependerem da Graça Divina, creditando a Cristo o mérito de tudo, Karl Barth ontologizou demais o tema do pecado. Nossa pesquisa objetiva mostrar que, embora os dois trabalharam demais as palavras *pecado* e *redenção*, palavras essas que gravitam em toda história da salvação, o escopo da teologia de Santo Agostinho está na graça. Enquanto que, Karl Barth deu mais ênfase a questão do pecado e seu efeito catastrófico, que estabeleceu uma crise entre Deus e o homem. Daí a teologia da crise. Mas também a teologia dialética, que acontece através de uma autodoação e uma autocomunicação entre Deus e a humanidade, pois o Não-*Deus* foi superado a partir do *sim* pronunciado através da obra de Cristo.

Palavras-chave

Carta aos Romanos; Graça; Justificação; Santo Agostinho; Karl Barth

Abstract

Santos, Eliarde Galdino dos; Silva, André. **Doctrine of Grace in Saint Augustine and its consequences in Karl Barth' thought.** Rio de Janeiro, 2021. Master's Dissertation – Department of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

The present research proposes to make a theological synthesis of the theology of grace in Saint Augustine and the dialectical theology of Karl Barth. And to show that, although the two used Paul's letter to the Romans as a basis to support their respective theologies, they used completely different epistemologies. Our research is intended to show that while St. Augustine made all things depend on Divine Grace, crediting Christ with the merit of everything, Karl Barth over-ontologized the theme of sin. Our research aims to show that, although the two worked too hard on the words sin and redemption, words that gravitate throughout salvation history, the scope of St. Augustine's theology is in grace. Meanwhile, Karl Barth placed more emphasis on the issue of sin and its catastrophic effect, which established a crisis between God and man. Hence the theology of crisis. But also dialectical theology, which takes place through self-giving and self-communication between God and humanity, since the Not-God was overcome from the yes pronounced through the works of Christ.

Keywords

Letter to the Romans; Grace; Justification; Saint Augustine; Karl Barth.

Sumário

1 Introdução.....	10
2 Citações de Romanos nas obras de Santo Agostinho e Karl Barth	14
2.1 Agostinho de Hipona.....	14
2.1.1 Citações genéricas.....	15
2.1.2 O reino da morte	17
2.1.3 Citações sobre a justificação.....	22
2.2 Karl Barth	27
2.2.1 Citações Teológicas.....	31
2.2.2 Citações sobre o pecado	32
2.2.3 Citações sobre a justificação.....	37
3 A interpretação de Agostinho dentro do contexto pelagiano	44
3.1 A cronologia do uso da carta aos Romanos ao longo do ministério sacerdotal de Santo Agostinho	45
3.1.1 Do batismo até a ordenação sacerdotal	49
3.1.2 Da ordenação sacerdotal até 411.....	50
3.1.3 Depois de 411	52
3.2 O contexto pelagiano de alguns temas relacionados à justificação	54
3.2.1 A doutrina do pecado original.....	56
3.2.1.1 A noção pelagiana de transmissão do pecado.....	59
3.2.1.2 Tradux peccati.....	61
3.2.2 A culpabilidade do pecado.....	63
3.2.2.1 A acusação pelagiana da culpabilidade divina.....	64
3.2.2.2 A responsabilidade humana do pecado segundo Agostinho:.....	66
3.2.3 Liberdade e vontade	66
3.2.3.1 Pelágio	68
3.2.3.1.1 A liberdade sem a graça.....	70
3.2.3.1.2 A fraqueza da vontade	72
3.2.3.1.3 O erro do arbítrio vinculado ao mal	73
3.2.3.2 Antipelagianismo agostiniano.....	75
3.2.3.2.1 A liberdade e a graça	75

3.2.3.2.2 A vontade e a graça	79
3.2.3.2.3 O livre-arbítrio e a graça.....	80
3.2.4 A justificação segundo a carta aos Romanos.....	83
4 A recepção de Karl Barth sobre a leitura da Carta aos Romanos	85
4.1 Um resumo luterano, zuingliano e calvinista da justificação pela fé	92
4.2 A retidão do homem.....	102
4.3 A justiça divina como retidão de Deus.....	108
4.4 O juízo como o dia que se aproxima	111
4.5 A graça	116
4.6 A liberdade	125
4.7 A palavra se fez carne	128
5 Conclusão	135
6 Referências Bibliográficas.....	141

1 Introdução

A doutrina da graça em sua abordagem histórico-dogmática orbitou sempre em duas palavras: *pecado* e *redenção*, recorrendo todas às vezes à doutrina paulina da justificação pela Fé ou à sua ênfase específica para se ter um critério na disputa pela fé correta. Todas as vezes que essa doutrina foi suscitada, ocorreu sempre em um ambiente hostil, isto é, em um ambiente de antagonismo, em um contexto apologético.

Começando, a priori, com Paulo e os judaizantes na região da Galácia, no primeiro século da era cristã, ressurgiu com Agostinho e Pelágio no século V e, posteriormente, com a questão da Reforma e da Contrarreforma levantada por Martinho Lutero e a Igreja Católica Apostólica Romana no século XVI. Por fim, foi alvo da atenção de Karl Barth e dos teólogos liberais no século XX, embora, Karl Barth mesmo não usasse a terminologia “teologia da graça”.

Ora, por que a doutrina da graça vem suscitando tantas discussões e polêmicas no decorrer dos séculos? Afinal de contas, a gratuidade da salvação oferecida por meio da obra de Cristo não deveria trazer alegria, paz e celebração? Mas por que vem trazendo tantos conflitos no decorrer dos séculos? Simplesmente, porque em toda a sua abordagem histórico-dogmática, ela destrona os méritos humanos e exalta a suficiência de Cristo.

Partindo dessa premissa, muitas pessoas tendem a desvalorizar a importância das boas obras em detrimento a uma justificação pela Fé. Diante disso, de que maneira hoje podemos harmonizar a suficiência da obra e Cristo sem descartar a importância das obras? A realidade da justificação pela Fé diminui a importância das boas obras na teologia agostiniana?

Como o Bispo de Hipona conciliou isso? Como Agostinho conciliou a doutrina da graça com as obras? E como Karl Barth compreendeu essa questão da suficiência da obra de Cristo com relação às boas obras humanas? Quais são os pontos de divergências e convergências desses dois grandes teólogos?

A presente pesquisa terá como objetivo analisar a doutrina da graça em Santo Agostinho e o desdobramento da teologia dialética de Karl Barth, pois ambos pavimentaram suas respectivas teologias na carta aos Romanos, embora em contextos históricos completamente diferentes. Passaremos, também, por

outros pensadores clássicos que discorreram sobre o tema no decorrer dos séculos, como: *Santo Anselmo da Cantuária, Martinho Lutero, Úlrico Zuínglio e João Calvino*.

No entanto, apesar de apresentar uma síntese soteriológica desses autores, dentro desta perspectiva de *lei e graça, pecado e redenção*, a nossa pesquisa está delimitada na doutrina da graça de Santo Agostinho em seu contexto pelagiano e teologia dialética de Karl Barth em seu contexto da teologia liberal, e a forma contrastante de como estes dois gigantes da teologia compreenderam e interpretaram a doutrina paulina.

Assim sendo, não tem como falar da doutrina da graça, sem trabalhar as palavras *pecado e redenção*, pois as respectivas palavras gravitam em toda a história da salvação. Embora os autores supracitados trabalhem os temas de *pecado e justificação*, a ênfase da teologia de Santo Agostinho fazia todas as coisas dependerem da Graça Divina, mesmo tonificando o poder devastador do pecado original, a teologia do célebre Agostinho, culmina sempre na graça de Deus, fazendo tudo depender da graça.

O tempo todo, Agostinho mostra em sua teologia que a justificação não é fruto do mérito humano, ou seja, não é produto das boas ações e nem esforços humanos, mas da extraordinária graça de Deus. Embora, Agostinho mesmo não depreciasse as boas obras, muito menos a questão do livre-arbítrio, pelo contrário, atribuía tudo a graça de Deus. Essa graça é a expressão do amor de Deus e do seu favor imerecido. Fomos justificados gratuitamente por sua graça.

Mostraremos os conflitos de Santo Agostinho com seus antagonistas pelagianos, que divergiram sobre os seguintes temas: O pecado de Adão afetou só a ele, e não toda humanidade? Adão legou uma natureza corrupta e pecaminosa para os seus descendentes? Adão foi criado mortal, e ele morreria independente de ter pecado ou não? Tanto a lei, como o evangelho levam para o Reino?

Existiram pessoas antes de Jesus que viveram sem pecar? Recém-nascidos estão no mesmo estado que Adão antes da queda? A totalidade da raça humana não morre na morte ou queda de Adão, nem ressuscita na ressurreição de Cristo? Se desejarmos, podemos viver sem pecados? Crianças não batizadas alcançam a vida eterna? Se os ricos não renunciarem suas riquezas, mesmo batizados, não herdarão o Reino de Deus?

Embora, tanto Santo Agostinho quanto Karl Barth tenham desenvolvido suas respectivas teologias comentando a carta de Paulo aos Romanos, a epistemologia de ambos é diferente. Assim, enquanto Agostinho supervalorizou a graça, fazendo todas as coisas dela dependerem, Karl Barth ontologizou demais o pecado. Pois o escopo da sua teologia está na consequência catastrófica do pecado e na *crise* e no *juízo*, que o mesmo estabeleceu entre o ser humano e Deus. Em outras palavras, sua teologia gravita em uma *crise* que se estabeleceu entre Deus e o mundo a partir do pecado de Adão.

Portanto, a partir disso, na teologia barthiana há uma distinção abismal, qualitativa e infinita entre Deus e o mundo. *Deus não é o mundo, e o mundo não é Deus* para Karl Barth. Nenhuma via conduz do mundo a Deus. O pecado estabeleceu o *Não-Deus* que só pode ser superado pelo *sim* pronunciado a partir de Cristo. Deus encontra o mundo, e, é este o grande tema da teologia de Barth. Esse encontro é *krisis*, é juízo, é um tocar tangencialmente, que delimita e separa o mundo novo do mundo velho.

Diante disso, a doutrina de Barth no seu comentário da carta aos Romanos ficou conhecida como a teologia da *crise*, não por emergir num período de crise, mas por causa de uma crise que o pecado instaurou entre Deus e o homem. Também ficou conhecida como a teologia *dialética*, porque na teologia de Karl Barth, a relação da humanidade com Deus incorpora *graça* e *juízo*.

Em outras palavras, no “Não-Deus” é revelado e pronunciado o “sim” a partir da autorrevelação e autodoação do Deus que vem a nós na pessoa do seu Filho, Jesus Cristo. E é só a partir de Cristo, que pode acontecer essa reconciliação. Qualquer outro tipo de caminho, qualquer tentativa emancipada de se aproximar de Deus, não passará de becos sem saída para Karl Barth.

Karl Barth produziu uma teologia singular e profundamente marcante no tempo. Uma teologia com características próprias, indo na contramão de toda teologia acadêmica filosófica da sua época. E em sua peregrinação teológica, é possível observar a influência de grandes pensadores que discorreram sobre os temas *pecado* e *redenção*, como: Agostinho de Hipona, Anselmo de Cantuária e porque não falar da forte influência da teologia reformada nos moldes clássicos.

Isso se notabiliza pelas inúmeras citações que ele faz sobre Lutero e Calvino no discorrer de seu comentário da Carta aos Romanos. Barth, em seu bojo teológico, se cercou de grandes nomes da teologia clássica para fundamentar a sua

teologia. No entanto, a sua interpretação Bíblica não se trata de uma cópia da interpretação dos reformadores, nem tampouco de nenhum outro grande pensador.

Pelo contrário, apesar da grande influência deles, Barth tem um estilo próprio e singular de escrever. Por isso, se notabilizou como um dos teólogos mais influentes do século XX, pois protagonizou uma verdadeira revolução no meio acadêmico teológico, fazendo-o retornar para a Bíblia. Dito isto, para Barth, a história da salvação revelada nas Escrituras, não pode ser considerada ou entendida em si, para si mesma. Pois nessa saída de Deus, para fora de si, em direção ao outro, que, enfim, é o ser humano, se realiza o clímax da revelação de Deus na pessoa de Jesus. Isso é graça, ou seja, é um favor que não merecemos.

Em suma, o tema da doutrina da graça sofreu muito até hoje, exatamente por causa do contexto apologético em que se desenvolveu. Diante disso, hoje, nós somos mais privilegiados, pois temos tudo à nossa disposição, e abraçamos à questão ilesos de intrigas. Desse modo, precisamos valorizar aquilo que vem de Deus ao ser humano, mas também valorizar como o ser humano responde a essa graça de Deus recebida na prática cotidiana.

2 Citações de Romanos nas obras de Santo Agostinho e Karl Barth

2.1 Agostinho de Hipona

Santo Agostinho fazia todas as coisas dependerem da graça divina¹, uma vez que depreendia que a queda de Adão afetou profundamente a vontade humana, e que toda inclinação humana era só para o pecado.² Sua vida promíscua³ antes da sua conversão e a forma graciosa com que se converteu a Cristo contribuíram de forma significativa para a construção da sua teologia. Movido por uma inquietação, o bispo de Hipona⁴ compreendeu que graça de Deus não nos é outorgada conforme nossos merecimentos e, conseqüentemente, a vida eterna é dom gratuito de Deus.

Portanto, a teologia de Santo Agostinho está, indissociavelmente, ligada à sua vida e experiência pessoal antes da conversão. O homem que não encontrou a paz em diversas correntes filosóficas como no *maniqueísmo*⁵ e *platonismo*⁶, achou alicerce nas Sagradas Escrituras e em Cristo Jesus.⁷ Para o Hiponense⁸, o conhecimento da Lei, e o esforço da natureza humana não representam a essência da graça. Mas para Agostinho, “a graça é força para que se possa cumprir a Lei, é libertação para a natureza corrompida e fonte para o domínio sobre o pecado”.⁹

Assim sendo, é só através de uma iniciativa divina que o homem pode se aproximar de Deus.¹⁰ O pecado original praticado por Adão e a justiça de Cristo efetuada no calvário orbitarão por toda a sua teologia. Mas a graça de Deus pela obra de Cristo superabunda em sua teologia. Agostinho exalta o tempo todo a graça de Deus em sua teologia.

¹ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. IV, 9, p. 33

² AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p. 75

³ AGOSTINHO, S. Confissões. p. 230

⁴ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. Introd. p.8

⁵ AGOSTINHO, S. O De Natura Boni, p. 9.

⁶ AGOSTINHO, S. Confissões. p. 11-12.

⁷ AGOSTINHO, S. Confissões. p. 231

⁸ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. Introd. p.8

⁹ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade XIV, 27. p. 51

¹⁰ AGOSTINHO, S. A predestinação dos santos. III, 7, p. 155

Numa brilhante elucidação sobre a graça, Agostinho postula que a graça opera, portanto, sem nós, de forma que nós possamos querer; mas quando nós queremos e queremos a ponto de poder agir, ela coopera conosco. Não podemos, entretanto, fazer nada por nós mesmos para efetuar boas obras de piedade sem ele trabalhar para que nós, possamos querer ou trabalhar conosco, quando nós desejamos.¹¹

Dito isto, Santo Agostinho defendia que a salvação não é um ato que parte do homem para Deus, mas de Deus para o homem.¹² Ele defendia uma graça irresistível. E na concepção do célebre bispo de Hipona, o homem não tem como rejeitar essa graça, pois age na vontade¹³, levando o indivíduo a desejar o bem.

E para Agostinho, isso não contraria o livre-arbítrio, pois a graça não força a tomar uma decisão contra a própria vontade. Portanto, a doutrina da graça no célebre pensador não é coercitiva, pelo contrário, Deus por meio da graça ativa a vontade, fortalece-a e a estimula, de tal modo que a própria vontade, sem nenhuma coerção, desejará o bem. Ele entendia que a graça atua antes de nós e coopera conosco.¹⁴ A graça é coadjuvante nesse processo da salvação.

Partindo dessa premissa, o escopo da teologia agostiniana faz tudo depender de Deus, inclusive os dons.¹⁵ E isso não depende dos méritos humanos,¹⁶ mas da suficiência da obra de Cristo. A soteriologia Agostiniana é vertical e não horizontal. É cristocêntrica e não antropocêntrica como a soteriologia pelagiana. E todas às vezes que os pelagianos colocavam o homem no centro, Santo Agostinho confrontava ferrenhamente essa doutrina, colocando Deus no lugar de direito.

2.1.1 Citações genéricas

Santo Agostinho, comentando (Rm 1,18-23) infere que os homens puderam chegar ao conhecimento das coisas invisíveis do Criador por meio das visíveis da criatura.¹⁷ Entretanto, tendo conhecido a Deus não o honraram como Deus nem lhe renderam graças. O autor assevera que a vaidade é propriamente

¹¹ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. 2015, p. 45

¹² AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. IV, 6, p. 30

¹³ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. Introd. p. 9

¹⁴ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. XVII, 33, p. 59

¹⁵ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. VI, 15, p. 39

¹⁶ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. VI, 13. p. 37

¹⁷ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XII, 19, p.38

dita uma enfermidade que contagia os que se enganam a si mesmos, pensando ser alguma coisa, não sendo nada. Obscureceram os olhos com o tumor da soberba, e, por isso, são indesculpáveis. Eles afastaram-se da luz da verdade imutável e seu coração insensato ficou em trevas¹⁸.

No entanto, Agostinho¹⁹ defende que a imagem de Deus não foi totalmente destruída na alma humana pelos afetos terrenos. Em outras palavras, apesar do pecado, Deus mantém o sopro de vida e o dom da liberdade em todo ser humano. Os maus, mesmo em sua vida ímpia, cumprem e amam alguns preceitos da Lei. E Agostinho cita Paulo: “Os gentios não tendo a Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei” (Rm 2,14).

O cumprimento do preceito para Santo Agostinho²⁰ se torna um fardo quando não recebe a capacitação da graça de Deus. Mas uma vez convertido, como diz o preceito, para o Senhor seu Deus, de todo o coração e de toda a alma, não considerará pesado o mandamento. Como pode ser pesado se é mandamento de amor? Ou alguém não ama, e nesse caso, o preceito será pesado, ou ama, e, nesse caso, não será pesado: “Quem ama o outro cumpriu a Lei; e; A caridade é a plenitude da Lei” (Rm 13,8.10).²¹

E quando o assunto é criação, Santo Agostinho²² aponta também para Cristo. Para ele, a criação não existiria sem o Verbo que coexistia com o pai desde o princípio. Ele defendia que tudo o que foi criado, Deus não gerou de si, mas as fez por seu Verbo. Deus criou tudo pela palavra do nada. E citando São Paulo diz: “Ele chama à existência as coisas que não existem, como se existissem” (Rm 4,17). Portanto, nada o que foi feito, teria sido feito sem o Verbo de Deus: “Porque dele, por ele e nele são todas as coisas” (Rm 8,36).

Santo Agostinho fundamenta sua doutrina da graça e do pecado original na teologia paulina. E num desabafo da alma, Paulo exprime sua experiência agônica do pecado que contrasta com a Lei de Deus:

Sabemos que a lei é espiritual, mas eu sou carnal, vendido sob pecado. Não entendo o que faço, pois não faço o que quero, mas o que detesto. Se, porém, faço o que não quero, sinto que a lei é boa. Porém, então, não sou eu que ajo, mas o pecado que habita em mim. Vejo que em mim, isto é, na minha carne, não habita o

¹⁸ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XII, 19, p.38

¹⁹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXVIII, 48, p. 72

²⁰ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça LXIX, 83, p.196

²¹ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça LXIX, 83, p.196

²² AGOSTINHO, S. A natureza do bem, 24, p.40

bem. Pois vejo que em mim está o querer o bem, mas não o realizá-lo. Pois não faço o bem que eu quero, mas o mal que não quero. Porém se faço o que não quero, então, não sou eu que estou agindo, mas o pecado que mora em mim. Portanto, encontro em mim esta lei: a mim que quero fazer o bem é que o mal se me apresenta. De fato, comprazo-me na lei de Deus, conforme o homem interior, porém, percebo em meus membros outra lei que rejeita a lei da minha mente e me amarra na lei do pecado, que está nos meus membros. Coitado de mim! Quem me livrará deste corpo da morte? A graça de Deus por Jesus Cristo nosso Senhor (Rm 7,14-25).²³

E o apóstolo Paulo, complementa no capítulo 8 que, o que era impossível para a lei, enfraquecida pela carne, Deus enviou o seu Filho com semelhança da carne de pecado e, em vista do pecado, condenou o pecado na carne”.²⁴ Por isso, Santo Agostinho exalta com tanto afincamento a suficiência de Cristo.

2.1.2 O reino da morte

A teologia de Santo Agostinho destrona o mérito humano e exalta a suficiência da Graça Divina, sem a qual, o homem não alcançaria salvação. Portanto, o pecado e a morte contaminaram todo gênero humano por meio de um só homem (Adão), e que a justiça e a vida eterna só são possíveis por meio de Jesus Cristo:

Ora, a Lei interveio para que avultasse as faltas; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou, para que, como inspirou o pecado na morte, assim também imperasse a graça, por meio da justiça, para a vida eterna, graças a Jesus Cristo nosso Senhor (Rm 5,20-21).²⁵

O contexto do capítulo 5 da carta aos Romanos citado por Agostinho, trabalha o dualismo entre Adão e Cristo. Nele, o célebre apóstolo Paulo trabalha a superabundância da graça sobre o pecado. Nessas duas figuras, gravita toda a discussão de Agostinho com os pelagianos. O pecado original de Adão transmitido a humanidade e a justiça de Cristo imputada aos que estão em Cristo. Agostinho defende que a obra de Cristo superabunda o pecado, porque se de um só vem o juízo para a condenação; mas o dom da graça vem de muitas culpas para a justificação.²⁶

²³ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 43, p.128.

²⁴ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 43, p.128.

²⁵ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, VI, 9, p.25

²⁶ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 15, p. 94

Diante disso, a dispensação da graça nos dá autonomia para viver no pecado? Claro que não! E tomando por base o pensamento de São Paulo, Agostinho²⁷ assevera que, como foi fruto da Graça Divina que morrêssemos para o pecado, continuar uma vida na prática do pecado seria uma ingratidão à graça de Deus. Portanto, onde abundou o delito a graça superabundou não pelos méritos humanos, mas pela ajuda de quem socorre. Veja Agostinho citando Paulo:

Que diremos, então? Que devemos permanecer no pecado para que a Graça atinja sua plenitude? De Modo Nenhum! Nós que morremos para o pecado, como haveríamos de viver ainda nele? (Rm 6.1-2).²⁸

Assim sendo, tudo se resume na figura do mistério e da morte de Cristo, isto é, o fim da antiga vida e o começo da nova vida. No mistério da morte e ressurreição se manifestou a abolição da iniquidade e a renovação da justiça. E o batismo prefigura bem isso:

Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus é na morte que fomos batizados? Pois pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova (Rm 6,3-4).²⁹

E quando ouvimos: “Todas as coisas são dele, por ele e nele”, é uma inferência a natureza, e não os pecados. Os pecados deterioram a natureza. Os pecados procedem da vontade de quem peca. Mas, apesar dos pecados que cometemos, Deus prova seu amor para conosco:

Deus demonstra seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós, quando ainda éramos pecadores. Ora, com maior razão, justificados pelo seu sangue, seremos por ele perseverados da ira. Se, pois, quando éramos inimigos, somos reconciliados com Deus pela morte do seu Filho, com maior razão seremos salvos pela sua vida (Rm 5,8-10).³⁰

E quando decide, por sua soberania, imputar os castigos pelos pecados, Santo Agostinho sugere que em Deus não se encontra a injustiça. E abalizado no pensamento de Paulo, ele diz: “Que diremos? Por acaso Deus é injusto no proferir a ira?” (Rm 3,5). Claro que não! Em outra passagem Paulo diz: “Considera, por isso, a bondade e a severidade de Deus: severidade para com aqueles que caíram, mas bondade para castigo se permaneceres na bondade” (Rm 11,22). Portanto, Deus é quem pune e perdoa pecados, e seus desígnios são sempre justos.³¹

²⁷ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, VI, 9, p.25

²⁸ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, VI, 9, p.25

²⁹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, VI, 9, p.26

³⁰ AGOSTINHO, S. A Natureza do Bem. 31, p.42.

³¹ AGOSTINHO, S. A Natureza do Bem. 31, p.43.

Santo Agostinho ensina que o pecado é mais antigo do que a Lei. No tocante a isso, a Escritura encerrou tudo no pecado, a fim de que a promessa fosse dada aos que creem pela fé em Jesus Cristo (Gl 3,22). Logo, o pecado não era imputado, quando não havia lei (Rm 5,13). Isso significa que o pecado era ignorado e não era considerado pecado? Não é que não fosse considerado existente pelo Senhor, mas que os homens não seriam julgados segundo a Lei: “Os que pecaram sem lei, perecerão sem lei” (Rm 2,12).³²

O célebre bispo de Hipona acreditava numa graça atuante já no tempo da Lei, ou seja, antes da encarnação do verbo. E citando Romanos, ele diz: “a morte reinou de Adão até Moisés” (Rm 5,14). Ele entende esse reino da morte quando a culpa do pecado domina de tal maneira esses homens, que os impede de chegar à verdadeira vida, que é a vida eterna. Dito isto, ele afirma que somente a graça do Senhor aniquila em todo homem esse reino de morte. E postula que essa graça atuou nos santos antigos que viveram antes da encarnação de Cristo.³³

Embora a teologia da graça de Santo Agostinho esteja pavimentada na carta aos romanos, ele faz diversas citações cristológicas de outras cartas: “Transmitivos, em primeiro lugar, o que eu mesmo recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras” (1Co 15,3). Outra citação de Agostinho:

Pois a caridade de Cristo nos pressiona, pensando que um só morreu por todos e que, portanto, todos morreram. Morreu por todos, para que os que vivem não vivam para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou. Assim, já não conhecemos ninguém segundo a carne; e, mesmo que tivéssemos conhecido a Cristo segundo a carne, agora já não o conhecemos. Portanto, se há uma criatura em Cristo, ela é nova; as coisas antigas passaram, agora se tornaram novas. Tudo, porém, vem de Deus, que, por Cristo, nos reconciliou consigo e nos deu o ministério da reconciliação. Como assim? Porque, no Cristo, era Deus que reconciliava o mundo consigo, não levando em conta os seus pecados e colocando em nós a palavra da reconciliação. Exercemos, portanto, missão em lugar de Cristo, como se Deus estivesse exortando através de nós: em nome de Cristo, nós vos suplicamos que vos deixeis reconciliar com Deus. Aquele que não conhecia pecado, Deus o tornou pecado por nós, a fim de que nele nos tornemos justiça de Deus. Colaborando com Deus, nós vos pedimos que não recebais em vão a graça de Deus. Pois é dito: “No momento favorável eu te ouvi e no dia da salvação eu te ajudei”. Pois é agora o tempo favorável, é agora o dia da salvação (2Co 5, 14-21; 6. 1-2).³⁴

Embasado nesse texto supracitado, Agostinho indaga: “Se as crianças não pertencem a essa reconciliação e salvação, quem vai buscá-las para o batismo de

³² AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 12, p. 91.

³³ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 13, Lv.1, p.92

³⁴ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 44, Lv 1, p.129

Cristo”?”³⁵ Se, porém, elas pertencem a essa reconciliação e salvação, logo, elas são contadas entre os mortos, pelo qual Cristo morreu, e não seriam reconciliadas e salvas por Cristo se não for perdoado os pecados delas. Falando a respeito da lei, Agostinho cita Paulo:

A lei foi proposta em vista da transgressão, até a vinda de um descendente a quem foi feita a promessa trazida por meio de anjos, através de um mediador. Não existe, porém, mediador de uma única pessoa; mas Deus é um só. A lei, então, é contra as promessas de Deus? Nunca! Pois, se fosse dada uma lei que conseguisse dar a vida, então sim, a justiça viria da lei. Mas a Escritura encerrou tudo debaixo do pecado, a fim de que a promessa fosse dada pela fé aos que crêem (Gl 3,19-22).³⁶

Tudo na teologia agostiniana aponta para Cristo, desse modo, a justiça não poderia vir da lei, pois para Agostinho,³⁷ a letra mata, mas o Espírito é que comunica vida, e viver na justiça é um dom divino e não fruto natural dos esforços humanos. Diante disso, a própria justiça humana para o célebre pensador deve ser atribuída a ação de Deus, pois o decálogo, sem a graça, é letra morta, lei que não justifica. Agostinho reproduz Paulo, que, escrevendo aos Efésios diz:

Fostes salvos de graça, mediante a fé, o que não vem de vós, mas é dom de Deus, não devido às obras, para que ninguém se orgulhasse. De fato, somos obra sua, criados em Cristo Jesus para as boas obras que Deus preparou a fim de que nelas vivamos. (Ef 2,8-10).³⁸

Esse texto desarticula a teologia pelagiana, que defendia uma natureza humana uma saudável e vigorosa e a salvação pelos os méritos humanos, isto é, pela força do braço.³⁹ E coaduna com a posição teológica de Agostinho que afirma: “*Gratia grátis data, unde et gratia nomiatur* (a graça é dada de graça, pelo que esse nome lhe é dado)”.⁴⁰ Sendo assim, Agostinho insiste que a graça não é dada como recompensa aos nossos méritos ou devido a nossa dignidade natural. Em outra citação ele diz:

Vós que aquele tempo éreis sem Cristo, afastados do povo de Israel, e estranhos às alianças e à promessa, sem esperança e sem Deus neste mundo; agora, porém, vós que um dia estáveis longe, fostes aproximados pelo sangue de Cristo. Pois ele é a nossa paz, ele que uniu ambas as partes, derrubando o muro que estava no meio, isto é, a inimizade, esvaziando, na sua carne, a lei feita de prescrições e decretos, para unir os dois em um só homem novo, criando assim, a paz e assim transformando a ambos num só corpo para Deus, destruindo em si mesmo, pela cruz, a inimizade. E veio evangelizar paz a vós que estáveis longe e paz àqueles

³⁵ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 44, Lv 1, p.129-130.

³⁶ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 45, Lv.1, p.130.

³⁷ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. Introd. 2, p. 13.

³⁸ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 46, Lv.1, p.131

³⁹ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Introd. 2, p. 105.

⁴⁰ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Introd. 3, p. 107

que estavam perto, já que, por ele, ambos temos acesso ao Pai, no mesmo Espírito (Ef 2,12-18).⁴¹

O motivo da teologia agostiniana sempre apontar para suficiência de Cristo é o fato de sua teologia estar pavimentada nas cartas de Paulo. É o apóstolo São Paulo que vai trabalhar essa dualidade do pecado de Adão e a justiça de Cristo (Rm 5. 12-21; 1Co 15. 19-22). E Santo Agostinho em seu embate com os pelagianos vai desenvolver.⁴² Em outra citação de Paulo a Tito ele diz:

Quando se manifestou a benignidade e a bondade de nosso Deus Salvador, ele nos salvou, não por causa das obras de justiça que fizemos, mas segundo a sua misericórdia, através do banho da regeneração e renovação do Espírito Santo, que ele ricamente derramou sobre nós, através de nosso Salvador, a fim de que, justificados pela sua graça, nos tornássemos, segundo a esperança, herdeiros da vida eterna (Tt 3,4).⁴³

Esse é outro texto que solidifica a teologia agostiniana que não está sedimentada nas obras de justiça, como a teologia pelagiana. Mas segundo a sua misericórdia. E sobre o banho da regeneração, Agostinho defendia que ninguém pode chegar à salvação eterna sem ter nascido em Cristo, e esse nascer em Cristo para o bispo de Hipona, acontece pelo sacramento do batismo.⁴⁴ Em outras palavras, pelo batismo somos gerados de novo para salvação eterna. E Agostinho faz algumas citações da carta aos hebreus:

Muitas vezes e de muitas maneiras, antigamente Deus falou aos pais e aos profetas, por último, nestes dias, falou-nos pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e por quem fez também os mundos. Sendo esplendor da glória e imagem de sua substância, e tudo governado com a sua forte palavra, feita a purificação dos pecados, ele está sentado à direita da majestade nos céus (Hb. 1,1-3)⁴⁵.

A cristologia da carta aos Hebreus é rica, e Agostinho⁴⁶ elucidada que ela traz grandes testemunhos em nosso favor, apesar de ser considerada incerta pelos seus antagonistas pelagianos. Agostinho defende que as igrejas orientais, que colocam essa epístola entre os escritos canônicos tem maior autoridade. O apóstolo Paulo também diz:

Irmãos, eu vos faço saber que vos é anunciada a remissão dos pecados por meio dele. Todo aquele que nele crê é justificado de tudo aquilo de que não pudestes ser justificados mediante a lei de Moisés (At 13,38-39).⁴⁷

⁴¹ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 46, Lv.1, p.131

⁴² AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. Introd. 2

⁴³ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 49, Lv.1 p.134.

⁴⁴ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 23, p. 103.

⁴⁵ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 50, Lv.1, p.134.

⁴⁶ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 49, Lv.1 p.134.

⁴⁷ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 52, Lv.1, p.137

Para Agostinho a lei não justifica porque ela revela apenas o que fazer e o que evitar.⁴⁸ Dito isto, para o insigne bispo de Hipona, definitivamente o ser humano só alcança a justificação pela fé e não pela lei das obras. Não é pelo merecimento das obras, mas pela graça gratuita.⁴⁹

2.1.3 Citações sobre a justificação

Santo Agostinho defende que, “somente a fé é o princípio da justificação”,⁵⁰ e que a vontade de crer é um dom de Deus, isto é, não procede da vontade humana. Em outras palavras, se a vontade de crer procedesse da natureza humana, deveria existir em todos, pois é o mesmo criador de todos. Para Agostinho, o arbítrio e a lei, sem a graça, são insuficientes e ineficazes para justificar o homem.

Agostinho de Hipona elucida que, viver na justiça é um dom divino, não porque Deus tenha dotado o ser humano com o dom da liberdade, sem o qual se vive justa nem injustamente, nem somente, porque deu uma Lei mediante a qual ensina como se deve viver. É um dom de Deus, porque pelo Espírito Santo, difundiu o amor no coração daqueles que conheceu de antemão para predestiná-los, chamou para justificá-los, justificou-os para glorificá-los (Rm 8,29-30).⁵¹

O célebre pensador compreende que a justiça humana não diz respeito à ação de Deus, mas à justiça dos homens. Santo Agostinho depreendia que, não somente o ímpio se justifica pela graça, ou seja, que o ímpio se torne justo, quando recebe o bem pelo mal, mas também, quando já justificado pela fé, a graça deve acompanhá-lo; e nela, se apóie para não cair.⁵²

Ele entende a soberba como um vício, que desabrocha quando alguém confia demasiadamente em si mesmo e se arvora em viver independentemente a sua vida. Desse modo, a soberba causa o afastamento da fonte de vida que é Deus, pois leva alguém a atribuir a si o que é de Deus, precipitando-o em suas trevas, isto é, na sombra de sua iniquidade. No entanto, os homens que confiam na proteção das asas de Deus, compreendem Deus como a fonte de vida, pois Agostinho diz:

⁴⁸ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. IX, 15. P. 31.

⁴⁹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XIII, 22, p. 43

⁵⁰ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, I, Introd. 2, p.15

⁵¹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, V, 7, p. 23

⁵² AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, VI, 13, p.37

Pois, nele está a fonte de vida e na sua luz veremos a Luz, e ele estende sua misericórdia sobre os que o conhecem e sua justiça sobre os retos de coração. Ele estende sua misericórdia não porque o conhecem, mas para que o conheçam. Ele estende sobre eles a sua justiça, com a qual justifica o ímpio, não porque são retos de coração, mas para que sejam retos de coração (Rm 4,5).⁵³

Dito isto, para Santo Agostinho, a justificação não é fruto do aferimento ou da capacidade humana, pois compreendia que todos os que praticavam o preceito da Lei, não o faziam auxiliados pelo Espírito Santo, mas o realizavam por temor ao castigo, e não por amor à justiça. Por isso, o apóstolo São Paulo denomina a circuncisão do coração à vontade livre de toda concupiscência ilícita, o que não se consegue pela letra, que ensina e ameaça, mas pelo espírito, que ajuda e cura. Sumarizando, enquanto a letra (Lei) restringe as ações, a graça transforma a natureza.⁵⁴

Santo Agostinho compreendia que a Lei sem a presença do Espírito que dá vida, é letra que mata. E comentando Romanos diz: “Pois o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz” (Rm 8,6). Portanto, a Lei sem o Espírito que dá vida e que nos habilita a cumpri-la, é letra morta, pois acentua em nós o desejo para o pecado: “Eu não teria conhecido a concupiscência, se a Lei não tivesse dito: Não cobiçarás” (Rm 7.7). E um pouco depois diz: “Mas o pecado, aproveitando-se da situação, através do preceito gerou em mim toda espécie de concupiscência; pois, sem a Lei, os pecados são mortos” (Rm 7,7-11).⁵⁵

Agostinho infere que Paulo, evitando que algum despreparado lhe objetasse e o acusasse de sacrilégio, defende a Lei, dizendo que a mesma não é ruim, mas como ela contrasta com a nossa natureza pecaminosa, e acaba despertando em nós toda sorte de concupiscência:

Que diremos, então? Que a Lei é pecado? De modo nenhum! Entretanto, eu não conheci o pecado senão através da Lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a Lei não tivesse dito: Não cobiçarás. Mas o pecado, aproveitando da situação, através do preceito gerou em mim toda espécie de concupiscência: pois sem a Lei, os pecados estão mortos. (Rm 7,7-8)

Diante disso, Paulo não era antagônico à Lei: “De modo que a Lei é santa, e santo, justo e bom é o preceito, portanto, uma coisa boa se transformou em morte para mim” (Rm 7,7-13). Dito isto, a Lei é boa e santa, mas contrasta com a nossa

⁵³ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, VII, 11, p. 27

⁵⁴ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, VIII, 13, p. 30

⁵⁵ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, IV, 6, p.22

natureza corrompida pelo pecado. Logo, não pode justificar o ser humano, pelo contrário, acaba avultando o pecado (Rm 5,20). Todavia, independente da lei, se manifestou a justiça de Deus por meio de Cristo, e nele, não há distinção, posto que, todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus. (Rm 3,21-23).⁵⁶

Portanto, enquanto Santo Agostinho exalta a suficiência da graça de Cristo, os pelagianos exaltam os méritos humanos pelo cumprimento da Lei. E Agostinho reproduzindo os pelagianos diz: “Louvamos a Deus, autor de nossa justificação, reconhecendo que ele nos deu a lei, sob cuja visão sabemos como viver”. Entretanto, o insigne Bispo de Hipona rebate, inferindo que não prestaram atenção no que liam quando Paulo disse: “Porque diante dele nenhum homem será justificado por obras da Lei” (Rm 3,20).⁵⁷

Santo Agostinho, discorrendo sobre a justificação, pavimenta seus postulados na teologia paulina: “Porquanto, desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram a que vem de Deus” (Rm 10,3). Agostinho defende que a justiça de Deus manifestada não é a *justiça humana* ou a *justiça da própria vontade*, mas a justiça que reveste o homem, quando justifica o ímpio. Portanto, o homem é justificado pelo dom de Deus mediante a ajuda do Espírito.⁵⁸

Assim sendo, ninguém receberá justificação por obras: “Porque diante dele ninguém será justificado por obras da Lei, pois da Lei vem só o conhecimento do pecado” (Rm 3,20). Em outras palavras, a Lei apontou o caráter do pecado e denunciou o mesmo. E qual foi a consequência disso? Tonificou o desejo de pecar latente no ser humano. Por isso, o apóstolo São Paulo diz: “Onde não há Lei, não há transgressão” (Rm 4,15).

Ora, se a justificação não vem pelo cumprimento das obras da Lei, mas por Cristo, pois o que os profetas vaticinaram cumpriu-se em Cristo conforme acrescenta Paulo: “Justiça de Deus que opera pela fé em Cristo Jesus” (Rm 3,22), será que isso significa que a lei então não tem valor? De modo nenhum! Embora a justiça de Deus seja concessão sem a Lei, não se manifestou sem a Lei. Pois como poderia ser testemunhada pela Lei, se se manifestasse sem a Lei?⁵⁹

⁵⁶ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XIII, 21, p.40

⁵⁷ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. VIII, 14, p.31

⁵⁸ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, IX, 15, p.32

⁵⁹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. IX, 15, p.32

Pelágio lê o versículo “os que cumprem a Lei serão justificados” como se o homem fosse justificado pelas obras da Lei, e não pela graça. Em que sentido Agostinho corrige Pelágio? Na mente de Santo Agostinho, o fato de serem justificados os que cumprem a Lei deve ser entendido no sentido que nenhum homem pode se tornar cumpridor da Lei, sem ser justificado. Em outras palavras, a justificação não depende das obras, mas, pelo contrário, antecede as obras da Lei⁶⁰. Para Agostinho, sem a graça jamais o homem conseguirá evitar o mal.

Partindo dessa premissa, Santo Agostinho depreende que viver na justiça, num verdadeiro culto a Deus, é lutar interiormente com o mal interior da concupiscência; – mas alcançar a perfeição é não sentir absolutamente os ataques do adversário. Pois, para ele, aquele que está em luta se encontra ainda em perigo. Portanto, Santo Agostinho proclama a necessidade da graça de Deus, sem a qual ninguém alcança a justificação, pois para o insigne bispo de Hipona, o livre-arbítrio da natureza não é suficiente para alcançar a justificação.

Outrossim, justiça e caridade são indissociáveis. Em outras palavras, o começo da vivência da caridade é o início da vida na justiça. O progresso na caridade leva ao progresso na justiça, em todo lugar em que a esfera da caridade se torna independente do mérito humano já que é dom de Deus. Para Santo Agostinho, a grandeza da justiça mede-se pela grandeza da caridade, ou seja, a justiça perfeita é sinal de caridade perfeita.⁶¹

Santo Agostinho defende que existiam homens de Deus no tempo da Lei, e como esses homens foram justificados, se a obra de Cristo ainda não havia sido revelada? Eram purificados pela mesma fé com que somos purificados. Existiam no tempo da Lei, não sob a Lei que infundia terror, que acusava, que castigava, mas sob a graça que atrai, cura e liberta: “Agora, porém, independente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos profetas” (Rm 3,21). Se agora se manifestou, é porque então existia, embora oculta.⁶²

Em resumo, a justificação em Santo Agostinho não depende da justiça humana ou dá justiça própria, muito menos das obras da Lei, mas exclusivamente da Graça de Deus. E reproduzindo São Paulo, Agostinho diz: “E se é por graça, já não é pelas obras; do contrário, a graça não é mais graça” (Rm 11,6). Santo

⁶⁰ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXVI, 44-45, p.67-68

⁶¹ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, LXX, 84, p.196

⁶² AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original, XXV, 29, p.294, 295

Agostinho reproduzindo São Paulo, que infere que Israel procurando uma Lei de justiça, não conseguiu esta Lei (Rm 9,31). Simplesmente porque nunca compreendeu que, a finalidade da Lei é Cristo para a justificação de todo aquele que crê (Rm 10,4).⁶³ Agostinho defendendo o batismo de criança mostra que todos, independentemente de idade, precisam da justiça de Deus:

A justiça de Deus é para todos os que creem; pois não há distinção de pessoas. Porque todos pecaram e necessitam da glória de Deus. São justificados gratuitamente pela sua graça, para a redenção que está em Cristo Jesus. Deus o colocou como instrumento de expiação pela fé no seu sangue, a fim de mostrar a sua justiça, por causa da sua paciência para com os pecados passados; a fim de mostrar a sua justiça nesse tempo, e ele apareça justo e justificador daquele que tem a fé de Jesus (Rm 3,22-26).

Portanto, para Agostinho, ninguém está isento do batismo, nem mesmo as crianças. Pois para ele, as crianças não estão sujeitas a nenhum pecado em sua própria vida, mas carregam o pecado original, e pelo sacramento do batismo, é curada nas crianças erra doença original.⁶⁴ Para o Hiponense, as crianças devem ser batizadas porque assim como não são pecadoras, também não são justas. O Hiponense faz outras citações:

A quem trabalha é atribuído o salário, não por favor, mas por merecimento. Porém, àquele que não trabalha, mas crê naquele que justifica o ímpio, sua fé conta para a justiça (Rm 4,4-8). Em outra passagem Agostinho fala: Não está escrito que foi somente por aquele a quem foi atribuído o pecado, mas também por nós, cuja fé foi levada em consideração, que Deus ressuscitou dos mortos Jesus Cristo nosso Senhor, que tinha sido entregue por causa dos nossos pecados e ressuscitado para a nossa justificação (Rm 4,23-25).

Em seguida cita: “Pois no tempo devido, Cristo morreu pelos ímpios, quando ainda éramos pecadores”⁶⁵. Em resumo, a justificação em Agostinho não está firmada na força do braço, ou seja, nos méritos humanos. A justificação só acontece pela fé. É graça! É um favor imerecido. Não se trata daquilo que o ser humano faz para ser salvo, mas daquilo que Cristo já fez em nosso favor.

E embora a teologia agostiniana dê o crédito a Deus de “tudo que há de bom no ser humano”, nós não vemos isso como algo depreciativo, ou seja, como algo que desmereça a dignidade humana. Pelo contrário, vemos isso como um ato de gratidão e humildade. Entendendo que tudo o que temos e o que somos vem de Deus. E se olharmos a vida por esse prisma, seremos menos orgulhosos e mais gratos a Deus.

⁶³ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, XXIX, 50, p.76

⁶⁴ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 24, p. 105

⁶⁵ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 43, Lv.1, p.127.

2.2 Karl Barth

A teologia de Karl Barth no seu comentário da carta aos Romanos gira em torno de uma *crise* entre Deus e o mundo⁶⁶, isto é, entre Deus e o ser humano. O teólogo suíço da cidade de Basileia faz questão de distinguir entre Deus e o Mundo. *O mundo é o mundo e Deus é Deus.*⁶⁷ Não há compatibilidade entre Deus e o mundo na teologia de Barth. Estão em posição diametralmente opostas. Diante disso, o ser humano por si só, não pode se aproximar de Deus. Em outras palavras, o ser humano por seu esforço e mérito não pode se aproximar de Deus. O autor Rosino Gibellini dissertando sobre a dialética de Karl Barth diz:

Nenhum caminho vai do homem a Deus: nem a vida da experiência religiosa (Schleiermacher), nem a da história (Troeltsch), e tampouco uma via metafísica; o único caminho praticável vai de Deus ao homem e se chama Jesus Cristo.⁶⁸

A história do homem reflete o pecado e a morte, está sob o juízo de Deus, sob o *não* de Deus, mas é “não” dialético, isto é, superado no *sim* que Deus pronuncia em Jesus. A teologia dialética de Barth não é conciliadora como a teologia liberal que harmoniza Deus e o homem, fé e cultura, e sim uma teologia que está imbuída de contrapontos dialéticos conforme supracitado.

Em outras palavras, gravita em toda teologia de Barth a distinção qualitativamente infinita entre Deus e a humanidade, isto é, Deus não é o mundo, e o mundo não é Deus.⁶⁹ Há uma distinção abissal entre Deus e a humanidade. E também não é rotulada de *teologia da crise* por emergir em um período de crise (Primeira Guerra Mundial), mas por conceber Deus como *juízo* e como *crise* de todo homem.

Segundo M. James Sawywe,⁷⁰ Karl Barth foi profundamente influenciado pela teologia Anselmo da Cantuária. Portanto, quando a gente ler Karl Barth, é possível que a gente esteja lendo uma resposta ao método jurídico de Anselmo da Cantuária no período da idade média. Nesse aspecto, Barth se difere de Agostinho, que desconhece esse método jurídico. Barth quer responder à questão

⁶⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 126

⁶⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 119

⁶⁸ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX, 2012. p. 21-23

⁶⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.120

⁷⁰ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p. 470-771

medieval suscitada por Santo Anselmo a respeito de uma dívida que foi imposta por Adão, e ela precisa ser paga.

Em 1930, Barth conduziu um seminário intitulado “*Cur Deus homo?*” [Por que Deus se fez homem?]. Esse estudo organizou um exame do método de Santo Anselmo, e fez nascer a obra: *Anselmo: Fides Quaerens Intellectum* [Anselmo: fé em busca de entendimento]⁷¹. A obra de Anselmo que tanto influenciou Barth sustenta que Adão tinha uma dívida, e numa linguagem jurídica, ele postula que alguém deveria restituir essa dívida de Adão. E quem poderia fazer isso, uma vez que todos pecaram?

Nesse momento, o centro do discurso é o pecado. A discussão tem como ponto de partida o pecado. É o pecado que vai pavimentar a teologia de Anselmo da Cantuária nessa obra, desembocando na redenção. Nisso, nós temos um princípio: o homem pecou! E a partir desse princípio, a resposta jurídica é: O que fazer? Como restituir? Como salvar esse pecador? Aí entra a teoria *substitucionária* ou *vicária* de Anselmo da Cantuária. A resposta para esse pecado é um mediador.

Santo Anselmo⁷² compreende que existem razões suficientes e convincentes pela qual Deus tinha necessidade de se encarnar. A raça humana, sua obra mais preciosa, tinha sido completamente afetada e arruinada pelo pecado de Adão. Não era apropriado que, o que Deus planejou para a humanidade fosse totalmente anulado. Diante disso, a raça humana precisava ser libertada por seu criador em pessoa. Santo Anselmo da Cantuária aporta que, a redenção da humanidade não poderia ter sido trazida por qualquer outra pessoa que não fosse ao mesmo tempo de natureza humana e de natureza divina.

A encarnação do Verbo eterno garante que tudo aquilo que deve ser dado por Deus e oferecido pelo homem alcance a plena satisfação. Desse modo, supondo que, qualquer outra pessoa fosse responsável para resgatar o homem da morte eterna, o homem seria conseqüentemente julgado seu escravo. Se assim fosse, não teria sido restaurada aquela dignidade que ele teria no futuro se ele não tivesse pecado. Se a humanidade tivesse outro homem como seu fiador que não fosse Deus, seria escrava de alguém que não é Deus.⁷³

⁷¹ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia. 2009, p. 470-771

⁷² ANSELM OF CANTERBURY, The major works, Why God Became Man, 1998 p. 268, 270

⁷³ ANSELM OF CANTERBURY, The major works, Why God Became Man, 1998 p. 270

Partindo dessa premissa, a morte de Cristo deve ser compreendida como uma “satisfação” ou “reparação” paga para Deus pelos pecados da humanidade na teologia de Anselmo da Cantuária. Em Jesus, Deus se tornou homem, a fim de tornar possível esse pagamento. Sua morte vicária voluntária, sobre a cruz, satisfaz definitivamente as justas exigências de Deus superabundando o pecado humano.

Paul Gilbert⁷⁴ alude que Barth observa essa obra como parte de um sistema de axiomas e deles deduz as necessárias consequências. O sistema axiomático na base do *Cur Deus homo* resulta das investigações que Anselmo realizara anteriormente; trata-se da existência de Deus, do bem, do homem e de sua felicidade, do mal que o atinge radicalmente. E a partir disso, Anselmo aponta a necessidade da Encarnação:

A misericórdia de Deus, te parecia negada quando aprofundávamos a justiça divina e o pecado do homem, reencontramo-la agora tão grande e tão harmonizada com a justiça, que não se a pode pensar maior e mais justa. De fato, qual conduta pode ser mais misericordiosa do que aquela do Pai que diz ao pecador condenado a tormentos eternos e privado do que poderia salvá-lo: “Toma o meu Unigênito e oferece-o por ti”; enquanto o Filho, por sua vez, lhe diz: “Toma-me e salva-te”? É isso que eles nos dizem quando nos chamam e atraem à fé cristã. Que coisa, de fato, mais justa da parte daquele a quem é dado um pagamento maior que todo débito, senão que ele perdoou todo débito, posto que o dom lhe seja dado com os sentimentos devidos?⁷⁵

Justo González⁷⁶ elucida que Santo Anselmo tenta provar racionalmente as doutrinas da Trindade e da Encarnação, doutrinas essas que a maioria dos teólogos posteriores insistiram estar além dos limites da razão humana. E alude que o propósito da teologia de Santo Anselmo, não é escrutinar curiosamente os segredos divinos, mas conduzir a fé para seu próprio entendimento:

Aqueles que perguntam [que ele escreva algumas das coisas que eles o ouvirem dizer], perguntam não para chegar à fé por meio da razão, mas para se regozijar no entendimento e contemplação do que eles acreditam, e também para estar sempre preparados, tanto quanto possível, para responder a todos que possam perguntar pela razão da esperança que há em nós.⁷⁷

É dentro desse princípio do “pecado”, que Karl Barth vai descortinar toda sua teologia *dialética* ou teologia da *crise*, mostrando que, Deus como o outro,

⁷⁴ GILBERT. P. Introdução á Teologia Medieval 1999, p.84

⁷⁵ GILBERT. P. Introdução á Teologia Medieval 1999, p.85

⁷⁶ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 2. 2015, p.153

⁷⁷ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 2. 2015, p.153

que irrompe no tempo, não é domesticável, não pode ser capturado pela ciência, e está além do ser humano, representa a graça, e em sua dialética, nos dá um *sim* definitivo a partir da pessoa de Jesus e só a partir dele. Barth diz que em Jesus foram postas as coordenadas de vida eterna.⁷⁸

Dito isto, o discurso incisivo de Karl Barth gerou para ele muitas críticas por partes de alguns intelectuais da época. Na carta de Harnack a E. Vischer, ao comentar o conteúdo da palestra de Barth em Aarau, afirma que ainda existia uma pequena esperança para que Barth pudesse se modificar, se libertando-se de seu biblicismo arbitrariamente construído.⁷⁹ Outros criticarão Barth por causa da sua postura diante da teologia científica, se colocando contra a ciência como representante da nova tendência, que visa chegar ao conhecimento puro.

E por que não falar de uma crítica tecida por Jürgen Moltman a Karl Barth, quando Barth disse: “Deus em si mesmo, na sua imperturbável glória e felicidade, poderia bastar-se em si mesmo. Mas não fez isso, escolheu o homem como seu companheiro de aliança”⁸⁰? Barth asseverou que Deus não tem necessidade de nós, Ele basta-se a si mesmo. Ele é feliz em si próprio. Ele não está sujeito a nenhuma necessidade, mas por uma inefável e livre superabundância da sua bondade, Ele decide coexistir conosco, e nos determina coexistir com ele.

Deus, em seu amor, escolhe um outro como partícipe da sua comunidade. Deus se escolhe a si próprio em favor desse outro. Deus impõe-se a determinação de não bastar-se a si mesmo,⁸¹ embora pudesse a si mesmo bastar-se. Por causa dos postulados cortantes de Barth, Moltmann refuta-o, dizendo que a liberdade de Deus jamais poderá contradizer a verdade, que é Ele próprio: “Ele é fiel, e não pode negar-se a si mesmo” (2Tm 2,13)⁸²

Para Moltman, a liberdade de Deus não pode contradizer o supremo bem, que constitui a sua própria essência: “Deus é luz, e nele não há trevas” (1Jo 1,5). Moltman interpela: “Poderia Deus satisfazer-se realmente, comprazendo-se consigo mesmo se é amor?”⁸³. Ele não concebe a idéia de um Deus no seu apaixonado amor, ser equivalente a um Deus que vive na sua glória imperturbável.

⁷⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.144

⁷⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.15

⁸⁰ MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus, 2011, p. 66

⁸¹ MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus, 2011, p. 66

⁸² MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus, 2011, p. 66

⁸³ MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus, 2011, p. 67

Moltmann⁸⁴ postula que, o impulso eterno do amor divino criador e sofredor tem dois aspectos: é a livre autodeterminação de Deus, mas também a essencial superabundância de sua bondade. E Karl Barth compreendeu isso. Na medida que Deus decide, abre-se. Portanto, Deus não faz nada fora de si, que já não estivesse nele desde toda eternidade.

Em resumo, Moltmann repele qualquer liberdade de Deus de escolher alternativas mutuamente excludentes, como inferiu Karl Barth. Pois se Deus for excludente, ele negou-se a si mesmo, segundo Moltmann, pois a sua essência é amor. Para Moltmann,⁸⁵ quem é verdadeiramente livre, não precisa escolher, pois a verdadeira liberdade deve ser entendida como a autocomunicação do bem.

2.2.1 Citações Teológicas

Trabalhando a cristologia do Filho do Homem, Karl Barth⁸⁶ salienta que Jesus de Nazaré, o “Cristo segundo a carne”, é uma possibilidade entre outras possibilidades, mas a possibilidade carrega os sintomas da impossibilidade. Sua vida é uma história dentro da história, matéria entre as coisas, temporal no tempo, humana na humanidade, mas história plena de sentido, matéria repleta de indícios de origem e fim, tempo cheio de lembrança da eternidade, humanidade repleta de divindade que fala. Isso dá ao mundo um novo brilho. É a glória de Deus nas alturas e paz na terra entre os homens de boa vontade.

Fazendo um comentário de (Rm 6,3), o pai da Neo-ortodoxia via o batismo como: “aquilo que aposta e testemunha o sentido transcendente da vida dado por Deus como um sinal que anuncia a sua palavra (e não só o mito cristão), é o que é: portador da verdade, santuário, sacramento”.⁸⁷ Karl Barth compreendia que o batismo não só significa, mas em sua importância, como indício da transcendência de sua materialidade, intermediação de nova criação, realidade eterna. Ele alude que o batismo não é a graça, mas seguramente meio de graça.

O batismo engloba a ação de Deus nas criaturas humanas, proclamada por ele. O Batismo é sinal de morte: “*Não percebeis que fomos batizados em sua morte?*”. Portanto, o batismo para o teólogo suíço de Basileia, significa:

⁸⁴ MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus. 2011, p. 68

⁸⁵ MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus. 2011, p. 69

⁸⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.136.

⁸⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.215.

ser mergulhado, desaparecer no elemento estranho, ser encoberto pela torrente purificadora. Quem sai dessa água não é aquele que nela entrou, um morreu e o outro nasceu. O batizado não é mais idêntico àquele que morreu, pois o batismo nos é testemunho da morte de Cristo, na qual triunfou inexoravelmente e radical reivindicação de Deus sobre o ser humano. Quem é batizado em nome do Cristo é incorporado nesse evento, desaparece e se perde nessa morte, é tragado e coberto por essa reivindicação divina.⁸⁸

Partindo dessa premissa, Karl Barth⁸⁹ entende que o homem está completamente separado do objetivo de tornar-se humanamente semelhante a Deus, pois o que disso tudo haverá de sobrar diante da cruz? Ele perdeu sua identidade como o ser humano, abrindo-se ao conhecimento e desejo do pecado. Barth entende que a morte de Cristo anula a queda. Ela cria o vazio dentro do qual a autossuficiência humana usurpara não desenvolva mais. Ela ataca a raiz invisível do pecado visível. Ela faz de Adão a criatura do Não-Deus, uma grandeza extinta do passado.

Karl Barth⁹⁰ assemelha o “*nosso velho ser humano*” com o Adão decaído, que reaparece em cada *eu humano* que vem ao mundo sob o domínio do poder amor próprio, que surgiu com o primeiro pecado. Mas assevera que, esse velho ser humano foi “*crucificado com Cristo*”, e justamente esse ser humano crucificado com Cristo, Barth vê julgado em Cristo, abandonado à morte e revogado por univocidade última, em nítido contraste original com um outro invisível, ou seja, com um novo ser humano justificado perante Deus e vivificado por ele.

2.2.2 Citações sobre o pecado

Citando o texto de Paulo aos Romanos: “Todos pecaram e carecem da glória de Deus” (Rm 3,23), Karl Barth afirma que, desse modo, se realiza a supressão de todas as diferenças, a ligação inusual que a separação inusual necessita afiançar.⁹¹ E comentando (Rm 1,18-21), alude que o ser humano está perdido, mesmo que não saiba nada sobre salvação.

⁸⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.216.

⁸⁹ Karl Barth diz isso porque repelia a ideia do ser humano se sentir Deus para si próprio, ou se sentir como verdadeiro Deus, mudando a verdade de Deus em mentira, amando mais a criatura e desonrando o criador.

⁹⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 220,221.

⁹¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.134.

Ele dando uma definição sobre o que é a ira de Deus, ele diz: “a “ira de Deus” é o juízo sob o qual nos encontramos contanto que não amemos o juiz”.⁹² Karl Barth depreende que, nesse caso a espera não é alegria, mas uma capitulação agridoce diante do inevitável. Ele infere que a contradição não é esperança, mas dolorosa oposição.

Karl Barth assevera que o santo Deus foi substituído pelo destino, a matéria, o universo, o acaso, *Ananke*.⁹³ E alude que todo mundo constitui um vestígio de Deus; no entanto, enquanto escolhermos o escândalo em vez da fé, o mundo será, em seu abismo enigma, um vestígio exclusivo da ira de Deus. O célebre pensador suíço postula que a ira de Deus é a justiça de Deus revelada ao incrédulo; pois Deus não se deixa escarnecer (Gl 6,7). Diante disso, a ira de Deus se manifesta como justiça de Deus *fora de Cristo e sem Cristo*. E o que significa “fora de Cristo e sem Cristo” para Karl Barth? Veja o que Barth explica sobre isso:

A ira de Deus se revela “*sobre toda a irreverência e desobediência do ser humano*”. Essas são as marcas características da nossa relação com Deus, como se formam aquém da ressurreição. Existe irreverência. Nós acreditamos saber o que falamos quando dizemos “Deus”. Nós lhe atribuímos a posição mais elevada em nosso mundo. Com isso colocamos fundamentalmente na mesma linha em que se encontram as coisas e nós próprios. Achamos que ele “necessita de alguém” [cf. At.17,25] e entendemos que é possível colocar nossa relação com ele em ordem, assim como ordenamos também outras relações. De maneira impertinente nos deslocamos para estar próximos a ele e irrefletidamente o puxamos para estar próximo de nós. Permitimo-nos entrar em uma relação familiar com ele. Permitimo-nos contar com ele, como se isso não representasse nada especial. Nós nos atrevemos a nos passar por seus confidentes, benfeitores, administradores e negociadores. Confundimos eternidade com o tempo. Nisso reside a irreverência de nossa relação com Deus. E ela é também desobediente. Nós mesmos somos, secretamente, os senhores nessa relação. Para nós não se trata de Deus, mas de nossas necessidades, de acordo com as quais Deus deve se orientar. Nossa petulância requer, além de todo o resto, ainda também conhecimento e acesso ao mundo superior. Nosso agir reclama por uma fundamentação mais profunda, por louvor e recompensa do além. Nossa vontade de viver reclama por momentos piedosos, por prolongamentos até a eternidade. Colocando Deus sobre o trono do mundo, estamos, em verdade, querendo nos referir a nós próprios. “Crendo” nele, justificamos, apreciamos e honramos a nós mesmos. Nossa piedade consiste em confirmarmos festivamente a nós próprios e o mundo, em nos pouparmos devotamente da contradição. Ela reside em que, sob todos os sinais da humildade e comoção, nos insurgimos contra o próprio Deus. Nós confundimos o tempo com a eternidade. Nisso consiste a nossa desobediência. – E essa é a nossa relação com Deus *fora de e sem Cristo*, aquém da ressurreição, antes de ser chamados à ordem: Deus mesmo não é reconhecido como Deus e aquilo que se denomina de Deus é,

⁹² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.86.

⁹³ *Ananke* vem do grego *ἀνάγκη*, na mitologia grega era a deusa da inevitabilidade, mãe das Moiras e personificação do destino, necessidade inalterável.

em verdade, a própria criatura humana. Vivendo nossa própria vida, servimos ao Não-Deus.⁹⁴

Karl Barth acentua que primeiramente o homem se perde em si próprio para depois no Não-Deus. Em outras palavras, primeiro se enaltecem os seres humanos para posteriormente se ignorar a distância em relação a Deus. O autor assevera que o centro nevrálgico da relação com Deus *fora de Cristo e sem Cristo* é a desobediência de escravo. Isso pelo fato de pensarmos de nós mesmos o que só deveríamos pensar de Deus, sem conseguir pensar sobre ele de modo mais elevado do que sobre nós mesmos. Ele alude que somos aquilo que Deus deveria ser para nós.⁹⁵

Numa visão fatalista sobre o egocentrismo humano, Karl Barth elucida que o ser humano *prendeu, encapsulou e adequou* a seus critérios a *verdade* e a *santidade* de Deus, dirimindo dessa forma sua seriedade e sua abrangência, tornando-a comum, inofensiva e inútil, transformando-a em mentira. Isso é refletido na sua irreverência que conduzirá sempre novas desobediências.⁹⁶

Karl Barth assevera que, se o ser humano é Deus para si próprio, então necessita aparecer o ídolo. Ou seja, quando o ídolo é venerado e honrado, então o ser humano precisa se sentir como verdadeiro Deus. E Barth dando uma definição do pecado diz: “o pecado, do qual aqui se trata, é o fato visível da nossa consciente e voluntariosa desonra a Deus. E como fato dentro do mundo visível também surgiu a “redenção em Jesus Cristo” (Rm 3,24).⁹⁷

Comentando Romanos 7: “Mas eu não teria nenhuma experiência do pecado, se não fosse pela lei. Pois, não saberia nada sobre a concupiscência se a lei não tivesse dito: Não cobiçarás!” (Rm 7,7),⁹⁸ Karl Barth acentua que, aparentemente a possibilidade, com a qual todas as possibilidades humanas penetram na luz de uma profunda crise, com a qual o pecado se torna visível e fruto de experiência. Em outras palavras, o ser humano é pecador e nada além disso. O ser humano é pecador unicamente no mistério de Deus, de forma invisível e aistórica.⁹⁹

⁹⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 87.

⁹⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 87.

⁹⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 88.

⁹⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 214.

⁹⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 260

⁹⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 260

Deus sabe o que é bom e mau, mas o ser humano não permite ser abordado quanto ao mal. Ele não pesa o bem e o mal como culpa ou destino. O ser humano não vê a espada do juízo apontada contra ele e é impossível impor-lhe ou convencê-lo dessa visão fatal. Nisso se estabelece a crise entre Deus e os homens.¹⁰⁰ Mas afinal, o que significa essa crise? Veja o que Karl Barth diz:

De fato, cabe ser dito agora que a revolta escravista desencadeada pelo ser humano contra Deus torna-se constatável justamente no processo religioso: o ser humano “aprisionou a verdade na desobediência”, se perdeu em si mesmo, ouviu e quis ouvir o *Eritis sicut Deus!* [cf. Gn 3.5], tornando-se para si o que Deus deveria ser para ele. Ele troca o tempo pela eternidade. E por isso também a eternidade pelo tempo. Ele ousa o que não deveria ousar: ultrapassando a linha demarcadora da morte que lhe foi colocada, ele busca pelo Deus imortal desconhecido, rouba-lhe o que é seu, coloca-se em sua proximidade e a Deus como próximo a ele. Em desconhecimento crasso das distâncias ele relaciona *consigo mesmo* aquele que é impossível relacionar a *si próprio*, isso porque Deus é Deus, e não mais seria Deus se tal relacionamento próprio da criatura com ele pudesse ocorrer. Ele transforma Deus numa coisa entre outras coisas em seu mundo.¹⁰¹

Esse *eritis sicut Deus*, que significa: “Vós sereis como Deus” (Gn 3,5) se torna o clímax do espírito de independência que penetrou no coração do ser humano, emancipando-o completamente de Deus, estabelecendo uma *crise* entre Deus e o mundo, estabelecendo o Não-Deus. Para Barth, ao que parece, isso tudo se torna acontecimento visível justamente na possibilidade religiosa.

Em outras palavras, Barth postula que, é o ser humano – o ser que, quando aflito pela problemática de seu mundo e profundamente imerso em si mesmo, tem a possibilidade religiosa de ousar o impossível, de praticar com arrogância o inacreditável, o que em nenhuma circunstância deveria fazer, de colocar-se perante Deus como se este fosse de natureza igual a ele.¹⁰² Na teologia barthiana, a mais alta justiça humana não passa de um sacrilégio, pois nada importa para a própria salvação. Portanto, como pessoa religiosa, que arroga a sua própria justiça, a criatura humana se contrapõe a Deus.¹⁰³

Pelo contrário, a partir da criação renovada – desconsiderando-se a possibilidade religiosa – o ser humano é um justo unicamente diante de Deus, nesse caso, de forma invisível e aistórica, não podendo ser abordado quanto a isso, nem estando em condições de gloriar-se por isso.

¹⁰⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 260

¹⁰¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 261

¹⁰² BARTH, K. A Carta aos Romanos, 2016. p. 261

¹⁰³ BARTH, K. A Carta aos Romanos, 2016. p. 261

A teologia barthiana salienta que, a vitalidade humana é pecaminosa, isso é uma qualificação da existência humana e um modo de existir.¹⁰⁴ A condição criacional e criatural é cobiçosa, e a lei catapultou isso. Em outras palavras, a lei (a religião) acentuou algo que estava latente no ser humano. Assim sendo, para Barth,¹⁰⁵ na religião o pecado se transforma na realidade visível da nossa existência, que nela vem visivelmente à tona a revolta escravista do ser humano contra Deus. Ainda falando do pecado em Romanos:

Mas o pecado, tomando ocasião pelo mandamento, despertou em mim toda sorte de concupiscência. Porque, sem lei, está morto o pecado; outrora, sem a lei eu vivia. Mas, sobrevindo o mandamento, o pecado entrou na vida, e eu morri. Então aconteceu que justamente o mandamento que me fora dado para a vida acarretou minha morte. Pois o pecado, tomando ocasião pelo mandamento, por esse mesmo mandamento me enganou e matou (Rm 7,8-11).¹⁰⁶

Karl Barth diz que o pecado é em sua origem, a possibilidade do rompimento de sua unidade com Deus. E quando isso acontece, ele se torna um escravo insurgente desunindo do eternamente uno. É o sentimento de tornar-se Deus para si mesmo. E esse endeusamento da criatura, constitui-se pecado.¹⁰⁷ Observe essa alegoria sobre o pecado feita por Barth:

Assim como a água de um canal se precipita pela comporta aberta para os níveis inferiores do leito, a fim de permanecer aí em baixo de acordo com a capacidade do seu curso, assim também o pecado se precipita na visibilidade, na realidade, na temporalidade *em contraposição* ao invisível, ao não real, à eternidade, por ser sua essência a ânsia pelo que se encontra “lá embaixo”, contrário ao “lá de cima”, a ânsia pelo relativo, pelo que é indireto, separado e pelo que se encontra contraposto. Pecado é pecado como manifestação da oposição entre o cosmo e criação, entre existência e modo de existir e ser, entre ser humano e Deus.¹⁰⁸

Desse modo, Barth não apenas se distancia completamente de Agostinho como também justifica o pecado do homem segundo a presciência divina como faziam os pelagianos. De fato, a teologia barthiana ontologiza demais o pecado, colocando assim a humanidade morta em suas ofensas e pecados numa posição diametralmente oposta a Deus. Mostrando que o pecado estabeleceu uma *crise* entre o mundo e Deus, e que a única maneira de ser superado, é quando morremos para o pecado (Rm 6,2) a partir de uma nova vida na pessoa de Jesus Cristo.¹⁰⁹

¹⁰⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos, 2016. p. 261

¹⁰⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos, 2016. p. 262

¹⁰⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos, 2016. p. 263

¹⁰⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 263

¹⁰⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 263

¹⁰⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 263

2.2.3 Citações sobre a justificação

Karl Barth depreende que não há justiça própria em nós, seres humanos, para alcançarmos a justificação diante de Deus. E se o ser humano quisesse entrar em juízo com Deus, não poderia subsistir, pois de mil palavras suas não conseguiria responder uma só (Jó 9,2-3).¹¹⁰ Como pode o ser humano mortal ser justo perante o Senhor? E para abalizar suas asserções, Barth cita Paulo aos Romanos: “A fim de que seja calada toda boca e todo o mundo se torne culpado diante de Deus” (Rm 3,19).¹¹¹ sobre isso comenta:

Religião é a possibilidade de ser tirada do ser humano a última confiança, *com* exceção daquela em Deus mesmo, em Deus unicamente. Piedade é a possibilidade de nos ser tirada ainda também a última base pensável e imaginável debaixo dos pés. O veredicto da história, endereçado justamente àqueles que a levam em alta conta, pode levar esses, obrigados à última renúncia, precisamente a emudecer perante Deus. Quando essa possibilidade se realizar, quando esses que levam consigo a lei *ouvirem* o que ela diz, ou seja, que unicamente Deus tem razão, quando sua religião se transformar em supressão também dessa mesma religião, sua piedade levar à total rendição também dessa mesma piedade, quando sua posição histórica e psíquica de destaque implicar o rebaixamento de toda elevação humana, quando precisamente com sua boca for silenciada *toda* boca obstinada, certa da vitória e com pretensões de ainda anunciar uma verdade, quando justamente em suas pessoas, que andam pelo topo do mundo, *todo* o mundo se tornará culpável perante Deus – só então se confirmará, comprovará e reforçará o que elas possuem de especial. Então se manifestará o sentido eterno da história. Então Deus confirmará sua fidelidade ao ser humano, fidelidade esta que não se deixa equivocar pela infidelidade das pessoas.¹¹²

Partindo desse pressuposto, Barth¹¹³ depreende que o ser humano encontra-se preso numa luta pela sobrevivência. O ser humano histórico, temporal, carnal não é, como tal, justo perante Deus. Para o autor, a carne é a mais radical insuficiência da criatura com relação ao criador. Ele alude que carne significa impureza, progressão ao redor dos círculos, apenas humanidade. Carne significa mundanismo desqualificado e desqualificável, segundo critérios humanos. E resumindo sobre o que significa carne, ele assevera que nela, não existe justiça de Deus.¹¹⁴

Em outras palavras, sobre “as obras da lei” Karl Barth, disserta que, na medida que Deus as escreve no coração humano (Rm 2,15), falam contra o ser

¹¹⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 123

¹¹¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 123

¹¹² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016, p.123.

¹¹³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.124.

¹¹⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.124.

humano carnal e não a favor. Elas não lhe dão segurança, tranqüilidade ou desculpa. Elas são desmantelamento e não edificação de sua justiça. Elas constituem negação e não posição. Karl Barth com uma visão fatalista, desmantela o espírito otimista acadêmico de sua época quando elucida que, para o ser humano que conhecemos não sobra nenhum amparo, nenhuma tranqüilidade, nenhuma fortaleza.¹¹⁵

Para o pai da Neo-ortodoxia, o que o ser humano declara como valioso e justo é, como tal, carne, e injusto e indigno perante Deus. No entanto, o que Deus declara justo e pelo qual “paga” de acordo com sua avaliação, isso, como tal, não é carne, não nos pertence, e não pode ser tornado válido como grandeza e peso neste mundo. Diante disso, para Barth, somente Deus é a resposta à pergunta, é ajuda na necessidade que nos foi preparada por distância entre criador e criatura.

Sobre os judeus, Barth diz que “a lei coloca-os sob acusação e declara-os pecadores perante Deus”¹¹⁶, pois aponta o caráter do pecado e denuncia o mesmo. Partindo da ideia que, a teologia barthiana acentua uma *crise* aguda que vai ao extremo entre Deus e o mundo, isto é, entre Deus e a humanidade. Barth como resposta a essa crise, cita Paulo aos Romanos:

Agora, porém, independente da lei, foi revelada a justiça de Deus, testemunhada pela lei e os profetas, a saber, a justiça de Deus por meio de sua fidelidade em Jesus Cristo para todos os que crêem (Rm 3,21-22).¹¹⁷

E Barth aporta que, Deus fala que ele é aquele que é. Ele se justifica a si mesmo perante si mesmo, declarando-se partidário do ser humano e de seu mundo, não cessando de aceitá-lo.¹¹⁸ E ao dissertar sobre a justiça de Deus, ele alude que “a ira de Deus também é justiça de Deus”.¹¹⁹ Ela é justiça de Deus, como ela se revela para a descrença, que necessita ouvir o não divino como não.

Karl Barth elucida que Deus, em sua ira, não compactua com a incredulidade do ser humano, enquanto o mesmo ser humano, em sua desobediência, perde a orientação original por causa do pecado, sendo entregue ao Não-Deus, ao deus deste mundo, Deus não deixa de ser quem ele é, o criador do mundo, o senhor de todas as coisas, o sim e não o não.¹²⁰

¹¹⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 124.

¹¹⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.125.

¹¹⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.126.

¹¹⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.127

¹¹⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.127.

¹²⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.127

Deus expressa esse *sim*. Ele faz valer sua reivindicação. Trata-se da reivindicação permanente, definitiva, última, decisiva que é feita em relação ao mundo. O Deus desconhecido torna-se conhecido: como aquele que declara justo o ímpio. Para Barth, a justiça de Deus é o *apesar de* com o qual Deus se declara como nosso Deus, e nos conta entre os seus; e esse “apesar de” é incompreensível, sem fundamento, só fundamento em si mesmo, em Deus – esse “apesar de” está livre de todas as razões. Portanto, a vontade de Deus desconhece qualquer necessidade. Ele quer, porque é Deus.¹²¹

Dito isto, para o célebre Karl Barth, a justiça de Deus é perdão, mudança fundamental da relação entre Deus e o ser humano, declaração de que a irreverência, a desobediência humana e a situação do mundo por elas criada são sem importância perante Ele, não impedindo de nos chamar de seus, a fim de que sejamos seus. A justiça de Deus é *justitia forensis, justitia aliena*, fala o juiz que não se encontra *atrelado* a nada que não seja seu próprio direito. Ele nos trata a nós, seus inimigos, como amigos.¹²² E Barth define justiça de Deus da seguinte forma:

justiça de Deus é a condição de se encontrar nas alturas, fora de todas as condições por nós conhecidas, ali onde somos carregados somente ainda por Deus, pelo próprio Deus, por Deus unicamente, ali onde nos encontramos em suas mãos para a graça ou desgraça. – Isso é justiça de Deus, a relação positiva entre Deus e as pessoas, e “deste artigo não se pode retroceder ou desistir, caia o céu ou a terra ou qualquer coisa.”¹²³

Em suma, para Barth, nós não podemos mais ouvir aquele *não* sob o qual nós nos encontramos senão como a partir do *sim* de Deus na pessoa de Cristo. A voz da irreverência e da desobediência encontrará pleno significado na ordem mais profunda do perdão divino. O grito da teimosia humana será remediado plenamente pela serena harmonia do “apesar de” revelado por Deus.¹²⁴

Barth diz que, se cremos, vemos o ser humano revogado por Deus, mas também resguardado em Deus. Vemo-lo limitado, cercado por Deus, mas justamente essa limitação é também a primeira e última coisa que ele tem de próprias. Vemo-lo julgado, mas com isso também recolocado em bom estado.¹²⁵

¹²¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.127

¹²² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.127

¹²³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.128.

¹²⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.128.

¹²⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.129.

E Karl Barth comentando Romanos: “Sendo justificados gratuitamente pela graça” (Rm 3,24),¹²⁶ ele alude que Deus explica sua justiça como sendo a verdade atrás e acima de toda injustiça e justiça humana. Deus explica que se declara partidário nosso e que lhe pertencemos. Ele explica que nós, seus inimigos, somos seus filhos amados. Ele disserta que, a declaração que somos justificados perante Deus e por Deus, acontece “gratuitamente, pela sua graça”, *unicamente* pela sua graça.

Outrossim, define que a graça é a boa e livre vontade de Deus de nos aceitar, é a necessidade disso, que procede dele, só dele. Para Barth, a supremacia da graça consiste em que Deus precisa prometer àqueles de coração puro que carecem de sua glória: eles me verão face a face! No entanto, Karl Barth¹²⁷ entende que a graça não se transforma em força psíquica *neste* ser humano, nenhuma força física da natureza, nenhuma força cósmica neste mundo. Mais uma vez, Barth se distancia de Agostinho, pois, para Barth, a graça permanece sempre força de Deus (Rm 1,16), anúncio do ser humano novo, da nova natureza, do novo mundo, do reino de Deus.

Ele elucida que, aqui, ela é e permanece negativa, invisível, oculta, e age como a proclamação do desaparecimento deste mundo, do fim das coisas, de forma aflitiva, inquietante, solapadora de tudo o que existe. E assevera que, a graça é um forte “sim”, salvação, consolo e edificação, que o ser humano interior é renovado diariamente no processo de extinção do exterior (2Cor 4,16).¹²⁸

Karl Barth comentando Rm 3,25-26, ao falar da “cobertura da reconciliação” pela sua fidelidade no seu sangue, ele alude que a “cobertura da reconciliação” no culto veterotestamentário é a *kaporeth*, isto é, a tampa do propiciatório da arca da aliança. A cobertura de ouro que, sombreada por duas figuras de querubins, que, com suas asas cobriam e simultaneamente e apontava para o conteúdo dentro da arca da aliança (Ex 25,17-21).¹²⁹

Ela é o local onde o próprio Deus habita. O local a partir do qual Deus fala com Moisés. Mas principalmente o local onde é consumado o grande dia da expiação, a reconciliação do povo com seu Deus mediante a aspersão de sangue

¹²⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.135

¹²⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.136

¹²⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.136

¹²⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.137

(Lv 16,14-15). Esse local sumamente qualificado, Barth aporta é que se dá o ponto de comparação altamente apropriado com Jesus.

Isso é verdadeiro pela palavra criadora de Deus no o dia de todos os dias, isso necessita ser crido com base na palavra de Deus, tendo em vista o anunciado dia do comprimento em Jesus. Pois pela redenção que há em Jesus Cristo, essa palavra criadora foi pronunciada. Diante disto, Barth infere que, como local da reconciliação Jesus foi determinado desde a eternidade pela decisão de Deus, e agora, no tempo, colocado perante as pessoas dentro da história.¹³⁰

Para ele, a vida de Jesus é o lugar da história qualificado para a reconciliação por Deus, lugar da história por ele como que simultaneamente minado e carregado. “Deus estava agindo em Cristo para a reconciliação do mundo consigo” (2Co 5,19). Barth alude que, nesse local, o reino de Deus se aproximou, e, de tal forma, que justamente aqui a habitação de Deus com os seres humanos, a fala de Deus com eles, a vontade de Deus para fazer o mundo retornar à sua paz não poderiam passar despercebida, de tal forma, que justamente aqui a fé deveria se impor como imperiosa necessidade.¹³¹

Diante disso, a reconciliação acontece no local da reconciliação somente por meio do sangue, por meio da solene lembrança de que Deus vivifica por intermédio da morte. Portanto, também em Jesus, reconciliação só ocorre “pela fidelidade de Deus no seu sangue”. É justamente no seu sangue que Jesus comprova como o Cristo, como a primeira e última palavra de fidelidade de Deus para a geração humana. Como abertura da possibilidade impossível de nossa salvação, como luz de luz não gerada, como proclamador de do reino de Deus.¹³²

Karl Barth compreende que, em Jesus, a justiça de Deus se comprovou e se mostrou a nós. Por ele fomos colocados na posição de ver a história (“os pecados anteriormente cometidos”) pela perspectiva de Deus, à luz de sua misericórdia, que tudo revoga. Sabemos por seu intermédio o que significa essa misericórdia. A justiça de Deus chegou a ser compreendida e a tornar-se inequívoca só por intermédio dele.¹³³

Para Barth, se cremos em Jesus, então cremos na realidade e universalidade da fidelidade de Deus. Se cremos em Jesus, então se comprova e mostra para nós

¹³⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.137

¹³¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos, 2016. p.137

¹³² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.138

¹³³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.139

a justiça e justificação de Deus como possibilidade impossível. E reproduzindo o fazer teológico de Anselmo da Cantuária, Karl Barth¹³⁴ elucida que o *credere* em si, nunca foi um *tendere in Deum* ilógico, ou seja, irracional. E ele aponta que, fé é fé em Deus, fé no que é certo, é a própria ação da vontade – devida a Deus, ordenada por Deus e conectada à “experiência” de salvação.

Portanto, ele infere que a fé está relacionada com a “palavra de Cristo”, assim sendo, a palavra de Cristo é idêntica a “palavra daqueles que pregam a Cristo”. Diante disso, ela é legitimamente representada as palavras humanas. E pelo fato de Deus ser justo e declarar justo, temos paz com Deus. E abalizado em (Rm 3,27-30), Barth declara:

Deus é justo, portanto, só Deus declara justo. Ele mesmo, unicamente ele. Só a partir de Deus, sempre de novo só a partir de Deus existe uma justiça dos seres humanos.¹³⁵

Sumarizando, na teologia de Barth¹³⁶, enquanto o ser humano estiver baseado na “lei das obras” não cessa sua jactância e não principia a realidade da justiça de Deus. Nenhuma obra pode entrar mais em cogitação. Não sobra nada de humano que pretenda ser mais que vacuidade, carência possibilidade de indicação mais que a aparição mais modesta deste mundo, mais que pó e cinzas perante Deus, como tudo que existe no mundo.

Partindo desse pressuposto, Karl Barth assevera que toda religião “conta” com as obras das pessoas no mundo, como uma postura e modo de proceder de alguma forma visível das pessoas. E a partir disso, pretende estimular o beneplácito de Deus ou fazer jus ao “pagamento” (Rm 2,6) – *ou então* com obras dos seres humanos “pagas” por Deus. E Barth diz: “Essa é a razão de haver em todas as religiões a possibilidade de “vangloriar-se” de um ser, ter, fazer humano-divinos”.¹³⁷ E na teologia do insigne Karl Barth, não há espaço para o ser humano vangloriar-se, pois em seu monergismo, ele exalta a suficiência de Cristo.

Barth elucida que, do ponto de vista de Cristo, o “cálculo” precisa ser diferente: não existem fundamentalmente “obras” realizadas por pessoas que, por sua importância, pudessem provocar no mundo o beneplácito de Deus ou reivindicar uma importância mundana que fosse agradável a Deus. Ou seja,

¹³⁴ BARTH, K. Fé em Busca de Compreensão. 2012. p.30

¹³⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.139.

¹³⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.141.

¹³⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.142

nenhuma “lei das obras”, pode agradar a Deus. Para o pai da Neo-ortodoxia, o que acontece no mundo, encontra-se submetido em Jesus ao não divino, dependente da esperança pelo sim divino.

Para Karl Barth, por um lado, são e permanecem aquilo que Deus é e aquilo que Deus faz, enquanto que residem, por outro lado, o ser e a obra da criatura humana. Entre aqui e acolá, se encontra traçada intransponível a linha divisória da morte – a linha da morte que, na verdade, é a linha da vida, o fim, que é o começo, o não, que é o sim.

Para Barth, Deus explica, Deus fala, Deus paga, o beneplácito de Deus elege e avalia. Logo, pertence a Deus o que ele paga, e não mais o ser humano. Portanto, perante Deus, tem valor o que ele avalia. Sua fidelidade é glorificada pela declaração de justiça aos seres humanos. Diante disso, ergue-se o novo ser, surge o novo mundo, irrompe o novo dia no poder da fidelidade de Deus, mas não é e nem será glorificado este ser, neste mundo e a luz deste dia.

Em suma, é muito visível no comentário da carta aos Romanos de Karl Barth, como ele arvora a soberania de Deus em detrimento a degeneração humana. E a nossa percepção sobre o autor, é que ele antagoniza demais o pecado e a forma nociva de como o pecado afetou os seres humanos. Sua teologia é cortante e confrontadora. Assim sendo, Barth é muito mais radical do que Agostinho com relação ao tema do pecado. Neste aspecto, vemos muito mais presente em Barth uma influência da teologia Reformada de Martinho Lutero e João Calvino, do que do próprio Agostinho.

3

A interpretação de Agostinho dentro do contexto pelagiano

Santo Agostinho refuta veementemente os principais postulados doutrinários pelagianos que, de forma breve, salientaremos agora para entender como Pelágio¹³⁸ entendia que Adão fora criado mortal, e Celéstio¹³⁹, seu discípulo, assumia a morte de Adão independente do fato de ter pecado. Assim, concluem que, quando a Escritura fala de sua morte, fala da morte da alma sem se preocupar com o futuro escatológico do corpo.

Agostinho¹⁴⁰ refuta tal argumento, defendendo que a morte se tornou consequência do pecado e, pelo pecado, perde-se a estabilidade da idade, que se torna inevitavelmente mutável, corrompendo-se progressivamente até a morte.¹⁴¹ Outrossim, deve-se aos pelagianos¹⁴² a ideia pela qual o pecado do primeiro homem não foi transmitido por geração, mas por imitação. Agostinho a refuta, inferindo que, se o pecado fosse transmitido por imitação e não por geração, o apóstolo Paulo teria dito que, o pecado não é imitação de Adão, mas o diabo que peca desde o princípio.¹⁴³

Enquanto para Pelágio¹⁴⁴, o pecado de Adão afetou somente ele, e não toda humanidade, para Agostinho¹⁴⁵, Adão legou uma natureza corrupta e pecaminosa para a humanidade. Em outras palavras, todo gênero humano está implicado no pecado de Adão.¹⁴⁶ Pelágio¹⁴⁷ refutando Agostinho, rechaçava a ideia de fraqueza da vontade, pois defendia uma natureza sadia, vigorosa e que goza de perfeito equilíbrio. O bispo de Hipona rejeitava essa ideia pelagiana, e asseverava que precisamos do auxílio da graça, pois o estado atual da humanidade encontra-se enferma e debilitada devido ao pecado.¹⁴⁸

¹³⁸ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. 1,2-8, p. 71

¹³⁹ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. 1,2-8, p. 72

¹⁴⁰ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 1, 2, p.80

¹⁴¹ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. 1,2-8, p. 72

¹⁴² AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 1, 9, p.87

¹⁴³ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 1, 9, p.88

¹⁴⁴ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original, Introd 1, p 201

¹⁴⁵ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. 3.2, p. 209-210

¹⁴⁶ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. 1,2-8, p. 72-73

¹⁴⁷ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, Introd. 2, p.105

¹⁴⁸ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Introd. 3, p.106-107

Pelágio¹⁴⁹ defendia a existência de pessoas antes de Jesus que viveram sem pecar. Agostinho combatia isso, mostrando que o único que conseguiu tal feito foi Cristo. Como não acreditam na doutrina do pecado original, os pelagianos defendem que as crianças são inocentes, sem pecados, logo, sem o batismo, teriam a vida eterna e com o batismo, o reino dos céus. No entanto, o batismo não redime pecado, mas é uma espécie de criação espiritual.¹⁵⁰

Agostinho¹⁵¹ discorda disso, dizendo que elas precisam da celebração do batismo para a remissão dos pecados, pois, apesar de não terem pecados pessoais, têm o pecado original. Para Agostinho¹⁵² as crianças só poderão entrar no Reino de Deus se forem batizadas, pois é a única forma de estarem com Cristo. Para Pelágio¹⁵³, se desejarmos, podemos viver sem pecar. Para Agostinho¹⁵⁴, só Cristo conseguiu tal feito, mas se viesse a existir alguém assim, isso só seria possível com a graça de Deus.

Em resumo, é dentro desse contexto doutrinário-apologético de Pelágio e Celéstio que Agostinho vai escrever seus trabalhos teológicos mais importantes sobre a doutrina da graça, como: *O Espírito e a letra, A natureza e a graça, A graça de Cristo e o pecado original. A graça e a liberdade. A correção da graça. A predestinação dos Santos. O dom da perseverança. A natureza do bem. O castigo e o perdão dos pecados. O batismo das crianças*, a fim de refutar as doutrinas supracitadas.

Enquanto a teologia pelagiana exaltava os méritos humanos, no que diz respeito à participação na salvação, a teologia agostiniana balizava-se na teologia paulina, arvorando a suficiência da obra de Cristo e destronando todos os méritos humanos. A doutrina de Agostinho sobre a graça está em posição diametralmente oposta da teologia de Pelágio e de seus asseclas.

3.1

A cronologia do uso da carta aos Romanos ao longo do ministério sacerdotal de Santo Agostinho

¹⁴⁹ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. 2,2ss, p. 71

¹⁵⁰ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. 3, p. 73

¹⁵¹ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. 3, p. 73-74

¹⁵² AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 1, 58, p.145

¹⁵³ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, XLIX, 57, p. 166

¹⁵⁴ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 2, 7, p.171

Entre os séculos IV e V houve um grande despertar tanto no Oriente quanto no Ocidente pelas cartas do apóstolo Paulo. Isso é perceptível pela quantidade de textos patrísticos compostos a prósito do *corpus paulinum* nesse referido período. Só os comentários (*expositiones*) contabilizam mais de vinte.¹⁵⁵ Desse modo, chegaram até nós as obras patrísticas com explicações de passagens bíblicas específicas, não de composições completas de um escrito, mas das questões (*quaestiones*) sobre dificuldades específicas nos moldes de perguntas e respostas (*quaestiones et responsiones*).¹⁵⁶

A falta de comentários completos sobre os versículos não significa que os escritores ignoravam seu respectivo contexto e seu argumento principal. Partindo desse pressuposto, a necessidade de uma correta interpretação das epístolas paulinas nasce das controvérsias doutrinárias entre 350 e 450 sobre a pessoa e a natureza de Cristo, o significado da salvação e a condição humana.¹⁵⁷

É dentro desse contexto de controvérsias, que Agostinho surge entre os comentadores do corpus paulinum. O Hiponense começa a estudá-la antes mesmo que seu processo de conversão chegasse ao seu pronto dramático, mas aprofundou após a sua ordenação presbiteral em 391. Agostinho ficava cada vez mais conhecido, a ponto de, em 393, como sacerdote, tomar a palavra para discursar sobre a fé e o credo (*De fide ac symbolo*) em um concílio plenário da Igreja africana.¹⁵⁸

Este era o primeiro de muitos outros discursos que viriam, como o do ano seguinte, em 394 em Cartago. Nesse mesmo ano, deu origem a algumas explicações de algumas proposições da carta aos Romanos, que nasceram de perguntas específicas sobre os textos da carta aos Romanos que um grupo de irmãos fratres apresentou para Agostinho depois da leitura a supracitada epístola. Eles pediram essas respostas por escrito.¹⁵⁹

Entretanto, a doutrina da graça de Agostinho é desenvolvida de forma pormenorizada na carta aos Romanos a partir do embate de Agostinho com os pelagianos. A primeira reação da Igreja contra a doutrina pelagiana ocorreu num sínodo realizado em Cartago, norte da África, entre os anos 411-412, quando nele,

¹⁵⁵ AGOSTINHO, S. Explicações de algumas proposições da carta aos Romanos 2009, Int.1, p. 8.

¹⁵⁶ AGOSTINHO, S. Explicações de algumas proposições da carta aos Romanos 2009, Int. 4, p. 8.

¹⁵⁷ AGOSTINHO, S. Explicações de algumas proposições da carta aos Romanos 2009, Int. 6, p. 8.

¹⁵⁸ AGOSTINHO, S. Explicações de algumas proposições da carta aos Romanos 2009, 10-19, p. 9.

¹⁵⁹ AGOSTINHO, S. Explicações de algumas proposições da carta aos Romanos 2009, 20-28, p. 9.

foram condenadas seis proposições de Celéstio que abarcava o esquema da doutrina Pelagiana.¹⁶⁰

Partindo dessa premissa, inicia a cronologia do uso da carta aos Romanos ao longo do ministério sacerdotal de Santo Agostinho em junho de 411, quando Flávio Marcelino recebe do imperador a necessária autoridade administrativa para preparar e presidir a Conferência de Cartago. Naquele ano (411), quando Marcelino soube de certa “doutrina nova pelagiana”, ele escreveu para Agostinho acerca dos principais pontos, a fim de que dissipasse as dúvidas. O Hiponense respondeu no inverno 411-412 com a obra: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, título geralmente reduzido a *De peccatorum meritis* (pecc. mer).¹⁶¹

A carta de Marcelino no final do ano, tencionava informar a difusão das doutrinas pelagianas em Cartago, mas também a condenação de Celestio em um julgamento do qual Agostinho não participou. Por volta do ano de 412, Agostinho finaliza a redação dos três livros sobre *os méritos e a remissão dos pecados*. Agostinho trata neles sobre o batismo das crianças e a perfeição da santidade, quando fala sobre a possibilidade de o homem viver sem pecados com o auxílio da graça divina, mostrando que só Cristo conseguiu tal feito.¹⁶²

Da resposta que Agostinho elabora para esclarecer as dúvidas do tribuno Flávio Marcelino, nasce a obra: *O espírito e a letra* (De spiritu et littera) e *De gratia novi testamentis* (= Ep.140).¹⁶³ Embora o espírito e a letra tenha fundamentado-se em 2Co 3,6, ele usa muito muitas citações da carta aos Romanos nessa obra.

Foi no sermão 294 ministrado em Cartago, em junho de 413, durante a festa de São João Batista, que Agostinho rompeu o silêncio e desferiu suas críticas contra a doutrina de Pelágio, pois antes estava deveras ocupado com a polêmica donatista. No entanto, somente dois anos mais tarde (415), a partir da leitura pelagiana sobre a natureza é que Agostinho se envolveu na luta contra as teses de Pelágio e seus asseclas, ocasião da qual nasceu a composição da obra *A natureza e a graça* (De natura et gratia)¹⁶⁴

¹⁶⁰ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. Introd. 1, p. 201.

¹⁶¹ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p. 69.

¹⁶² AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 2, 7, p.171

¹⁶³ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. 1, p. 11

¹⁶⁴ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. 1, p. 103

De 426 a 427d.C Agostinho¹⁶⁵ escreve uma obra para os monges do mosteiro de Adrumento, intitulada: *De gratia et libero arbítrio* (A graça e a liberdade), considerando a oposição de alguns que, ao defenderem a graça de Deus, negam a liberdade, como se estivessem em posições diametralmente opostas. Assim como outros que defendem a liberdade para negar a graça de Deus, afirmando que ela nos é outorgada de acordo com os nossos méritos. E na teologia agostiniana graça e liberdade são conciliáveis.¹⁶⁶

Consequentemente, nesse mesmo período (426-427), Agostinho redigiu *De correptione et gratia* (A correção e a graça) por causa das novas perturbações que surgiram da obra *De gratia et libero arbítrio* no mosteiro de Adrumento, quando os monges questionavam: “se Deus opera em nós o querer e o agir, todas as correções dos superiores tornam-se desnecessárias”.¹⁶⁷ E após Agostinho receber uma carta do monge Floro enviada pelo abade Valentim, sentiu a necessidade de resolver a questão escrevendo *De correptione et gratia* (A correção e a graça).

Nesse mesmo período (426-427) ele escreve *Retractationes* (Retratações), que são as confissões do progresso intelectual-espiritual de Agostinho. É a prova de que a sua teologia passou por um amadurecimento no decorrer da sua peregrinação espiritual e teológica. Logo no prólogo, Agostinho alude que ninguém, a não ser um imprudente, iria repreendê-lo por censurar os seus erros teológicos.¹⁶⁸

Entre 428-429 Agostinho¹⁶⁹ escreve: *De praedestinatione sanctorum* (A predestinação dos Santos) e *De dono perseverantiae* (O dom da perseverança), sendo essas obras um dos últimos escritos redigidos, após as *Retratações*. Nessa obra “a predestinação dos santos”, Agostinho defende a verdade da predestinação e da graça contra os semipelagianos, que defendiam que o início da fé, se deve ao próprio crente e os outros dons eram consequências deste mérito precedente. Agostinho se opõe a este discurso completamente.¹⁷⁰

Já a obra *De dono perseverantiae* (O dom da perseverança) é a continuação da obra anterior, sendo escrita a pedido de seus discípulos Hilário e Próspero¹⁷¹,

¹⁶⁵ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. Introd. p. 7

¹⁶⁶ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. Introd. p. 7

¹⁶⁷ AGOSTINHO, S. A correção e a graça, Introd. p. 83

¹⁶⁸ AGOSTINHO, S. Retratações, prólogo, 1. p.17

¹⁶⁹ AGOSTINHO, S. A predestinação dos santos, introd. p. 141

¹⁷⁰ AGOSTINHO, S. A predestinação dos santos, introd. p. 141

¹⁷¹ AGOSTINHO, S. O dom da perseverança, Introd. p.209

defensores de suas doutrinas contra os semipelagianos de Marselha, quando Agostinho concluía a redação das Retratações, pelo ano 429. Dito isto, esta é a cronologia das principais obras de Santo Agostinho, em que ele desenvolveu as bases da sua doutrina utilizando a carta aos Romanos.

3.1.1 Do batismo até a ordenação sacerdotal

Em 386 Agostinho se converte aos 32 anos, reorientando definitivamente toda a sua vida. Na vigília pascal de 387, Agostinho recebe o batismo das mãos do bispo Ambrósio, juntamente com Alípio e o filho Adeodato de quinze anos. A partir disso, resolve voltar para a África, para viver em perpétuo retiro. No entanto, no trajeto, sua mãe Monica faleceu. Diante disso, por três anos vive com alguns amigos como cenobita em Tagaste. Em 391, é ordenado sacerdote por pressão popular e, em 396, é eleito bispo para a diocese de Hipona.¹⁷²

Ora, antes da sua ordenação, como A. Trapè¹⁷³ elucida, a leitura do *Platonorum libri*, na primavera de 386, fez com que Agostinho descobrisse o espiritualismo neoplatônico, que lhe permitiu superar a concepção materialista de Deus e da alma, bem como a noção de um mal substancial, herdado da experiência maniqueísta. No entanto, foi a leitura posterior do apóstolo São Paulo, acompanhado dos preciosos esclarecimentos do sacerdote Simpliciano, que o fez conhecer a natureza divina e humana de Cristo e o sentido soteriológico do seu sacrifício.

A conversão a Cristo foi então completada no início do mês de agosto, quando decidiu se consagrar totalmente a Cristo, renunciando as esperanças mundanas e a possibilidade de contrair o matrimônio. No final do ano letivo, Agostinho finalmente encontrou tempo e forma de ler livros de autores cristãos, como Mario Vittorino e Ambrósio, que o ajudaram a aprofundar a fé cristã.¹⁷⁴

Segundo A. Trapè¹⁷⁵, Agostinho decidiu regressar à África com a sua família para cumprir ali "o propósito sagrado" de viver juntos no serviço de Deus. Ele voltou para Tagaste junto com a sua mãe. Entretanto, durante a viagem, a sua

¹⁷² AGOSTINHO, S. Confissões. Introd. p. 12

¹⁷³ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430). p.147

¹⁷⁴ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430). p. 147

¹⁷⁵ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430) p. 147

mãe faleceu no Porto Óstia¹⁷⁶, logo depois de deixar Roma.¹⁷⁷ A. Trapè¹⁷⁸ explica que Agostinho regressou a Roma, ficando ali entre 8 e 10 meses por causa da vida monástica, para, enfim, regressar para a África após o mês de julho ou agosto de 388.

Justo González salienta que, após a morte de sua mãe, Agostinho vendeu a propriedade que herdara de seus pais, deu a maioria do dinheiro para os pobres, e decidiu se juntar à comunidade monástica em Tagaste, para viver uma vida de estudo, meditação e discussão.¹⁷⁹

A atividade pastoral e de escritor de Agostinho se torna cada vez mais intensa. A fecundidade literária de Agostinho e a energia que nela se manifesta só se comparam as numerosas obras de Orígenes. O próprio bispo de Hipona¹⁸⁰ conta-nos, em seu balanço literário (*Retract.* 2,76), ter composto, até 427 d.C, nada menos de 93 escritos, distribuídos em 232 livros, se contar os numerosos sermões e as não menos numerosas cartas, por vezes, bem extensas. Apenas 10 das obras citadas se perderam.¹⁸¹

Segundo Justo González¹⁸², Agostinho foi para a cidade de Hipona em 391, tencionando convencer um amigo a se juntar à comunidade monástica em Tagaste. Todavia, durante esta visita, Valerius, o bispo de Hipona, ordenou-o sacerdote. Logo, transferiu a idéia de uma vida monástica em Tagaste para Hipona, e, quatro anos mais tarde, por insistência de Valerius, se tornou Bispo de Hipona. As muitas controvérsias com que Agostinho se envolveu, isto é, os maniqueístas, os donatistas e os pelagianos, contribuíram para que produzisse brilhantes obras teológicas.

3.1.2 Da ordenação sacerdotal até 411

¹⁷⁶ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 2, 2015, p.24

¹⁷⁷ Agostinho usufruiu de momentos de profunda comunhão espiritual com sua mãe antes da morte em Óstia, quando tentavam imaginar como seriam a vida eterna dos santos. Aquela que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram, e o coração do homem não percebeu. AGOSTINHO, S. Confissões, 10, 23

¹⁷⁸ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430) p. 147

¹⁷⁹ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 2, 2015, p.24

¹⁸⁰ AGOSTINHO, S. Confissões, Introd. p. 12

¹⁸¹ AGOSTINHO, S. Confissões, Introd. p. 12

¹⁸² GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 2, 2015, p.24

Segundo A. Trapè,¹⁸³ entre 395 e 396, Agostinho foi consagrado bispo coadjutor, e em 397 já estava sozinho na direção da diocese. Saiu então do mosteiro dos leigos, que era como um "seminário" de padres e bispos para toda a África (Possidio, 11), e se retirou para a casa episcopal, da qual fez mosteiro, o mosteiro dos clérigos de Hipona (Serm. 355 e 356), para completar sua formação teológica, que ele reconheceu como imperfeita (Ep. 21), mergulhando, por isso, no estudo das Escrituras e dos Padres.¹⁸⁴

Santo Agostinho abordou o problema da credibilidade da fé católica (De utilitate credendi), fez um importante discurso sobre a fé e a perante um concílio totius Africae (De fide et symb.), tratou da moralidade e espiritualidade bíblicas (De serm. Domini) e também, com pouco sucesso, da soteriologia paulina (Exp. ep. ad Gal.; Inchoata exp. Ep. Ad Rom.) e de Gênesis (De Gen. ad litt. Lib. Imper).¹⁸⁵

A. Trapè¹⁸⁶ elucida que, com o episcopado cresceu a atividade pastoral e literária, assim como o aprofundamento da doutrina cristã. A atividade pastoral dizia respeito à igreja de Hipona, à qual estava e se sentia ligado. Agostinho fazia a pregação duas vezes por semana, aos sábados e domingos, e algumas vezes por vários dias consecutivos, dedicando-se também à *audientia episcopalis*, que ocupava o dia inteiro, ao cuidado dos pobres e órfãos, à formação do clero, à organização de mosteiros masculinos e femininos, à administração dos bens eclesiásticos, mesmo sem se identificar com isso, e, enfim, às visitas aos enfermos.

Sua atuação é enriquecida com a participação nos concílios programados a cada ano, com as viagens frequentes para atender a convites de colegas ou para atender a necessidades eclesiásticas e diante das controvérsias dogmáticas, respondendo às inúmeras questões ou escrevendo livros e livros sobre as mais variadas questões que lhe são propostas e impostas. Tendo se tornado bispo, ele continuou a polêmica com os maniqueístas, refutou o prólogo da carta de Mani conhecido como a fundação (Contra ep. Man. Quam vocant Jund.), discutiu com

¹⁸³ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430) p. 147

¹⁸⁴ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430) p. 147

¹⁸⁵ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430) p. 147

¹⁸⁶ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430) p. 149

Félix sobre a criação e a origem do mal (De act. cum Fel. Man.) e escreveu sobre a bondade ontológica das coisas (De natura boni).¹⁸⁷

Agostinho respondeu a Fausto sobre a harmonia entre o Antigo e o Novo Testamento (Contra Faustum Man.), a Secundino sobre a imutabilidade de Deus, a natureza do mal, a criação do nada (Contra Secundinum Man.). Ele havia escrito melhor contra a seita (Retrair. 1,10). Também tinha se dedicado à prolongada controvérsia donatista, demonstrando a inconsistência histórica e teológica do cisma e respondendo aos que o defendiam: a Parmeniano (Contra ep. Parmen.), a Petiliano (Contra litt. Peti!), a Cresconio (Contra Cresconium gramm.), esclarecendo também sobre a validade do batismo administrado pelos hereges (De baptismo).¹⁸⁸

Agostinho defendeu a unidade universal da igreja com os textos bíblicos (De unitate Ecclesiae). Ele foi a alma da grande conferência entre católicos e donatistas de 411; em seguida, fez um resumo dos Atos (Brev. col!. cum Don.) e lançou um apelo aos donatistas pela unidade (Post collationem c. donatistas, uma "grande" obra escrita "com muito cuidado», os melhores de todos: Retrair. 2,40). Escreveu um manual para o conde Boniface sobre a história do Donatismo, a intervenção das leis imperiais, a bondade da igreja que atrai e acolhe os que se desviam.¹⁸⁹

Em suma, isso é um breve resumo da versatilidade e brilhantismo de um dos maiores teólogos da antiguidade. Sua atividade multifacetada na história da Igreja revela o dinamismo que foi a sua vida episcopal, se cristalizando na história da patrística como um dos maiores padres da Igreja.

3.1.3 Depois de 411

A primeira reação da Igreja contra a doutrina pelagiana ocorreu num sínodo realizado em Cartago, norte da África, entre os anos 411-412.¹⁹⁰ Nele foram condenadas seis proposições de Celéstios que abarcava o esquema da doutrina Pelagiana. Aurélio bispo de Cartago reduziu-as a duas: uma *referente a culpa*, ou seja, se o pecado de Adão é transmitido ou não pelas gerações posteriores, e a

¹⁸⁷ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430), p. 149

¹⁸⁸ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430), p. 149

¹⁸⁹ TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430), p. 149

¹⁹⁰ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. Introd. p. 201.

outra, *referente a morte*, isto é, se a morte é consequência ou não do pecado original.

A aplicação foi no sermão 294, pronunciado em Cartago, em junho de 413, durante a festa de São João Batista, que Santo Agostinho¹⁹¹ rompeu o silêncio para refutar a doutrina de Pelágio. Isso dois anos mais tarde, a partir da leitura das obras de Pelágio, pois antes estava debruçado na questão dos Donatistas. Em suas palavras, nota-se o desdém e desprezo por Pelágio e pela doutrina pelagiana:

Deparei nele um homem deveras preocupado contra aqueles que, em lugar de imputar seus erros à vontade humana, inculpam a natureza do homem e nela se apóiam para se desculpar. [...] “Escrevi também uma extensa obra contra a heresia de Pelágio, constrangido por alguns irmãos aos quais queria convencer de sua perniciosa doutrina a respeito da graça de Cristo”.¹⁹²

Santo Agostinho combate tanto os maniqueístas quanto os pelagianos. Enquanto os maniqueístas desprezavam o Antigo Testamento, pois o via contraditório e inspirado pelo mal, com discordâncias entre as duas alianças. E para eles, a lei é má e contrasta com a nova aliança, ou seja, o Novo Testamento. Mas Agostinho defendia o valor e a utilidade pedagógica da antiga Lei.¹⁹³

Já os pelagianos identificam as duas alianças, pois para eles são meras recapitulações de leis. Os pelagianos depreendiam que a lei é suficiente e não há necessidade do auxílio divino, pois viam a graça como lei. Mas vamos nos concentrar só nos pelagianos, pois foi no embate com eles, que Agostinho desenvolveu a sua doutrina da graça.¹⁹⁴

Dito isto, Celéstio foi excomungado pelo sínodo de Cartago.¹⁹⁵ No sínodo realizado em Dióspolis, na Palestina em 415, Pelágio foi absolvido e declarado “*perfectus catholicus*”, mas condenou as inferências de Celéstio. O Papa Inocêncio (401-418) condenou tanto Pelágio quanto Celéstio. Contudo, o papa Zózimo (417-418), sucessor de Inocêncio, crendo na possibilidade de arrependimento de Pelágio e Celéstio, readmitiu-os na comunhão eclesial logo no início do seu pontificado.¹⁹⁶

No final de 417 e início de 418, um concílio plenário de toda África, contou com a participação de 268 bispos católicos e 279 bispos donatistas, organizado

¹⁹¹ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, Introd. 1, p. 103

¹⁹² AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, Introd. 1, p. 103.

¹⁹³ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, Introd. 2, p.15.

¹⁹⁴ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, Introd. 2, p.15.

¹⁹⁵ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original, 1,2, p.201.

¹⁹⁶ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original, 1,2, p.202

para discutir a questão dos Donatistas, decidiu a eficácia e validade dos sacramentos independente de quem administra, são sempre válidos como *signum sacrum*, e também decretou a condenação de Pelágio e seu discípulo Celéstio.

O imperador Honório exigiu que todos os Bispos do Ocidente subscrevessem a condenação de Pelágio, caso contrário, seriam depostos de suas sedes episcopais e mandados para o exílio.¹⁹⁷ O concílio de Éfeso (431) ratificou a decisão de condenação da doutrina pelagiana. O mesmo ocorreu no concílio de Orange em 529.¹⁹⁸

3.2

O contexto pelagiano de alguns temas relacionados à justificação

A compreensão de Pelágio sobre o fato do “Senhor morrer sem ter tido pecado” é a seguinte: O seu nascimento foi obra do poder da misericórdia, e não da condição natural, mas sua morte corresponde ao preço da nossa libertação da morte e não do pecado. Pelágio compreendia que há males que vem para o bem. Não significa dizer que “mal algum é causa para algum bem”. Todavia, há males que trazem proveitos pela admirável misericórdia de Deus¹⁹⁹. Em outras palavras, o pecado foi necessário para manifestar a misericórdia de Deus. Agostinho refuta, afirmando: “Oxalá não houvesse a desgraça para não se fazer necessária essa misericórdia”.²⁰⁰

Como a teologia pelagiana está sedimentada nos méritos humanos, Pelágio compreende que o “ato de pecar implica um ato de soberba, como o ato de soberba implica o de pecado”. Ele assevera que todo pecado é desprezo contra Deus e todo desprezo de Deus é soberba. Que maior ato de soberba do que Desprezar a Deus? Santo Agostinho discorda postulando que, é bem verdade que muitos pecados são frutos da soberba, no entanto, nem toda má ação é fruto de soberba, como os pecados por ignorância ou por fraqueza.²⁰¹

Pelágio compreende que alguns viveram no Antigo Testamento sem pecar, enquanto a Bíblia revela o pecado de Adão, de Eva, de Caim, mas não menciona o pecado de Abel. Para Santo Agostinho, o fato das Escrituras não mencionar o

¹⁹⁷ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original, 1,2, p.202-203.

¹⁹⁸ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original, 1,2, p.203

¹⁹⁹ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, XXIV, 26, p. 137

²⁰⁰ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, XXV 28, p.138

²⁰¹ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, XXIX 33, p.143

pecado de Abel, não significa que não tenha pecado. Imbuído de uma teologia paulina, Santo Agostinho postula que quando Paulo diz: “Como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5,12), assim se atinge a todos, os mais antigos, os mais recentes e todos que nascerão do gênero humano.²⁰²

A teologia agostiniana rejeita os méritos humanos e exalta a soberania e suficiência divina, imbuído da teologia paulina e defendendo que a graça de Deus não depende dos méritos humanos ou ações humanas, mas da misericórdia daquele que se compadece, citando o apóstolo São Paulo: “Não depende daquele que quer, nem daquele que corre, mas de Deus, que faz misericórdia” (Rm 9,15-16).²⁰³ Para desarticular o argumento de Pelágio que citou Ambrósio, defendendo a tese da possibilidade de viver sem pecar, Agostinho contra-ataca, dizendo: “O Senhor Deus chama a quem julga digno e infunde piedade em quem ele quer”.²⁰⁴

Diante disso, Agostinho defende que, só consideraria a possibilidade do ser humano viver sem pecar, uma vez que já tivesse sido justificado pela graça de Deus por meio de Jesus Cristo, pois essa fé curou os antigos, os vivos e a geração futura. Todavia, pela força da natureza ou dos méritos humanos não é possível encontrar um meio de salvação.²⁰⁵ Agostinho acusa Pelágio de anular a graça de Cristo ao proclamar a natureza como autossuficiente para alcançar a justificação.²⁰⁶

Refutando Pelágio, mostra que o ser humano já nasce com uma descendência pecaminosa e postula que, no Antigo Testamento, a circuncisão era o sinal da justiça pela fé. Por isso, questiona-se sobre a incoerência das crianças serem obrigatoriamente circuncidadas no oitavo dia, no caso de eventualmente não terem nascido em pecado, como queriam os pelagianos. Sem a circuncisão, não podiam fazer parte do povo da aliança. Que mal uma criança pode ter cometido pela sua própria vontade quando, por negligência de outro, sem a circuncisão, tiver sido excluída do povo de Deus?²⁰⁷

²⁰² AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. XXXVII-XLI, 43-48, p. 153-158

²⁰³ AGOSTINHO, S. A graça de cristo e o pecado original. XLVI, 51, p.261

²⁰⁴ AGOSTINHO, S. A graça de cristo e o pecado original. XLVI, 51, p.261

²⁰⁵ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. XLIV, 51, p.161

²⁰⁶ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. LI, 58, p.168

²⁰⁷ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. XXXI, 36, p.302

Agostinho defende que a criança é castigada justamente porque pertence à massa da perdição. Em outras palavras, nasceu com uma herança adâmica e precisa desse sinal da justiça pela fé, a saber, a circuncisão. Agostinho explica que o oitavo dia é, na verdade, na sucessão das semanas, o domingo, no qual Cristo ressuscitou, e a pedra era Cristo (Rm 6,6),²⁰⁸ daí o fato de ser de pedra o cutelo da circuncisão, enquanto a carne do prepúcio indica o corpo do pecado. Nesse sentido, a circuncisão equivale ao batismo.²⁰⁹

Em resumo, a caducidade da letra, se não tiver a novidade do Espírito, ao invés de libertar do pecado, motiva o reato pelo conhecimento do pecado, não pelo fato da lei ser um mal, mas porque encerra um mandamento bom da letra sem o Espírito que a ajuda. Diante disso, Agostinho infere que o preceito é observado pelo temor da pena, ao invés de o fazer por amor à justiça²¹⁰.

3.2.1 A doutrina do pecado original

A doutrina do pecado original suscita a polêmica entre Agostinho e os pelagianos, pois, enquanto, por causa do pecado original, todo homem descendente de Adão já nasce pecador, por ser herdeiro da culpa adâmica com sua respectiva pena, os pelagianos defendem que, independente ou não do pecado, Adão teria morrido de qualquer maneira. Assim, negam a ideia de transmissão da culpa adâmica juntamente com a inutilidade do batismo de crianças para a remissão dos pecados e para a existência de não pecadores antes da encarnação do Verbo.²¹¹

Em contrapartida, Agostinho²¹² compreendia que, pelo pecado, perde-se a estabilidade da idade, tornando-se inevitavelmente mutável, corrompendo-se progressivamente até a morte, para o qual o único remédio é Cristo, que a vence. Não só a mortalidade se propaga a todo gênero humano, mas também o pecado. Os pelagianos refutam afirmando que o pecado foi prejudicial somente para Adão.²¹³

²⁰⁸ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. XXXI, 36, p.302

²⁰⁹ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. XXXI, 36, p.302-303.

²¹⁰ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XIV, 26, p.47.

²¹¹ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p. 71,72.

²¹² AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p. 72.

²¹³ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p. 73.

Os pelagianos delimitavam sua doutrina sob a perspectiva dos méritos humanos e depreendiam que as crianças são inocentes e, portanto, sem pecados, o que lhes faz acreditar que não precisam de batismo para receber a vida eterna. O batismo das crianças para os pelagianos²¹⁴ não redime seus pecados, mas é uma espécie de criação espiritual.

Contrariando os pelagianos, Santo Agostinho defende que, as crianças não têm pecados pessoais, ou seja, consciência de pecados, nem prática de pecados, mas carregam o gene do pecado de Adão, isto é, a herança adâmica do pecado original. Destarte, se as crianças não forem batizadas, a salvação delas não pode ser assegurada pelos pastores, mas precisa ser confiada exclusivamente à misericórdia divina que não revelou a maneira pela qual as salvaria. Como os pelagianos repelem a ideia de transmissão do pecado original, negam a necessidade do batismo para as crianças.²¹⁵

Os pelagianos também negam a necessidade de rezar, suplicando a graça para não pecar. Para eles, tudo está no poder humano, ou seja, no livre-arbítrio. Outrossim, defendiam que os pais dos batizados não podem transmitir o pecado original a seus filhos, e que, se Cristo os libertou do pecado, também deve os ter libertado da pena do pecado e da morte. Assim, ancorados na força do livre-arbítrio e dos méritos humanos, eles defendiam a *impeccantia*, isto é, que o homem pode viver sem pecar.

Ora, Agostinho não nega a possibilidade do homem viver sem pecados, na medida em que, se for possível, só com o auxílio da graça de Deus se pode trabalhar em cooperação com o livre-arbítrio,²¹⁶ o que considera um dom de Deus. Portanto, sozinho, o livre-arbítrio afasta-se de Deus. Partindo desse pressuposto, Agostinho não acredita que haja alguém nessa vida, de fato, sem pecado.²¹⁷ Para Agostinho, portanto, até o ser humano mais virtuoso peca.

Rejeitando a ideia pelagiana de alguém ter existido sem pecado, ele se reporta ao profeta Ezequiel, que dá testemunho de justiça por Noé, Daniel e Jó, quando Ezequiel alude serem os únicos capazes de escapar de uma iminente ira de Deus.²¹⁸ Entretanto, Daniel quando orava pelos seus compatriotas, dizia: “Quando

²¹⁴ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p. 73.

²¹⁵ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p.73

²¹⁶ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 7, p. 171

²¹⁷ AGOSTINHO, S. De pecc. meri., p.74,75.

²¹⁸ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 12, p. 178.

orava, confessava ao Senhor meu Deus os meus pecados e os pecados do meu povo” (Dn 9,20).²¹⁹ Jó, outro exemplo de justiça, pois o próprio Deus deu testemunho dele. Jó disse: “como é possível alguém achar-se justo diante de Deus? Se quisesse discutir com ele, não lhe pode obedecer” (Jó 9,3-4).²²⁰

E porque não falar de Zacarias, quando o Hiponense elucida que, as escrituras se reportam a ele com clareza, mencionando a sua justiça que sobressai entre os sumos sacerdotes. No entanto, o escritor aos Hebreus salienta que só Cristo é o sumo sacerdote, que não tinha necessidade, como aqueles que se diziam sumo sacerdotes, de oferecer, todos os dias, sacrifício, em primeiro lugar, pelos próprios pecados, e, em seguida, pelo povo (Hb 7,26-27), mostrando que Cristo é o único que não teve pecados.²²¹

Diante disso, o ser humano não pode vencer definitivamente o pecado nesta vida, embora lute, ajudado pela graça, com êxito. As palavras justificação e concupiscência atestam a inexistência de pessoas que não pequem. Santo Agostinho depreendia que, em consequência do pecado original, a humanidade está consignada à condenação, mas Deus, desta massa de perdição, salva aqueles que ele destinou à salvação, e estes, serão salvos infalivelmente. Para o insigne bispo, o número de eleitos é predeterminado desde a eternidade.²²²

Os pelagianos entendiam que independente da queda, Adão morreria, pois foi criado numa condição que morreria naturalmente, não por castigo ou culpa, mas por necessidade natural. E quando Deus disse: “No dia em que comerdes, morrerás” (Gn 2,17), para eles, era uma referência a morte da alma e não do corpo. Santo Agostinho defende que se Adão não tivesse pecado, não teria sido despojado do corpo, ou seja, não morreria, mas seria coberto pela imortalidade e passaria de animal para o espiritual.²²³

Desse modo, mesmo Agostinho asseverando que a morte do corpo vem como consequência do pecado, pois na expressão: “És terra e irás para terra” (Gn 3,19), é uma inferência direta a morte do corpo, ele pondera que, mesmo que o corpo de Adão pudesse ser mortal, não foi feito para morrer. Ele dá o exemplo do

²¹⁹ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 13, p.179

²²⁰ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 14, p.181

²²¹ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 19, p.187.

²²² AGOSTINHO, S. A predestinação dos santos. Introd. 1, p.142

²²³ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 2-3, p.80,81.

corpo, que pode se adoentar, mesmo se não vai adoecer. Em outras palavras, o que era mortal se tornou morto por causa do pecado.²²⁴

Santo Agostinho defende que, o corpo é mortificado por causa da justiça e não por causa do pecado. Observe que foi dito mortificado e não morto. A ideia é operar a justiça pela qual os membros sobre a terra são mortificados. Ancorado na teologia paulina, Agostinho cita: “Se, porém, Cristo está em vós, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado, mas o espírito é vida por causa da justiça” (Rm 8,10-11)²²⁵ para postular que “por causa da justiça” não é compatível no texto com algo que o homem pode fazer para si mesmo.

Ora, ele considera que o corpo ainda sofre a consequência do pecado, por ainda estar ligado à condição de morte, mas que o espírito, que também tinha sido extinto no homem devido a um tipo de morte de infidelidade, já começou a viver por causa da justiça da fé, o que denota o grande benefício conferido por Cristo para fazer o Espírito residir no homem, recebendo a vivificação por causa da justiça.²²⁶

Em síntese, Agostinho infere que os versículos: “A morte veio por um homem e, por um homem, a ressurreição dos mortos” (1Cor 15,21)²²⁷ e: “Por um homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte” (1Cor 15,21),²²⁸ não podem ser utilizados para defender a morte da alma sem o corpo, uma vez que tratam da ressurreição do corpo, em contraposição à morte do corpo. Sendo assim, os postulados pelagianos não têm sustentação nas Sagradas Escrituras.

3.2.1.1 A noção pelagiana de transmissão do pecado

Pelágio repelia a ideia agostiniana que defendia que Adão nos legou uma natureza pecaminosa para humanidade, rechaçando que os descendentes de Adão pudessem ter recebido a transmissão do pecado original em função de uma natureza caída.²²⁹ Para ele, o ser humano não é prisioneiro de nenhuma inclinação

²²⁴ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 4-5, p. 82-83.

²²⁵ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 4, p. 82.

²²⁶ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 7, p. 85.

²²⁷ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 8, p. 86.

²²⁸ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 8, p. 87.

²²⁹ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p. 71.

para o mal, defendendo a noção de uma natureza humana sadia, vigorosa e íntegra, capaz de cumprir toda a lei, levando vida imaculada.²³⁰

Contrastando completamente com a teologia agostiniana, o homem pelagiano goza de perfeito equilíbrio moral. O pecado não atinge sua natureza como postula Agostinho, mas seu mérito. Por isso, quando peca, torna-se culpável de sua má ação, mas quando vem perdoado, volta à sua perfeição. Pelágio tem preocupações ascéticas e morais, não metafísicas. Portanto, da mesma forma que credita os pecados aos méritos humanos, também o faz, quando pensa em uma vida santa.²³¹

Como Pelágio compreende a afirmação que diz que “todos pecaram em Adão? De fato, entende que o pecado não foi contraído pela origem do nascimento, mas pela *imitação do pecado*²³², o que vale dizer que isso se realizou pelo *mal exemplo* de Adão, não por uma herança espiritual adâmica.²³³ Da mesma forma que a graça deixa de ser uma ação sobrenatural de Deus, ela chega ao homem por meio da imitação do exemplo de Cristo, por isso, a graça precisa ser merecida.²³⁴

Santo Agostinho rechaça que a humanidade tenha herdado o pecado de Adão por imitação, lembrando que muitos morreram por causa da falta de um só homem, pelo qual vem o juízo para a condenação. Os homens acrescentaram também as próprias faltas ao pecado original, recebendo a remissão não somente do pecado original, mas também dos outros pecados que acrescentam ao pecado de Adão.²³⁵

Como, pela falta de um só, passou para todos os homens a condenação, assim, pela justificação de um só, passou a justificação de vida para todos os homens (Rm 5,18)²³⁶. Na medida em que o Apóstolo são Paulo deve estar defendendo a transmissão de pecado geracional, se fosse possível falar sobre imitação, que não é o caso, não seria correto falar sobre a imitação de Adão, mas da imitação do diabo, que peca desde o princípio.²³⁷

²³⁰ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Introd. 2, p. 105.

²³¹ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Introd. 2, p. 105.

²³² AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 9, p. 87

²³³ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, Introd. 2, p. 105-106

²³⁴ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original, XXXIX, 43 – XLII, 46, p. 254-257

²³⁵ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 15, p. 94.95

²³⁶ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 18, p. 97

²³⁷ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 1, 9, p.88

Assim como a geração da carne do pecado, por um só Adão, leva à condenação todos os que são gerados desse modo, assim a regeneração do espírito da graça, por um só Jesus Cristo, conduz à justificação de uma vida eterna todos os que são regenerados (Rm 5,18).²³⁸

Os pelagianos²³⁹ admitiam que, se Deus criou a alma de cada criança por ocasião do seu nascimento, a alma não poderia herdar a sujeira de seus progenitores. De fato, a noção pelagiana sobre a transmissão de pecado se dá por *imitação*²⁴⁰, não por uma *herança espiritual* herdada por causa de Adão. Pelágio²⁴¹ acreditava que a doutrina da graça de Agostinho era uma ameaça para a responsabilidade e para a liberdade humana.

Por isso, não queria deixar espaço para as desculpas daqueles que imputavam seus próprios pecados à fraqueza da natureza humana. Em contrapartida, defendiam a liberdade por meio da qual se pratica o bem, considerando absurda a ideia do pecado de Adão vinculado à humanidade, pois seria injusto condenar todos pelo pecado de um.²⁴²

Outra polêmica suscitada com os pelagianos foi a objeção do batismo do filho de alguém que já tivesse sido batizado. Se a herança do pecado é transmitida de pai para filho, para os pelagianos, os filhos de pessoas batizadas não precisam ser batizados. Agostinho assume a posição contrária, dizendo que, assim como um filho de um circuncidado precisa da circuncisão, o filho de um batizado também precisa ser batizado. Uma coisa não anula a outra.²⁴³

3.2.1.2 Tradux peccati

Agostinho parte do princípio de que o pecado não passa de Adão aos seus descendentes por imitação, mas por transmissão em vista do único homem que está no começo da geração do gênero humano, ou seja, Adão.²⁴⁴

Agostinho infere que, se o pecado não se dá por transmissão, a justificação também deveria ocorrer por imitação. No entanto, ninguém diz ter sido justificado

²³⁸ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 2, 43, p. 216

²³⁹ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. Introd. 3.1. p. 206-207

²⁴⁰ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. 9, p. 87

²⁴¹ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol 2. 2015, p. 30

²⁴² GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol 2. 2015, p. 30

²⁴³ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 39-40, p. 212-213.

²⁴⁴ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 1, 11, p.90.

em Paulo ou em Pedro, mas em Cristo. Logo, enquanto Adão é a tipificação de uma natureza caída, Cristo se torna sinal de uma realidade regenerada e justificada.²⁴⁵

Para endossar a ideia de pecado por transmissão, Agostinho usa o exemplo de Davi: “Pois eu fui concebido nos pecados e foi nos pecados que minha mãe no ventre me nutriu” (Sl 50,7)²⁴⁶. Sobre tal versículo, Agostinho afirma que Davi nasceu de uma união legítima e não de uma fornicção. Desse modo, se referia ao pecado por transmissão, ou seja, o pecado original.

Agostinho compreende que a justiça dos primeiros homens consistia em obedecer a Deus sem ter em seus membros a lei da concupiscência, que se contrapõe à lei da sua mente. No entanto, agora, após o pecado, nascida a carne do pecado, aqueles que obedecem a Deus adquirem a graça de não obedecer aos desejos da mesma concupiscência.²⁴⁷ Por isso, diz sobre o fato do Verbo se encarnar:

aconteceu que tendo nós nascidos carne da carne, em seguida, nascendo do Espírito, fôssemos espírito e habitássemos em Deus, uma vez que Deus, nascido de Deus, em seguida, nascendo da carne, se fez carne e habitou entre nós. Pois o Verbo que se fez carne existia no princípio era Deus junto de Deus. Contudo, a própria participação dele em nossa realidade inferior, para que acontecesse a nossa participação na realidade superior dele, teve uma situação intermediária, pois na verdade, nós nascemos na carne do pecado, enquanto ele nasceu na semelhança da carne do pecado; nós nascemos não somente da carne e do sangue, mas também da vontade do varão e da vontade da carne; enquanto ele mesmo nasceu somente da carne e do sangue, e não da vontade de varão nem da vontade da carne, mas de Deus. Por isso, nós nascemos para a morte, por causa do pecado; ele nasceu, por nossa causa, para a morte sem pecado.²⁴⁸

Para Agostinho, somente no batismo acontece a remissão plena e perfeita dos pecados, ou seja, a culpa da lei da concupiscência é destruída, mas a lei da concupiscência ainda permanece. Em outras palavras, a qualidade do homem não muda imediatamente.²⁴⁹ Santo Agostinho defende que a redenção de Cristo nos beneficiou muito mais do que o pecado de Adão nos pudesse ter prejudicado.

Assim como afirma Paulo, quando diz que “Porque por um homem vem a morte e por um homem, a ressurreição dos mortos. Como em Adão, todos morrem, assim também em Cristo, todos receberão vida” (1Cor 15,21,22), assim

²⁴⁵ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv.1, 11, p.90

²⁴⁶ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv.1, 34, p.90, p.118

²⁴⁷ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv.2, 37, p.209

²⁴⁸ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 2, 38, p.210-211.

²⁴⁹ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 44-47, p. 218-221.

também, enquanto nosso corpo morreu por causa do pecado, o corpo de Cristo morreu sem pecado, a fim de que fossem destruídos os documentos de nossas dívidas que havia contra nós (CL 2,14).²⁵⁰

Os pelagianos, refutando a transmissão do pecado original, postulam: “Se o pecado de Adão prejudicou também quem não pecou, logo, também a justiça de Cristo beneficiou também aqueles que não creem”.²⁵¹ No entanto, Santo Agostinho é do parecer que, se eles se lembram de ser cristãos, não devem duvidar que algo os ajuda. Por isso, independentemente de qual for a ajuda, não pode ajudar quem não crê, o que obriga-os a aceitar a argumentação de Agostinho, pois os pelagianos postulam que a justiça de Cristo não pode ajudar senão aqueles que creem.

3.2.2

A culpabilidade do pecado

As crianças não podem se responsabilizadas por suas obras, mas podem ser condenadas devido ao pecado original, se não forem socorridas pela graça de Deus no banho batismal. Quanto aos demais, por causa do mau uso da liberdade, acrescentaram seus próprios pecados ao pecado original. Por isso, se não forem retirados do poder das trevas pela graça de Deus e se não forem transferidos para o reino de Cristo, serão julgados não somente por causa do mérito original, mas também por conta dos merecimentos da própria vontade (Rm 2,9-10).²⁵²

A necessidade de pecar não se explica em função da condição humana em si, mas por causa da deformidade da natureza. Santo Agostinho defende que o pecado não é substância, mas um ato de maldade²⁵³. Portanto, só uma ação sobrenatural de Deus chamada graça é capaz de nos capacitar na luta contra o pecado, ou seja, só a graça pode nos curar. A inteira discussão contra os pelagianos se concentra no fato de não frustrar a graça de Deus, por meio de Jesus Cristo, em favor de uma pretensa eficácia da natureza pervertida.

Qual a origem dessa monstruosidade? E qual a sua causa? Que brilhe a tua misericórdia, enquanto eu irei interrogando, caso possam responder-me, os abismos da miséria humana e os tenebrosos sofrimentos dos filhos de Adão.²⁵⁴

²⁵⁰ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 49, p.224.

²⁵¹ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 3, 2, p.236-237.

²⁵² AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, 1, p.16

²⁵³ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, LXIV, 76, p.188

²⁵⁴ AGOSTINHO, S. Confissões, 9, 21, p. 224

Ao se deparar com a culpabilidade do pecado, Agostinho mostra-se preocupado com o fato de que há, na condição humana, uma inclinação para o pecado herdado de Adão. Já o conhecimento de que não somos justificados pela lei ou pela vontade própria, pelo fato de sermos justificados gratuitamente por sua graça,²⁵⁵ comprova que a salvação não nos era concedida de acordo com os nossos merecimentos, mas era uma ação da graça de Deus. Não podemos nos esquecer que a pregação de Ambrósio e os conselhos de Simpliciano se tornaram indispensáveis para o processo de conversão de Agostinho.²⁵⁶

3.2.2.1

A acusação pelagiana da culpabilidade divina

Outra questão suscitada por Pelágio que causou controvérsia é o dualismo entre carne e espírito. Sobre isso, Pelágio indaga sobre como podem se contrárias entre si duas realidades boas, sendo bom tanto o espírito quanto a carne que foram feitos bons pelo bom Criador.²⁵⁷ Agostinho responde que o termo carne não faz alusão à substância física ou à substância corporal, de modo que se preserva como boas as naturezas do corpo e da alma que foram criadas por Deus. A carne, todavia, alude às inclinações pecaminosas do corpo, como os vícios carnis.

Dessa forma, Agostinho entende que aquilo que Paulo chama de carne não diz respeito à substância, mas às obras da carne. Assim, o grito de Paulo: “Quem me libertará do corpo desta morte?” (Rm 7,24), se traduz pelo anseio de redenção diante do poder do pecado. De fato, a explicação para essa contrariedade é um defeito causado pela própria vontade que, para a cura da sua natureza, necessita do Salvador, que também é criador da mesma natureza.²⁵⁸

Agostinho elucida que a natureza foi ferida, ofendida, abalada e arruinada. Por isso, não precisa de uma defesa distorcida, mas do sincero reconhecimento da necessidade da graça de Deus. Assim, embora a carne seja contrária ao espírito em função do pecado, não o é em função da natureza. O recurso ao médico é o único meio de curar a natureza decaída.²⁵⁹

²⁵⁵ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. IX, 15, p. 33.

²⁵⁶ AGOSTINHO, S. Confissões. p.11.

²⁵⁷ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. LIV, 63, p. 173.

²⁵⁸ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. LIV, 64, p. 173-175

²⁵⁹ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. LIV, 63, p. 174.

Outrossim, a resposta de Santo Agostinho²⁶⁰ aos maniqueístas postula que Deus é o sumo bem, portanto, não existe nenhum outro bem superior e imutável. Todos ou outros bens se originam em Deus, grandes ou pequenos, tudo vem de Deus, mas não são da mesma natureza. Só Deus é imutável, enquanto a sua criação sofre mutações. Diante disso, Agostinho explica que o mal não é outra coisa senão a corrupção do modo (*modus*), da beleza (*species*) ou da ordem (*ordo*) natural.

Se, por um lado, a natureza de Deus não pode ser corrompida, por outro lado, toda natureza que pode ser corrompida, em parte, ainda permanece boa, pois a corrupção não a pode prejudicar senão tirando-lhe ou diminuindo-lhe o que é bom. Dessa maneira, Deus assegurou às criaturas mais excelentes, ou seja, aos espíritos racionais a possibilidade de, se, quiserem, poder evitar a corrupção, mas só o fazem, para conservar a obediência ao Senhor, permanecendo intimamente unidos à sua beleza incorruptível²⁶¹.

Caso não conservem a obediência, corrompem-se por causa dos seus pecados e sofrem a corrupção do castigo. Agostinho acentua que Deus é um bem tão excelente, que resulta em felicidade para aqueles que não o abandonam. Para natureza racional, não há outra forma de felicidade, senão aquela alcançada por graça de Deus. Os pecadores são corrigidos na ordem por meio dos castigos.²⁶²

Santo Agostinho entende que nada pode causar dano à natureza de Deus, nem pode prejudicar injustamente qualquer natureza sob o governo de Deus. Quando alguns, pecando, causam injustamente um dano, nada foge do controle de Deus. Ora, os grandes e os pequenos bens vêm de Deus. Por isso, segundo a teologia agostiniana, poder, saúde, vigor, inteligência, riqueza, beleza, paz, memória e absolutamente tudo vêm de Deus²⁶³.

Agostinho percebe a imprecisão de Pelágio, por defender a glória humana na realização das obras boas.²⁶⁴ Se a glória é do homem na prática do bem, mas a culpa é de Deus diante das obras más, Pelágio acaba estabelecendo *uma só raiz*

²⁶⁰ AGOSTINHO, S. A Natureza do Bem, 1, p.21

²⁶¹ AGOSTINHO, S. A Natureza do Bem. 6, p. 25

²⁶² AGOSTINHO, S. A Natureza do Bem.7, p. 26

²⁶³ AGOSTINHO, S. A Natureza do Bem. 11-13, p. 28,29

²⁶⁴ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. VI, 7, p.219

para o bem e para o mal, contrariando o ensinamento de Jesus sobre o fato da árvore boa não poder dar maus frutos, nem a árvore má, bons frutos (Mt 7,18)²⁶⁵.

3.2.2.2

A responsabilidade humana do pecado segundo Agostinho:

Segundo Agostinho, a infusão da graça de Deus torna *boa uma árvore*, pois o que é mau não pode se tornar bom por si mesmo. Do contrário, infunde-se a maldade na árvore, quando o homem cumpre o que é mau e recusa o bem imutável, o que dá origem à vontade corrompida. Portanto, a graça de Deus atua não somente para que a árvore seja boa, mas também para que essa produza bons frutos. Logo, sem a ajuda dessa graça, nada de bom pode ser realizado.²⁶⁶

Ora, Deus não causa o mal, como pensava Pelágio ao considerar uma mesma raiz para o bem e para o mal. Na verdade, Agostinho defende que o mal procede do livre-arbítrio da vontade.²⁶⁷ É necessário distinguir entre a caridade, que é sempre raiz do bem e que, por isso, vem de Deus, e a cobiça, raiz dos males por causa da vontade humana corrompida.²⁶⁸ Assim, a concupiscência inocula a corrupção da árvore, sendo um vício, cujo autor ou é o próprio homem ou é o sedutor do homem.²⁶⁹

De fato, Pelágio se tornou sectário enquanto, em seu aferrado discurso, exaltou os méritos humanos e depreciou o auxílio divino. Ao mesmo tempo, seguiu um discurso confuso e ambíguo, ao tentar defender a ação da graça de Deus nas ações humanas apenas como uma possibilidade.

3.2.3

Liberdade e vontade

Santo Agostinho entende que a liberdade pela graça não é anulada, mas, pelo contrário, é totalmente consolidada, assim como a lei se fortalece pela fé, sem que seja abolida pela fé²⁷⁰. Agostinho aprofunda a contraposição entre os conceitos de “querer” (velle) e “poder” (posse), dizendo que, quando é obrigado a

²⁶⁵ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. XVII, 18-19, p.232-233

²⁶⁶ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. XIX, 20, p. 233

²⁶⁷ AGOSTINHO, S. Retratações, 9, 1, p.42

²⁶⁸ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. XX, 21, p. 234

²⁶⁹ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. XX, 21, p. 234

²⁷⁰ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXX, 52, p.78

realizar algo contra a vontade, se o fizer, ele o faz pela própria vontade, mesmo quando a vontade deveria fazer outra coisa. Observe o que ele diz:

O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer. Assim como algumas vezes queremos e não podemos, da mesma forma podemos o que não queremos. Consideramos a evolução dos termos: “vontade” (voluntas) deriva de “querer” (velle), enquanto o “poder” está ligado a “poder” (posse). Assim, o que quer tem vontade, e o que pode tem poder. Mas para que o poder realize alguma coisa necessita do concurso da vontade. Pois não se costuma afirmar que alguém fez algo pelo seu poder, se o fez involuntariamente.²⁷¹

Se a fé está em nosso poder, cremos por Deus ou cremos em Deus. De fato, é possível que alguém creia, mesmo se não o quiser perfeitamente, ou que não creia, se quiser. Citando Paulo, que diz: “Acreditou Abraão e isso lhe foi levado em conta de justiça” (Rm 4,3), Agostinho sustenta que a fé está em nosso poder, mesmo sabendo que, como graça, nos fora dada por Deus.²⁷²

Em suma, a fé que foi dada por Deus não é coercitiva, porque atua antes de nós e em nós, mas não contra a nossa vontade, cooperando conosco. Dito isto, Agostinho acentua que ninguém pode duvidar que a fé exaltada pelo Apóstolo Paulo é aquela fé que leva a crer em Deus.²⁷³ Conclui-se que a fé é um dom de Deus,²⁷⁴ acolhido pela vontade livre do homem, na mesma medida em que a vontade encontra o processo pelo qual é sanada pela graça. Consequentemente, o querer crer só se sustenta porque é suscitado por Deus.²⁷⁵

Outrossim, a própria vontade leva os que acreditam a aceitá-la como um dom de Deus: “O que é que possuis que não tenhas recebido? E, se o recebeste, por que haverias de te ensoberbecer como se não o tivesses recebido?” (1Cor 4,7)²⁷⁶, ao passo que os infiéis e os ímpios se desculparam por não acreditar, considerando que Deus não lhes tenha outorgado tal vontade (Fl 2,13).²⁷⁷

No fundo da questão, Agostinho defende que a liberdade concedida por Deus à alma racional mediante a natureza é uma força intermédia que pode ser dirigida para a fé ou inclinar-se para infidelidade.²⁷⁸ Agostinho acha os pontos fracos da argumentação pelagiana, pois, segundo os atributos que querem emancipar a vontade humana, nem mesmo sobre aquela vontade pela qual acredita

²⁷¹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXI, 53, p.80

²⁷² AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXI, 54, p.81

²⁷³ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXII, 55, p. 83

²⁷⁴ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXI, 54, p. 82.

²⁷⁵ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXIV, 60, p. 90

²⁷⁶ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXIII, 57, p. 86

²⁷⁷ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXIII, 57, p. 86

²⁷⁸ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXIII, 58, p. 87

em Deus seria possível afirmar com certeza que não a tenha recebido de Deus, porque, esta vontade nasce da liberdade, que recebeu naturalmente ao ser criado.

Enquanto os pelagianos identificam a vontade de crer em Deus como uma força natural do homem que não necessita da graça divina, Agostinho reconhece que Deus está sempre na origem da virtude de querer acreditar. A mesma graça, pela qual se manifesta o desejo de Deus para que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade, incide sobre a liberdade, pela qual, usando-a para o bem ou para o mal, o próprio homem é julgado com justiça. Ao usar mal essa liberdade, o ser humano transgride a vontade de Deus²⁷⁹.

Agostinho observa detalhadamente o modo da operação da vontade diante do processo de conversão e diante do processo de resistência à graça divina, compreendendo que em todos os casos a vontade jamais foi deixada sozinha à mercê da autonomia do homem e reconhecendo que sempre a força da graça contribui para que ou se converta do mal que faz ou possa perseverar diante do bem que já alcançou. Já que não é possível acreditar no uso da liberdade sem haja uma luz que a ilumine e a direcione, logo, Deus opera no homem o querer e sua misericórdia precede-lhe em tudo.²⁸⁰

Diante disso, Deus é responsável pela criação de todos, seja daqueles que têm seja daqueles que recebem, por isso, uns e outros dependem de Deus. Todavia, o fato de receber ou o fato de ter alguma coisa não depende no mesmo sentido de Deus, mas apenas de quem recebe ou de quem possui, já que só se recebe ou só se possui alguma coisa, se essa existe para tais fins. Nasce assim uma das primeiras explicações para salientar que é Deus que opera e o homem que coopera; Deus age e o homem reage²⁸¹.

3.2.3.1 Pelágio

Foi contra o Pelágio que Agostinho formulou sua doutrina sobre a graça e a predestinação. Segundo Justo González,²⁸² Pelágio era um nativo nas Ilhas Britânicas e, apesar de o chamarem de monge, não há evidências que ele o tenha sido. Ao ter contato com os ensinamentos de Agostinho, Pelágio foi profundamente

²⁷⁹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXIII, 58, p.87

²⁸⁰ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXIII, 59, p. 89.

²⁸¹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXXIV, 60, p. 90-91.

²⁸² GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 2. 2015, p.29

antagônico, uma vez que, Agostinho fazia todas as coisas dependerem da graça e não deixava lugar para os esforços e para a participação humana. Pelágio desaparece dos registros históricos e só volta a aparecer quatro anos mais tarde, nas vésperas da queda de Roma com Celéstio, discípulo e amigo, que mais tarde será o principal opositor de Agostinho.

Apesar de Pelágio achar apoio de alguns bispos na Palestina, encontrou em Jerônimo um implacável opositor. Após uma série de sínodos africanos, que condenavam as doutrinas de Pelágio, ele perdeu terreno no Ocidente e Oriente e finalmente terminou condenado no Concílio de Efeso, em 431 d.C.²⁸³

Segundo Justo González, Pelágio acreditava que a doutrina da graça de Agostinho era uma ameaça para a responsabilidade e liberdade humana.²⁸⁴ Pelágio não queria deixar espaço para as desculpas daqueles que imputavam seus próprios pecados à fraqueza da natureza humana, defendendo que somos livres e que, por meio desta liberdade, podemos praticar o bem. Pelágio também afirmava que *podemos não pecar*, já que essa escolha está na natureza humana desde a sua criação, o que nem o pecado de Adão nem o próprio demônio podem destruir.

A graça não é uma ação sobrenatural de Deus que nos capacita a lutar contra o pecado. Assim pensando, Pelágio sustenta que a graça é a revelação da doutrina divina, que abre os nossos olhos, revela-nos o futuro para não sermos absorvidos pelo presente. A graça se dá no fato de descobrir as tramas do demônio, pela iluminação da multiforme luz celeste²⁸⁵

Segundo o esquema pelagiano, a graça se manifesta quando Deus mostra e revela algo para que o homem possa agir, sem outorgar como poderá nos ajudar para que possamos agir. Ao ler o texto “E eu não conheci o pecado senão através da Lei” (Rm 7,7), Agostinho rejeita a posição de Pelágio, acrescentando que, a lei não apenas em nada ajuda, mas, pelo contrário, se torna um grande dano por carecer da ajuda da graça. Assim, a lei ordena mais do que ajuda; mostra a doença, mas não a cura.²⁸⁶

Pelágio achava um absurdo dizer que o pecado de Adão é o pecado da humanidade, pois seria injusto condenar a todos pelo pecado de um.²⁸⁷ Pelágio

²⁸³ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 2. 2015, p.29

²⁸⁴ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 2. 2015, p.30

²⁸⁵ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original, VII, 8, p.221

²⁸⁶ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original, VIII, 9, p. 222

²⁸⁷ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p. 77

também sustentava que a carne é tão poderosa, a ponto de lutar satisfatoriamente contra o espírito, pois Deus nos deu o poder para vencê-la, acreditando, enfim, que cada um de nós peca por vontade própria como resultado do livre-arbítrio.

Pelágio também defendia que as crianças que morrem sem ser batizadas não estão condenadas,²⁸⁸ porque a culpa de Adão não recai sobre os seus ombros.²⁸⁹ A graça pode ser entendida como uma “graça original” ou “graça da criação”, sem se converter em uma ação especial de Deus, baseando-se apenas na existência e na inteligência do homem.

Além desta graça da criação, ele também defendia uma “graça da revelação” ou “graça de ensino” pela qual Deus orienta o caminho que devemos seguir. Ele também defendia a ideia da “graça do perdão” ou “graça da remissão dos pecados”, isto é, a graça que Deus concede àqueles que – em seu livre-arbítrio – se arrependem, e se esforçam para agir corretamente e para reparar o mal que praticaram.

Sobre o batismo, Pelágio afirmava que crianças não precisavam ser batizadas, por serem inocentes. Sobre a predestinação, Pelágio reprovava a ideia de um decreto soberano sobre salvos e condenados, mas defendia que se tratava do conhecimento prévio de Deus sobre as futuras decisões humanas. Por causa da sua doutrina, Pelágio foi considerado “inimigo da graça”, defensor da liberdade, e de uma natureza humana vitalizada e potencializada para cumprir os mandamentos pelos próprios méritos.

Em contraste, Santo Agostinho ficou conhecido como o “doutor da graça”, que acentuava a insuficiência humana e exaltava a suficiência de Cristo.²⁹⁰ Para alguns críticos, a antropologia agostiniana é pessimista por desvalorizar e depreciar a natureza humana, profundamente corrompida e incapaz por si mesma de um ato bom.²⁹¹

3.2.3.1.1 A liberdade sem a graça

Pelágio rechaçava completamente a ideia agostiniana que alegava a fraqueza da natureza humana como impossibilidade de cumprir os mandamentos ou de

²⁸⁸ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p. 71.

²⁸⁹ AGOSTINHO, S. De pecc. meri. p. 73.

²⁹⁰ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Introd. 3, p.109

²⁹¹ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Introd. 3, p.109

seguir o Evangelho, pois era exigente com os que seguiam sua direção espiritual. Sua ética se reveste de um idealismo moral, rígido e seco.²⁹² Pelágio exalta o primado e a eficácia do esforço voluntário na prática da virtude e assevera que está em poder do homem a eficácia da virtude, bastando, para isso, seguir o livre-arbítrio e se debruçar sobre a lei moral. Para ele, o homem possui todo potencial necessário para seguir a justiça.²⁹³

Pelágio defendia que não havia necessidades da oração e de graças ulteriores além da que Deus já inseriu no ser humano quando o criou. A liberdade é implantada nele no momento da criação. Portanto, a graça desempenha um papel coadjuvante, dado que a liberdade não sofreu alteração com o pecado. Diante disso, a graça de Deus, segundo os pelagianos, é a própria natureza, a liberdade, a doutrina, a lei antiga, o Evangelho. A graça sobrenatural defendida por Agostinho, para ele é desnecessária²⁹⁴. Pelágio defendia a possibilidade do ser humano viver sem pecado.²⁹⁵

Na verdade, como, se alguém pecar, os pecados cometidos devem ser expiados, quem cometer um pecado pessoal deve recorrer ao Senhor, para merecer o perdão. A “força da natureza e da vontade humana” nunca anulam o mal que foi cometido. Portanto, a única solução é que se peça para ser perdoado.²⁹⁶

Pelágio estabelece três fatores em relação ao cumprimento dos mandamentos divinos: a *possibilidade*, a *vontade* e a *ação*. Pela possibilidade, ele compreende que o ser humano pode ser justo; pela vontade, quer ser justo; pela ação, é justo. A possibilidade é outorgada pelo Criador na natureza, ou seja, não está em nosso poder, mas podemos possuí-la mesmo contra a vontade. Sobre a vontade e a ação, Pelágio compreende que pertencem ao homem de tal modo que dependam totalmente e apenas do próprio homem.²⁹⁷

Portanto, enquanto a possibilidade de ser justo recebe a ajuda de Deus, a vontade e o fato de ser justo se distanciam do auxílio da graça divina. Consequentemente, a *vontade* e a *ação* são eficazes para evitar o mal e fazer o

²⁹² AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Introd. 2, p.105

²⁹³ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Introd. 2, p.106

²⁹⁴ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Intro. 2, p.105-106.

²⁹⁵ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. VII, 8, p. 118.

²⁹⁶ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. XVIII, 20, p. 128-129.

²⁹⁷ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. III, 3-4, p.215-216.

bem. Logo, a base antropológica de Pelágio se distingue em três elementos fundamentais: o *poder*, o *querer* e o *ser*.²⁹⁸

Pelágio coloca o *poder na natureza*, o *querer na vontade* e o *ser na execução*. Ora, o poder pertence exclusivamente a Deus, pois ele outorgou à criatura. O *querer* e o *ser* estão relacionados ao ser humano, pois se originam no livre-arbítrio. Diante disso, na *vontade* e na *ação* Pelágio atribui a glória ao ser humano pela prática do bem. Assim, a possibilidade de querer executar o bem é a única propriedade que pertence a Deus, mas a realidade de executar o bem é exclusiva do homem.²⁹⁹

Ademais, Pelágio não crê no auxílio divino para vontade e ação. A vontade e a ação são tão firmes, fortes e autossuficientes que não necessitam de auxílio. Em outras palavras, Deus não nos ajuda para querer, nem ajuda para o agir, mas somente auxilia ou para poder querer ou para poder agir.³⁰⁰

Em síntese, a liberdade sem o auxílio da graça revela a horizontalidade da sua teologia, porque coloca o homem no centro da moralidade dos seus atos. É uma teologia emancipada de Deus. É uma teologia que entroniza o ego humano, tendo como seu fundamento os méritos humanos, depreciando a graça de Deus.

3.2.3.1.2 A fraqueza da vontade

Agostinho argumenta que, enquanto é útil querer, quando podemos, ou é útil poder, quando queremos, de nada adianta o fato de querer o que não podemos nem não querer o que podemos. Dessa maneira, aquele que deseja cumprir os mandamentos de Deus, mas não tem a capacidade, na realidade, mesmo que tenha boa vontade, ainda é débil e impotente. Terá capacidade, quando a vontade se manifestar forte e decidida. Portanto, para querer, é necessário que Deus aja no homem; quando se quer com vontade decidida, a graça coopera com o homem.³⁰¹

É indispensável implorar ambas as coisas: “que se perdoem as nossas ofensas e que não caiamos em tentação”.³⁰² Roga-se pela primeira, para expiar os pecados passados; pela segunda, para evitar os pecados futuros.

²⁹⁸ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. IV, 5, p. 216.

²⁹⁹ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. IV, 5, p. 216-217.

³⁰⁰ AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. V, 6, p. 218

³⁰¹ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. XVII, 33, p.58,59

³⁰² AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. XVIII, p.129

Diante disso, para Santo Agostinho, a criação merece ser louvada como obra das mãos de Deus. Contudo, no estado atual, porque a criação se encontra enferma, corrompida e debilitada pelo pecado, essa necessita do socorro divino, ou seja, da ajuda graça. Consequentemente, almeja que o homem seja agradecido pelo fato de ter sido criado, sem ser ingrato pelo fato de ter sido curado.³⁰³

Deus, de fato, criou o ser humano perfeito, com equilíbrio e integridade, mas com a transgressão a humanidade entrou em estado de degeneração, perdendo em parte, a sua essência original. Esse dano foi herdado pelas gerações futuras. Portanto, se não fosse a graça de Deus, não haveria salvação.³⁰⁴

Santo Agostinho compreende que a vontade humana é de tal forma ajudada por Deus para praticar a justiça, que, além do homem ser criado com o dom da liberdade, recebe o Espírito Santo, que infunde em sua alma a complacência e o amor do bem comunicável, que é Deus, mesmo agora quando ainda caminha pela fé, e não pela visão³⁰⁵. O ensinamento, pelo qual recebemos os preceitos ordenados a uma vida sóbria e reta, é letra que mata, se não se fizer presente o Espírito que dá a vida, pois a nossa vontade é fraca, e sempre se inclina para o pecado, se Deus não nos auxiliar.³⁰⁶

3.2.3.1.3 O erro do arbítrio vinculado ao mal

Agostinho explica como o mal surge do livre-arbítrio da vontade,³⁰⁷ na medida em que dele as criaturas, a quem Deus deu uma natureza racional, fizeram mal uso. Esse foi um assunto que Agostinho quis reiterar em suas retratações.³⁰⁸ Entre essas criaturas racionais estão os anjos caídos chamados de demônios e os seres humanos que têm usado esse livre-arbítrio para o mal. Agostinho refuta os maniqueístas, por afirmarem que o bem que existe em nós sempre agirá corretamente, enquanto o mal sempre praticará o mal.³⁰⁹

³⁰³ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. XXXIV, 39. p. 149

³⁰⁴ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça. Introd. 3, p. 106

³⁰⁵ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. III, 5, p.20

³⁰⁶ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. IV, 6, p.21

³⁰⁷ AGOSTINHO, S. O livre-arbítrio. Lv. I, 16, 35a

³⁰⁸ AGOSTINHO, S. Retratações. 9, p. 42.

³⁰⁹ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 2. 2015, p.41

Todo ser criado por Deus é bom, mas o mal é a corrupção do bem. Somente assim alguém pode alegar que Deus é o criador de todas as coisas, mas não é o autor do mal. Sobre o livre-arbítrio, Agostinho o define como aquilo que nos faz verdadeiramente humanos e não é de forma alguma um mal em si mesmo, pelo contrário, é uma dádiva de Deus. Contudo, também é capaz de ser transformado em algo mal, quando nos inclinamos por causa da nossa própria vontade decaída.³¹⁰

Ora, Santo Agostinho descreve a recusa da correção como o fruto da má vontade, sob o pretexto de transferir a responsabilidade das más ações do homem para Deus, uma vez que a justificativa pelagiana se baseava na afirmação de que Deus não tinha dado a graça da conversão para essa ou aquela pessoa. Segundo Agostinho, a desobediência a Deus procede do homem, porque tornou-se perverso, desviando-se da retidão, pelo mau uso da liberdade.³¹¹ Portanto, merece a repreensão a origem culpável, para que a dor do coração desabroche o desejo da regeneração.³¹²

Santo Agostinho repele qualquer tipo de liberdade sem a graça divina, e qualquer tipo de desculpa para pecar com base na presciência divina. Assim afirma: “não deveis defender a liberdade a ponto de atribuir-lhe as boas obras sem a graça de Deus; e não deveis defender a graça de Deus a ponto de preferir as más obras, como se tivésseis a garantia da graça”.³¹³

Também cita um versículo da carta aos Romanos: “Que diremos então? Que devemos permanecer no pecado, a fim de que a graça atinja sua plenitude? De modo algum! Nós que morremos para o pecado, como haveríamos de viver ainda nele?” (Rm 6,1-2).³¹⁴ Em outras palavras, a graça que nos alcançou nos capacita a lutar contra o pecado. Continua a citação:

Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantém a verdade prisioneira da injustiça. Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não tem desculpa (Rm 1,18-20).³¹⁵

³¹⁰ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 2. 2015, p.41

³¹¹ AGOSTINHO, S. O livre-arbítrio. Lv. I, 16, 35a

³¹² AGOSTINHO, S. A correção da graça, VI, 9, p.92.

³¹³ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, Carta 194, 8, p.21.

³¹⁴ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, Carta 194, 8, p.21.

³¹⁵ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, II, 2, p.25.

Por causa da soberba humana, o homem se torna indesculpável. Em contrapartida, as passagens bíblicas determinam a observância e o cumprimento de todos os seus mandamentos. Por que haveria de determinar, se não existisse o livre-arbítrio?³¹⁶ Como por exemplo: “Não te deixes vencer pelo mal” (Rm 12,21).³¹⁷ Portanto, não há desculpas! Mesmo os que desconhecem a lei de Deus são réus de pena: “Portanto, todos aqueles que pecaram sem Lei, sem Lei perecerão; e todos os que pecaram com Lei, pela Lei serão julgados” (Rm 2,12).³¹⁸

3.2.3.2 Antipelagianismo agostiniano

Podemos entender que a complexidade da doutrina agostiniana sobre a graça, pelo menos no primeiro momento da sua elaboração, se desenvolveu por causa do confronto direto com as hipóteses pelagianas que descrevemos até aqui. No mesmo lugar em que Pelágio entendia a autonomia total do homem em relação à graça, Agostinho compreende total dependência, sobretudo quando fala sobre a liberdade, sobre a vontade e sobre o livre-arbítrio.

3.2.3.2.1 A liberdade e a graça

Santo Agostinho repele completamente “os méritos humanos” na sua teologia da graça. Sem a ajuda da graça de Deus, que nos capacita a viver uma vida de renúncia ao pecado, não temos a menor condição de alcançar a perfeição. Isso mostra a verticalidade da teologia agostiniana, fazendo tudo depender da graça divina.

Em todo lugar encontramos Agostinho insistindo que a própria justiça humana, como qualquer ato de bondade, deve ser atribuída à ação Deus. Em outras palavras, a justiça se inscreve nos limites do agir humano, mas supõe o auxílio da graça de Deus³¹⁹. Santo Agostinho busca textos bíblicos que comprovam a liberdade e provam que a graça não é fruto do mérito humano, e que consequentemente a vida eterna é um dom gratuito de Deus, compreendendo que

³¹⁶ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, II, 4, p.26

³¹⁷ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, II, 4, p.26

³¹⁸ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. III, 5, p.28

³¹⁹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. Introd. 2, p.13

o conhecimento da Lei não representa a essência da graça, enquanto a graça é força para que se possa cumprir a Lei e é libertação para a natureza corrompida e fonte para o domínio sobre o pecado.³²⁰

Ora, a fé não precisa negar a liberdade no momento em que decide entre levar uma vida santa ou ímpia, nem restringe seu valor à impossibilidade de se fazer algo sem a graça de Deus, seja para a conversão para o bem, seja para perseverar no bem, ou ainda para se alcançar a felicidade eterna, onde cessa o temor da condenação³²¹.

Assim, a graça de Deus não anula à vontade, mas contribui para que, sendo má, torne-se boa, assim como ajuda-lhe, quando já é boa. No entanto, Deus mantém em seu poder todas as vontades, inclinando-as quando quer e como quiser, seja para prestar favores a uns, seja para infligir castigos a outros, conforme o exemplo bíblico pelo qual Deus endurecia o coração de Faraó (Rm 9,22).³²²

De fato, sua doutrina sobre a graça e sobre a liberdade foi mal interpretada, gerando perturbações no mosteiro de Adrumento, onde os monges começaram a dizer que, se Deus opera em nós o querer e o agir, todas as correções dos superiores se tornam desnecessárias. Se é Deus quem realiza aquilo que ele mesmo inspira, na mentalidade de alguns monges, isso exime o homem de sua responsabilidade. Em contrapartida, Agostinho diz que, no uso da liberdade, a ação humana e a divina agem concomitantemente, sem se confundir, isto é, sem ambiguidades. A graça não exclui a cooperação de outras causas e ações humanas.³²³

Decerto, a doutrina da graça de Agostinho não pressupõe um domínio irresistível da graça sobre a vontade humana, dirimindo o livre-arbítrio como inferia Calvino. Enquanto para Agostinho a graça não é coercitiva, pelo contrário, ela atua em conjunto com o livre-arbítrio, ou seja, funciona como um auxílio divino impresso na vontade enfraquecida para resistir aos violentos contrastes da natureza caída, para Calvino, a graça trata-se de uma dominação despótica de

³²⁰ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, Introd. p.8

³²¹ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, carta 195, 4, p.18

³²² AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. XX, 41, p.67

³²³ AGOSTINHO, S. A correção e a graça. Introd, p. 81

Deus na consciência do homem, de modo que sua liberdade se converte em arbítrio escravo.³²⁴

Para Santo Agostinho, se são filhos de Deus conduzidos pelo Espírito de Deus (Rm 8,14), fazem o que devem fazer e, depois de tê-lo feito, agradecem àquele de quem recebemos forças. São movidos pelo Espírito a agir, mas nem por isso deixam de fazer sua parte. Fazem com amor e prazer pela justiça. Alegram-se por ter recebido a suavidade outorgada pelo Senhor, para que a sua terra produzisse o seu fruto. Portanto, na teologia agostiniana, tudo vem de Deus e para Deus.³²⁵ Mas sua doutrina suscitou acirrados questionamentos sobre à correção:

Como posso ser culpável por não ter o que não recebi daquele que pode dar e é o único de quem possa receber tão grande e precioso dom? [...] Ordena-me o que devo fazer; se o fizer, agradeça por mim a Deus que me ajudou; se, porém, não o fizer, não devo ser corrigido, mas a ele se deve rogar para que me outorgue o que não deu, ou seja, o amor fiel a ele e ao próximo, o qual leva ao cumprimento dos seus preceitos. Roga, portanto, por mim para que o receba e possa assim cumprir de coração e com boa vontade o que me ordenou.³²⁶

A teologia Agostiniana entra em contraste com a teologia Pelagiana. Santo Agostinho defende que a graça é dom gratuito. Não é devido aos méritos humanos. Ela também não é dada em recompensa aos nossos méritos humanos ou devida à nossa dignidade natural. Concomitantemente o mérito não é fruto do ato humano, mas da ação amorosa de Deus. Se não fosse assim, a graça não seria dom, mas algo a ser retribuído. Para Agostinho, a verdadeira graça nos é outorgada pelos méritos de Cristo. Em outras palavras, não se trata daquilo que o homem faz, mas daquilo que Cristo já fez em nosso favor.³²⁷

É importante salientar, que na teologia agostiniana, o ser humano não permanece passivo a atuação da graça, mas há uma cooperação humana. A graça nos faz cooperadores de Deus. Natureza e graça não se contrapõem em Santo Agostinho, mas se irmanam, se ajudam e se fecundam mutuamente. Santo Agostinho compara que, assim como a medicina não ataca a natureza, mas a enfermidade, a graça vai contra os vícios e defeitos da natureza humana. Portanto, a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa.³²⁸

³²⁴ AGOSTINHO, S. A correção e a graça. Introd, p. 82

³²⁵ AGOSTINHO, S. A correção da graça. II, 4, p. 86,87

³²⁶ AGOSTINHO, S. A correção da graça. IV, 6, p.88

³²⁷ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, introd 3, p. 107

³²⁸ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, introd 3, p. 107

Enquanto Santo Agostinho defendia que sem essa graça, nem crianças nem adultos podem ser salvos, Pelágio refutava isso completamente, inferindo que, se a criança, nascida em um lugar onde não pode ser socorrida pelo batismo de Cristo, foi surpreendida pela morte e deixou este mundo sem o banho da regeneração, porque não lhe foi possível recebê-lo, é perdoada e vê o reino dos céus se abrindo contra a sentença do Senhor (Jo 3,5).³²⁹

Ao contrário, Agostinho compreende que a liberdade só se dá no Espírito (1Cor 3,17), cujo dom nos justifica, levando-nos a ter prazer e a nos abster do pecado pela a liberdade. É o mesmo Espírito que desceu cinquenta dias após a Páscoa sobre os fiéis reunidos no mesmo lugar (At 2,2-4) para ser chamado de “o dedo de Deus”³³⁰. Com uma comparação entre a Lei Antiga e a Nova aliança, Agostinho afirma:

No Sinai, o povo atemorizado é proibido de se aproximar do lugar da entrega da Lei; no Pentecostes, o Espírito Santo desceu sobre aqueles que se tinham reunidos esperando o cumprimento da promessa de sua vinda. No Sinai, o dedo de Deus agiu em tábuas de pedra; no Pentecostes, no coração das pessoas. No Sinai, a Lei foi dada exteriormente para os fiéis se atemorizarem; no Pentecostes foi dada interiormente, infundindo a justificação³³¹.

Enquanto a Lei antiga foi escrita fora do homem para atemorizá-lo exteriormente, a nova Lei foi gravada no próprio homem para justificá-lo interiormente, pois a letra escrita fora do homem é compreendida como ministério de morte e ministério de condenação. Do mesmo modo, a lei do Novo Testamento é compreendida como ministério do Espírito e ministério da justiça, visto que a prática da justiça se realiza pelo dom do Espírito assim como vem a libertação da condenação³³².

Enquanto a Lei aponta para o caráter do pecado e suas justas exigências, a graça revelada em Cristo mostra o pagamento da dívida do pecado. Enquanto a Lei revela a justiça de Deus e suas justas exigências, a graça revela o seu amor e a sua misericórdia. Como Santo Agostinho diz: “O que a lei das obras ordena ameaçando, a lei da fê faz crendo”.³³³

³²⁹ AGOSTINHO, S. A natureza e a graça, introd. 3, p.108,109

³³⁰ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XVI, 28, p.49

³³¹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XVII, 30, p.51

³³² AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XVIII, 31, p.52

³³³ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, XIII, 22, p.42

3.2.3.2.2

A vontade e a graça

O bispo de Hipona compreendia que “Deus age na vontade humana inclinando-a tanto para o bem, como fruto da sua misericórdia, como para o mal de acordo com os merecimentos, obedecendo a seus desígnios claros e ocultos, mas sempre justos”³³⁴. Enquanto Santo Agostinho fazia todas as coisas dependerem da graça, os hereges pelagianos inferiam que a graça de Deus nos é outorgada de acordo com nossos méritos, de modo que, aquele que se gloria, não se glorie no Senhor, mas em si mesmo, isto é, no homem³³⁵.

Agostinho assegura que a vontade boa vem de Deus: “A vontade é preparada pelo Senhor” (Pr 8,35). Encontrando tal conceito nos Salmos: “Os passos de um homem bom são dirigidos pelo Senhor e fará voar o seu caminho” (Sl 36,23). Bem como no apóstolo Paulo: “É Deus que opera em vós tanto o querer como o fazer, pela sua boa vontade” (Fp 2,13).³³⁶ Partindo dessa premissa, se nos afastamos de Deus, é responsabilidade nossa. Se retornamos para Deus, não conseguimos sem que ele nos mova e ajude a nossa vontade. Logo, não temos do que nos gloriar! Por isso, Paulo diz: “Quem se gloria, glorie-se no Senhor” (1Cor 1,31).³³⁷

Exaltar-se em soberba nasce da vontade própria do homem, não é obra de Deus. Em outras palavras, da vontade humana precede o desejo da própria autonomia, que leva à desobediência, por soberba. Se esse vício da soberba não for superado pela ajuda da graça, ninguém se converte para a justiça. Portanto, somente a ação da graça pode curar.³³⁸

Assim, a graça antecede a *vontade* daqueles a quem é dada. Agostinho entende que a graça antecede a *fé*, pois a fé não pode existir sem a vontade de crer. Conseqüentemente, a graça precede a obediência que, para Agostinho também é um dom de Deus. A graça também precede a caridade, mediante a qual, o insigne bispo de Hipona elucida que, se presta a Deus uma obediência submissa e suave.³³⁹

³³⁴ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, Introd., p. 9

³³⁵ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. Introd. 3, p.12

³³⁶ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 2, 30, p. 200

³³⁷ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 2, 31, p. 201

³³⁸ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 2, 33, p. 202-203

³³⁹ AGOSTINHO, S. O dom da perseverança. XVI, 41 p. 256

Agostinho usa três frases para pavimentar sua teologia da graça relacionada à questão da vontade. A primeira é a de São Cipriano, que disse: “De nada nos devemos gloriar, porque nada é nosso” (Cipriano: *A Quirino*, 1.III, cap.4). Essa frase faz Agostinho atribuir todas as coisas à graça de Deus. A segunda é a de Santo Ambrósio, que disse: “Nosso coração e nossos pensamentos não estão sob o nosso poder” (Ambrósio, *A fuga do mundo*, cap. 1). Isso leva Agostinho a compreender que a graça vem antes da vontade, da fé e da perseverança.³⁴⁰

E a terceira, é a de São Gregório Nazianzeno, que atesta ser dom de Deus o crer em Deus e confessar o que cremos. Ele diz: “Peço-vos: confessai a Trindade em um só Deus e, se preferis, dizei Trindade em uma só natureza, e rogamos a Deus que vos dê a voz pelo Espírito Santo” (Gregório Nazianzeno, *Orat. 44 para o Pentecostes*). De fato, essas frases foram imprescindíveis para consolidar a sua teologia da graça.³⁴¹

Nenhum homem tem do que se gloriar, pois nenhum homem, com exceção do único mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo, existe, existiu, nem existirá sem pecar.³⁴²

3.2.3.2.3 O livre-arbítrio e a graça

A graça e a liberdade não contrastam em Santo Agostinho, pelo contrário, elas se complementam e se fecundam mutuamente. “Não se deve dar tanta importância à graça de Deus a ponto de subestimar a liberdade do homem, como também não se deve exaltar a liberdade a ponto de menosprezar a graça”³⁴³. A doutrina da graça de Santo Agostinho não nega que exista o livre-arbítrio, mas o torna indissociável à graça. Agostinho diz:

Observai que, se não houvesse o livre-arbítrio não se diria: *Examina a vereda em que pões os teus pés, e todos os teus caminhos serão firmes. Não declines nem para direita nem para esquerda*. E se fosse possível fazê-lo sem a graça de Deus, não se diria depois: *Mas ele mesmo endireitará as tuas carreiras, e te conduzirá em paz na tua viagem*.³⁴⁴

³⁴⁰ AGOSTINHO, S. O dom da perseverança. XIX, 48-49, p. 265.

³⁴¹ AGOSTINHO, S. O dom da perseverança. XIX, 48-49, p. 265-267

³⁴² AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 2, 34, p. 204.

³⁴³ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, Introd, p.8

³⁴⁴ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, carta 195, 5, p.19

Agostinho não só acreditava, como defendia o livre-arbítrio, pois ele mesmo infere que tantas passagens bíblicas determinam a observância e o cumprimento de todos os seus mandamentos. Por que haveria de determinar, se não existisse o livre-arbítrio? Como por exemplo: “Não te deixes vencer pelo mal” (Rm 12,21).³⁴⁵ Por que não falar, quando ele cita Zacarias, dizendo: “Convertei-vos a mim, e eu me voltarei a vós” (Zc 1,3), que Deus está fundindo o livre-arbítrio e graça, enquanto também diz: “uma parte implica a nossa vontade, isto é, a conversão a ele; a outra, a própria graça, isto é, que ele se volte para nós”?³⁴⁶ Isso rechaça a ideia pelagiana de que a graça nos é concedida segundo os nossos méritos.

Até no cumprimento da Lei, a gente depende do auxílio de Deus: “Para que não dissesses em teu coração: A minha força e o vigor de meu braço adquiriram-me todas essas coisas, mas antes te lembrasses que foi o Senhor teu Deus, que te deu força para cumprir o pacto” (Dt 8,17-18).³⁴⁷ Portanto, como o apóstolo São Paulo diz, não depende do mérito humano, mas de Deus: “Não depende, portanto daquele que quer, nem daquele que corre, mas de Deus que faz misericórdia” (Rm 9,16).³⁴⁸

Santo Agostinho defendia que o livre-arbítrio depende da graça de Deus, considerando perigoso e nocivo o ensinamento dos pelagianos que diziam que, com o livre-arbítrio da vontade humana, não precisamos ser ajudados por Deus. Todavia, o arbítrio da vontade livre não contraria o auxílio da graça de Deus, motivo sem o qual Jesus não teria nos ensinado a orar para que Deus nos livrasse da tentação (Mt 6,13).³⁴⁹

Segundo os pelagianos “quando não queremos, não pecamos, por isso, Deus não ordenaria ao homem nada que fosse impossível à vontade humana”.³⁵⁰ Agostinho rebate tal afirmação, servindo-se do salmo: “Nenhum ser vivo justificará a si mesmo diante de ti” (Sl 142,2). Ora, destruídos os pecados e desligada também a culpa que desde a origem os amarrava, a concupiscência ainda precisa ser combatida até que a morte seja absorvida pela vitória.

³⁴⁵ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. II, 4, p.26

³⁴⁶ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. V, 10, p. 33

³⁴⁷ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. VII, 16, p.40

³⁴⁸ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade. VII, 16, p.40

³⁴⁹ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 2, 2, p.164

³⁵⁰ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 3, p.164,165

A penitência e as obras de misericórdia são os meios pelos quais Deus cura o coração rebelde do pecador: “Perdoa as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores, e não nos induzas na tentação, mas livra-nos do mal” e “perdoai e vos será perdoado; dai e vos será dado” (Lc 6,37-38).³⁵¹

Agostinho compreende que o mal não permanece em nossa carne pela natureza, como se assim fosse criado por Deus, mas pelo pecado em que voluntariamente alguém caiu, perdendo conseqüentemente as forças. Se não fosse assim, Paulo não teria dito: “Sei que o bem não habita na minha carne” (Rm 7,18)³⁵² nem tampouco: “Portanto, não reine o pecado no vosso corpo mortal para obedecer aos desejos da carne” (Rm 6,12).³⁵³

Santo Agostinho acreditava que *Deus dá o que ordena*, de modo que Deus não nos ordena nada sem que antes nos tenha capacitado para cumprir. Assim, a graça não trabalha de forma emancipada em relação ao livre-arbítrio, mas é coadjuvante, auxiliando-nos a cumprir o preceito da justiça. Deus ajuda quem se volta para ele. Veja o que diz:

Portanto, quando nos ordena dizendo: “Convertei-vos para mim e eu me converterei para vós” (Zc 1,3; Ml 3,5); e nós lhe dizemos: “Converte-nos, Deus da nossa salvação” (Sl 84,5) e: “Converte-nos, Deus dos exércitos” (Sl 79,8), que dizemos, senão: “Concede o que ordenas”? Quando ordena, dizendo: “Entendei, portanto, vós, insensatos do povo”, (Sl 93,8), e nós lhe dizemos: “Dá-me inteligência para aprendermos os teus mandamentos” (Sl 118,73), que dizemos senão: “Dá o que ordenas”? Quando ordena, dizendo: “Não sigas as tuas concupiscências” (Eclo 18,30) e nós lhe diremos: “Sabemos que ninguém pode ser continente se Deus não lhe conceder” (Sb 8,21), que dizemos, senão: “Dá o que ordenas”? Quando ordenas dizendo: “Praticais a justiça” (Is 51,6) e nós lhe dizemos: “Ensina-me a tua justiça” (Sl 118,12) que dizemos, senão: “Dá o que ordenas”? Da mesma forma, quando diz: Felizes os que tem fome e sede de justiça, porque serão saciados” (Mt 5,6).³⁵⁴

A causa de todos os vícios humanos é a soberba. Assim, ao homem exaltado pela soberba, o Deus humilde desce pela sua misericórdia, revelando-nos a sua graça³⁵⁵. Portanto, Agostinho repudia toda e qualquer manifestação de soberba, que se esforça para encontrar em nossa vontade algo de bom que seja nosso. Na verdade, tudo de bom que há em nós vem de Deus: “Que tens, pois que não

³⁵¹ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 4, p.166

³⁵² AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 4, p.167

³⁵³ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 4, p.167

³⁵⁴ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv 2, 5, p.168.

³⁵⁵ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 27, p.197

recebeste? E se recebeste, por que te glorias como se não tivesses recebido?” (1Cor 4,7).³⁵⁶

Até o ato de *perseverar no bem* é um dom de Deus, porque não pode ser um produto da capacidade humana nem mesmo do livre-arbítrio, mas se apresenta como uma ação de Deus no ser humano, que responde à mesma graça de forma positiva.³⁵⁷

Agostinho cita o diabo, que foi criado na verdade, mas *não permaneceu na verdade* (Jo 8,44).³⁵⁸ Cita também o caso de Pedro, afirmando que, se o Senhor Jesus não tivesse intercedido por ele, teria esmorecido na fé. Por isso, a vontade de Pedro e seu coração sincero foram imprescindíveis para o Senhor rogar ao Pai por ele.³⁵⁹ Na verdade, sem o auxílio divino, Pedro teria sucumbido à pressão do diabo que o queria manipular.

Diante disso, na teologia agostiniana, a liberdade se harmoniza perfeitamente com a graça de Deus, na medida em que a graça não coage, mas coopera com o ser humano nas suas fraquezas. Agostinho defende que, “a vontade humana não obtém a graça pela liberdade, mas a liberdade pela graça, e uma perenidade deleitável e fortaleza insuperável em ordem à perseverança”.³⁶⁰

3.2.4 A justificação segundo a carta aos Romanos

O decálogo sem a graça é letra morta, isto é, é lei que não justifica. Portanto, Agostinho defende que se constitui um erro grave quando alguém acredita que se possa alcançar a justiça perfeita só com as forças humanas.³⁶¹ Não bastava o conhecimento da lei sem o auxílio da graça de Deus, já que a proibição da Lei desperta mormente o desejo do mal, como quando se coloca um dique que, com sua força de repressão, aumenta o ímpeto das águas. Diante disso, a Lei não suprime o pecado, mas dá um novo sabor e o multiplica (Rm 7,7.11).³⁶²

Ambas as leis foram escritas pelo Espírito de Deus, porém, enquanto a antiga foi escrita em tábuas de pedra, a nova foi escrita no interior dos corações

³⁵⁶ AGOSTINHO, S. O castigo e o perdão dos pecados. Lv. 2, 28, p.198.

³⁵⁷ AGOSTINHO, S. A graça e a liberdade, XVI, 31, p. 56.

³⁵⁸ AGOSTINHO, S. A correção da graça. VI, 10, p. 94.

³⁵⁹ AGOSTINHO, S. A correção da graça. VIII, 17, p.102

³⁶⁰ AGOSTINHO, S. A correção da graça. VIII, 17, p.102.

³⁶¹ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. Introd. 2, p.13.

³⁶² AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. Introd. 2, p.14.

humanos (Jr 31,31-34). A primeira Lei, que é a lei do temor foi suplantada pela segunda Lei, que é a Lei do amor.³⁶³ De fato, Santo a Lei não é abolida com a revelação da graça que se ocultava no Antigo Testamento, pois Cristo não veio para abolir, mas para dar o seu pleno cumprimento (Mt 5.17). Portanto, a Lei não é uma contraposição à graça, sendo dada para que se procurasse a graça; ao mesmo tempo, a graça foi dada para dar pleno cumprimento à Lei (Gl 3.21-23).³⁶⁴

Ora, os gentios que não têm Lei escrita em taboas de pedra, mas praticam a justiça, pertencem à nova aliança. Portanto, o seguimento da lei natural tem o mesmo valor da lei da graça, pois a graça não anula a natureza. Em outras palavras, quando os gentios, seguindo suas consciências, praticam o bem, mostram a lei escrita nos corações. Assim, Agostinho defende que os pagãos que seguem os ditames da consciência alcançam a salvação em virtude da graça de Cristo, como compreendia são Paulo (Rm 2,14-16).³⁶⁵

Ademais, o Espírito da graça age de modo que renove em nós a imagem de Deus, na qual fomos criados. Por isso, o pecado contraria a natureza e, só pela graça pode ser curado, pois, muito mais que dizer que a graça tenha sido negada pela natureza, ocorre reconhecer que a natureza foi restaurada pela graça. Em virtude dessa graça, grava-se no homem interior a justiça que a culpa havia banido³⁶⁶. Sem essa graça, nem as crianças nem os adultos podem ser salvos. Ela não é adquirida pelos merecimentos, mas pela gratuidade que caracteriza tal concessão. Portanto, só a graça pode salvar, pois todos pecaram, e estão privados da glória de Deus (Rm 3,23).³⁶⁷

Em suma, a percepção que nós temos nos textos de Agostinho, é que a sua teologia da graça é experiencial, ou seja, é fundamentada na teologia paulina, mas também na sua própria experiência de conversão. Agostinho antes da sua experiência conversão em Milão, vivia uma experiência agônica com o pecado, atormentado pela própria consciência e culpa, mas, após ouvir a criança dizer: Toma e lê! Toma e lê! Leu a carta aos Romanos, ele entendeu que a justificação não depende do que o ser humano faz, mas do que Cristo já fez no calvário, e toda inquietação se dissipou, e o seu coração encontrou a paz.

³⁶³ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. Introd. 2, p.13.

³⁶⁴ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XIX, 34, p. 55.

³⁶⁵ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. Introd. 2, p.14

³⁶⁶ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra, XXVII, 47, p.71

³⁶⁷ AGOSTINHO, S. O espírito e a letra. XXVII, 47, p.71

4 A recepção de Karl Barth sobre a leitura da Carta aos Romanos

No ano de 1920, quando a teologia liberal estava profundamente impregnada de influências do iluminismo, surge o que popularmente chamamos de neo-ortodoxia, tendo como seu principal expoente, o teólogo suíço chamado Karl Barth. Segundo M. James Sawyer³⁶⁸, a neo-ortodoxia foi um poderoso movimento teológico de correção a teologia liberal.

Em reação ao liberalismo, o autor supracitado elucida que os neo-ortodoxos abraçaram temas como “a transcendência radical de Deus, a pecaminosidade inata do ser humano, a teologia cristocêntrica, o caráter sobrenatural da salvação e a Palavra de Deus como a fonte e o centro da verdadeira teologia”.³⁶⁹ Karl Barth é mundialmente reconhecido como um dos grandes teólogos da história da Igreja, ao lado de nomes como: Agostinho, Tomás de Aquino, Anselmo da Cantuária, João Calvino, Martinho Lutero e etc.³⁷⁰

Barth nasceu às 5h da manhã, na Rua Grellinguer 42 (Grellingerstrasse), no dia 10 de maio de 1886, na Basileia. Era filho mais velho de Anna Sartorius e Fritz Barth, um conservador pastor na Igreja Reformada na Suíça, que foi professor na cidade de Berna.³⁷¹

O jovem Karl Barth era dotado de uma mente diferenciada, cuja base era calvinista. Barth teve seu primeiro contato com a filosofia Kantiana e a teologia de Scheleiermacher quando estudou onde seu pai lecionava em Berna. E, desejou estudar em Marburgo, com Wilhelm Herrmann, mas seu pai imbuído do seu conservadorismo, o levou para Berlim.³⁷²

Em Berlim estudou com o mais importante teólogo-historiador liberal, Adolf Von Harnack, antagonista profundo da teologia paulina. Segundo Rosino Gibellini³⁷³, Adolfo Harnack tinha um auditório de 600 estudantes de todas as faculdades. Barth também estudou seis meses em Tubinga com o biblista suíço e conservador chamado Adolf Schlatter. Todavia, em 1908, foi pra Marburgo

³⁶⁸ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.459.

³⁶⁹ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.459.

³⁷⁰ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.463.

³⁷¹ BARTH, K. A Revelação como sublimação da religião, 2011, p.9

³⁷² SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.463.

³⁷³ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX, 2012. p. 13

realizar seu grande desejo de estudar com Wilhelm Herrmann, e lá estudou por três semestres.³⁷⁴

Então, Karl Barth recebeu forte influência da teologia liberal e do método histórico-crítico.³⁷⁵ Ora, antes de pastorear em Safenwil e se deparar com a triste realidade da guerra, Barth foi um fervoroso defensor da modernidade e da teologia liberal que relativizava a verdade e tratava todo elemento sobrenatural das Escrituras do Antigo e Novo Testamento como novas adaptações de mitos e lendas da antiguidade,³⁷⁶ ao ponto de arvorar Schleiermacher como um teólogo que combinou os melhores insights da Reforma com as demandas contemporâneas do mundo moderno.

Na frente da sua congregação em Safenwil se referiu a Schleiermacher como um dos pensadores cristãos mais profundos de todos os tempos.³⁷⁷ Todavia, dois anos mais tarde, sob forte influência do seu amigo Eduard Thurneysen, mudou completamente seu conceito sobre a teologia liberal e Schleiermacher. A síntese entre Schleiermacher e os reformadores agora fora questionada por Barth.

O ceticismo ficou evidente no seu trabalho da primeira edição do comentário da Carta aos Romanos entre 1916 e 1918. Assim, em maio de 1921, quando escrevia a segunda edição, Barth atacou os postulados de Schleiermacher assim que assumiu seu título honorário no posto de Teologia Reformada na Universidade de Göttingen.³⁷⁸

Em 1909, com 23 anos de idade, Barth foi ordenado, trabalhando em Genebra como pastor estagiário por quase dois anos. M. James Sawyer³⁷⁹ salienta que ele não tencionava fazer doutorado, mas elucida que, no mesmo ano, Barth publicou seu primeiro artigo, baseado em algo que ele havia percebido. Ele percebeu que os teólogos formados em universidades liberais eram mais avessos ao ministério pastoral do que os teólogos formados nas faculdades ortodoxas, conservadoras e pietistas.

Sobre isso, Barth pontua dois fatores: o primeiro é o individualismo radical do liberalismo que rejeita normas. O segundo é o relativismo histórico, que nega

³⁷⁴ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.463.

³⁷⁵ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.463.

³⁷⁶ BARTH, K. A Revelação como sublimação da religião, 2011, p.9

³⁷⁷ GOCKEL, M. Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election, 2006, p. 5-6.

³⁷⁸ GOCKEL, M. Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election, 2006, p. 5-6.

³⁷⁹ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.464.

os absolutos da revelação. Em outras palavras, Barth concluiu que quando se trata da convivência diária na prática pastoral, o ceticismo liberal não é suficiente.³⁸⁰

Barth se tornou convicto disso, quando durante dez anos (1911-1921), pastoreou na fronteira da França com a Alemanha, numa cidade chamada Safenwil, na Argóvia Suíça.³⁸¹ Lá Barth toma um choque de realidade, e percebe que os discursos vazios (teóricos) liberais sobre a bondade humana não surtiam efeito. Diante dos estampidos de tiros das artilharias pesadas da guerra, seus discursos vazios não passavam de falácias, pois colidiam com a realidade. Foi então, que ele se viu forçado a voltar-se para a Bíblia.³⁸²

E nesse novo desafio, Barth vai se deparar com um novo mundo nunca mencionado por seus professores de teologia.³⁸³ Outra questão que vale apenas ressaltar, foi o engajamento político-social de Karl Barth, em defesa dos menos favorecidos, quando em Safenwil, se deparou com as péssimas condições de trabalhos e salários. Barth começou a usar as aulas de confirmação na igreja, de religião na escola e até mesmo nos púlpitos para protestar em favor dos mais pobres e injustiçados de Safenwil.³⁸⁴

Karl Barth era uma voz que ecoava na sociedade, tanto antes da guerra, como depois dela. Ele colocou a Igreja onde ela deveria estar ao lado dos oprimidos e injustiçados, confortando os abatidos e falando em prol da verdade e da justiça social. Com isso, Barth comprou briga com os senhores da economia local, gente que era muito influente até mesmo no âmbito da Igreja Reformada.³⁸⁵

Barth defendia que a pregação, deve constituir o centro do ministério pastoral, e a mensagem tem que ser bíblica, harmonizada contextualmente com os acontecimentos atuais, isto é, com a problemática da vida das pessoas. Só assim, esta Palavra vai gerar vida no coração dos ouvintes. Ele chegou a afirmar que o estudante de teologia deveria ter em uma das mãos a Bíblia e na outra mão os jornais.

Barth, sob influência de seu amigo Eduard Thurneysen, estudou a teologia escatológica do pastor pietista alemão Johann Christoph Blumhardt, que

³⁸⁰ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.464.

³⁸¹ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX, 2012. p. 20

³⁸² SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.464.

³⁸³ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.464.

³⁸⁴ BARTH, K. A Revelação como sublimação da religião, 2011, p.11

³⁸⁵ BARTH, K. A Revelação como sublimação da religião, 2011, p.11

acentuava a irrupção do Reino de Deus na história e a vitória sobre o reino das trevas e do mal, o que tinha implicações sociais. Em função disso, Barth e Thurneysen assumiram o socialismo religioso suíço de Hermann Kutter e Leonard Ragazz. Nessa época o liberalismo estava manchado, quando 93 intelectuais alemães assinaram um documento que endossava a política de guerra do imperador alemão. Entre eles, tinha alguns professores de Barth.³⁸⁶

Barth representa um retorno à herança agostiniana e a herança dos reformadores. Embora Søren Kierkegaard tivesse apresentado à metodologia dialética, em última análise, Barth se convenceu de que esse era o método dos reformadores e de Paulo. Ele compreendeu que a teologia era um diálogo entre Deus e o homem. E a encarnação do Filho de Deus foi uma prova cabal disso. Deus se revela a humanidade por meio do seu Filho. Karl Barth defendia que a teologia era uma atividade humana, ou seja, o homem com seu intelecto, não pode compreender com totalidade a verdade divina. Só Deus é capaz de realizar isso.³⁸⁷

Em sua teologia dogmática, Barth era completamente contrário a qualquer tipo de domesticação da Palavra de Deus sob o controle humano.³⁸⁸ Para ele, a revelação vem por meio de Jesus. Karl Barth compreendia a teologia como um diálogo entre Deus e o homem, como discurso e reação, pergunta e resposta.³⁸⁹

A fonte definitiva da dialética deveria ser achada na encarnação do Deus-homem, Jesus Cristo. No entanto, Barth também reconheceu que toda teologia é fragmentária e nebulosa. Ela é uma atividade humana, ou seja, uma palavra humana e, nenhuma palavra humana pode expressar com total fidelidade a verdade divina.³⁹⁰

Karl Barth disserta que seguramente o Deus da Escritura Sagrada é superior ao homem e ao mundo como Senhor. Todavia, ele também se ligou ao homem e ao mundo ao criá-los. Logo, Deus é introduzido a nós por meio da ação na qual está comprometido, não somente em sua superioridade sobre a criatura, mas também em sua relação com ela. Partindo desse pressuposto, o que nos é apresentado é a fidelidade deste Deus e sua viva aproximação às criaturas.³⁹¹

³⁸⁶ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.464-465.

³⁸⁷ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p. 465.

³⁸⁸ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p. 469.

³⁸⁹ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p. 467.

³⁹⁰ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p. 467.

³⁹¹ BARTH, K. Dogmática Eclesiástica, 2017, p. 56,60

Sobre a Trindade, Karl Barth concebe que a revelação vem somente por meio de Jesus Cristo, a Palavra de Deus revelada. Mas para aprender a Palavra de Deus objetiva, o Espírito Santo é uma exigência. Barth entende a Trindade como a estrutura que se contrapõe a toda teologia natural e antropocêntrica, argumentando que é na plenitude trinitária que Deus revela a si mesmo.³⁹² Isso não significa que ele era um opositor da filosofia na teologia, mas o problema estava em entender como isso era usado de forma errada, pois um mal uso poderia afetar a interpretação do evangelho.

Para Karl Barth, se a Palavra domina, todos os outros elementos, inclusive a filosofia, serão subservientes ao correto uso da teologia, que está na Palavra de Deus.³⁹³ Além da teologia paulina e agostiniana, Barth também foi muito influenciado pela teologia medieval de Anselmo da Cantuária, que afirmava que a natureza da fé busca o entendimento. Portanto, Barth compreendia que o conhecimento humano de Deus (vem que por meio da fé), mesmo que seja incompleto, é compatível com Deus pela graça divina.³⁹⁴

Amante profundo da carta de Paulo aos Romanos, Karl Barth debruçou-se sobre ela, reavendo convicções de grandes teólogos que discorreram sobre a doutrina da graça e a história da salvação. Profundamente influenciado pelo tema, Barth resgatou a realidade da profundidade do pecado sob a ótica agostiniana³⁹⁵.

De fato, a teologia da *crise* de Karl Barth salienta uma crise que o pecado estabeleceu entre Deus e a humanidade, colocando-os em posições diametralmente opostas. O mundo é mundo³⁹⁶ e Deus é Deus.³⁹⁷ Deus é o Deus absconditus, o totalmente Outro.³⁹⁸ Mas, também, é conhecida como teologia dialética, pois o Não-Deus foi superado pelo sim pronunciado a partir da obra de Cristo.³⁹⁹ Sua teologia destrona o ego e dissipa qualquer tentativa de participação humana no processo da salvação.

E no seu monergismo, a justificação no célebre pensador não é um produto do aferimento ou capacidade humana, mas uma ação direta de Deus no homem. E como o próprio Karl Barth disse: “Deus é justo, portanto, só Deus declara justo.

³⁹² SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p. 469

³⁹³ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p. 470

³⁹⁴ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p. 470-471

³⁹⁵ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p. 463

³⁹⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.126.

³⁹⁷ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX, 2012. p. 30

³⁹⁸ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX, 2012. p. 21

³⁹⁹ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX, 2012. p. 21

Ele mesmo, unicamente ele. Só a partir de Deus, sempre de novo só a partir de Deus existe uma justiça dos seres humanos”.⁴⁰⁰

Com o advento da era da razão, para os teólogos liberais, o liberalismo era o progresso e a resposta. O ser humano havia atingido sua maioridade com a era cientificista. No entanto, com o deflagrar da Primeira Guerra mundial, houve um arrefecimento nesse pensamento otimista ingênuo a respeito da evolução humana. Como homens tão instruídos podem entrar em um conflito armado levando tantos inocentes a óbito?⁴⁰¹

A devastação da Primeira Guerra mundial fez esmaecer dentro dos homens a esperança de que o mundo caminhava para o progresso, pelo contrário, mesmo com a evolução científica, esse contexto histórico reflete que o homem é mal por natureza e continuava vazio de Deus. Dito isto, é nesse cenário de instabilidade emocional que a teologia dialética de Karl Barth vai reverberar com força total, emergindo como uma resposta ao liberalismo.⁴⁰²

Karl Barth, com uma formação integral na filosofia e teologia alemã contemporânea, presenciou o que parecia ser o progresso da civilização sob o impacto iluminista. Barth não rejeitou de vez o Iluminismo, mas também não aceitou inteiramente. Ao lado de Emil Brunner, Barth inaugurou uma *teologia dialética*, também conhecida como *teologia da crise*, *barthianismo*, mais popularmente conhecida como *neo-ortodoxia*.⁴⁰³

A neo-ortodoxia foi profundamente antagônica à teologia do liberalismo, que em um retorno à Palavra, desarticulou a imponente e reinante teologia liberal. Além de Karl Barth, podemos também citar Reinhold Niebuhr e Dietrich Bonhoeffer como nomes importantes na neo-ortodoxia. Portanto, inferimos que a neo-ortodoxia teve suas raízes nas realidades concretas políticas, sociais e espirituais da primeira metade do século XX.

A teologia liberal nessa época já estava esmaecida por causa do evento dos 93 intelectuais, que assinaram o documento que endossava a política de guerra do imperador alemão. Dentre os 93 intelectuais, estavam os professores da teologia liberal de Barth. Nesse período, houve um arrefecimento a respeito da teologia liberal. Em 1918 foi publicada sua célebre obra *Der Romerbrief*, o comentário da

⁴⁰⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.139.

⁴⁰¹ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.459-460.

⁴⁰² SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.462.

⁴⁰³ SAWYER. M. J. Uma introdução à teologia, 2009, p.462.

(*Epístola aos Romanos*) que, segundo Rosino Gibelline, o *Der Romerbrief* (1922) é considerado o texto mais representativo da teologia dialética.⁴⁰⁴

Barth sabia da importância do método-histórico crítico, que trabalhava com a filologia. Todavia, rompeu com o método liberal, e fundamentou-se no pensamento protestante tradicional da inspiração que tencionava compreender o significado do texto.⁴⁰⁵ A primeira publicação da obra de Karl Barth aos Romanos teve grande aceitação em 1919, porém, somente anos depois, quando já lecionava em Gottingem, em 1922, publicou a segunda edição, foi uma verdadeira revolução no pensamento teológico, foi como uma bomba na arena de jogos teológicos⁴⁰⁶. Tanto M. James Sawyer⁴⁰⁷ quanto Rosino Gibellini⁴⁰⁸ são também são unânimes em afirmar isso.

Barth estudava muito as obras de Platão, mas, foi através da metodologia teológica de Søren Kierkegaard, à dialética, que Barth se baseou. Inicialmente Barth usava a filosofia existencialista de Kierkegaard para expor a mensagem cristã,⁴⁰⁹ mas depois revisou seu trabalho para retirar o existencialismo de sua obra. Influenciado também pela teologia Paulina e Agostiniana, para Barth, a teologia era uma dialética, isto é, um diálogo entre Deus e o homem. E a encarnação do Filho de Deus foi uma prova cabal disso. Deus se revela a humanidade por meio do seu Filho.

Em síntese, a recepção de Karl Barth sobre a leitura da carta aos Romanos foi algo tão impactante e significativo na vida dele, que podemos inferir que, Barth foi um antes dela e outro completamente diferente depois dela. O retorno as Escrituras para o célebre Karl Barth, não um gerou impacto só nele, mas reverberou no meio acadêmico, pois seu comentário da carta aos Romanos caiu como uma verdadeira bomba no meio teológico,⁴¹⁰ pois caminhava na contramão da teologia da época, tratando-se de um aferrado protesto contra a teologia contemporânea.

A teologia de Barth dividiu opiniões e se tornou um clássico na história da teologia. O comentário da carta aos Romanos é considerado o texto mais

⁴⁰⁴ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, 2012. p. 20

⁴⁰⁵ SAWYER, M. J. *Uma introdução à teologia*, 2009, p. 466

⁴⁰⁶ BARTH, K. *A Carta aos Romanos*. 2016. p. 8.

⁴⁰⁷ SAWYER, M. J. *Uma introdução à teologia*, 2009, p. 465

⁴⁰⁸ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, 2012. p. 20

⁴⁰⁹ SAWYER, M. J. *Uma introdução à teologia*, 2009, p. 467

⁴¹⁰ SAWYER, M. J. *Uma introdução à teologia*, 2009, p. 466

representativo da *teologia dialética*.⁴¹¹ Pois na verticalidade de sua teologia, Barth salientou a transcendência de Deus como “o totalmente outro”,⁴¹² ou seja, o Deus que não pode ser capturado pela ciência, nem pela experiência humana, pois há uma “distinção qualitativa infinita” entre Deus e o homem. Deus só pode ser conhecido a partir de uma revelação, que se chama Jesus Cristo.

4.1

Um resumo luterano, zuingliano e calvinista da justificação pela fé

Dale T. Irvin elucida que o nome Desiderius Erasmus de Roterdã (1466-1536) se tornou quase que um sinônimo do humanismo europeu no século XVI, tamanha foi sua influência na Europa.⁴¹³ Erasmo propôs uma reforma bem antes do deflagrar da reforma protestante na Alemanha com Lutero. No entanto, a reforma que Erasmo propôs era no campo da ética e não da dogmática.⁴¹⁴

Antes sequer do nome de Lutero ser ouvido na Alemanha e fora dela, os escritos de Erasmo já estavam sendo discutido por toda Europa Ocidental. Embora Erasmo não tencionasse uma divisão da Igreja oficial,⁴¹⁵ ele criticou muitas práticas religiosas tradicionais da sua época, que lhe pareciam pouco válidas em termos de valor moral.⁴¹⁶ Outra reforma que Erasmo propôs foi o estudo sistemático do Novo Testamento em sua língua original.⁴¹⁷

Quando a reforma protestante aconteceu na Alemanha, Erasmo foi forçado por Henrique VIII da Inglaterra, pelo Papa Adriano VI e por alguns amigos e inimigos a se posicionar e se explicar de que lado ele estava, dos reformadores ou da igreja oficial, pois estava sendo acusado de ser um luterano de coração, e os protestantes se apropriaram de seus escritos que já fomentava uma reforma, para avançar a causa. Diante disso, ele decidiu finalmente atacar Lutero escrevendo uma obra sobre *o livre-arbítrio*. Mas sobre isso, falaremos um pouco a frente.⁴¹⁸

Dale T. Irvin alude que Erasmo viveu por vários anos num convento Agostiniano e foi posteriormente ordenado sacerdote em 1492. Em 1495 ingressou na Universidade de Paris para estudar Teologia, mas foi logo envolvido

⁴¹¹ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX, 2012. p. 20

⁴¹² GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX, 2012. p. 21

⁴¹³ IRVIN, D. T. História do movimento cristão mundial, Vol II, 2015, p 109

⁴¹⁴ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p.22

⁴¹⁵ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p.22

⁴¹⁶ IRVIN, D. T. História do movimento cristão mundial, Vol II, 2015, p 110

⁴¹⁷ IRVIN, D. T. História do movimento cristão mundial, Vol II, 2015, p 111

⁴¹⁸ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p.26

no apoio a novas reformas educacionais. Em 1499, mudou-se para Oxford sem terminar a graduação em Paris, e começou uma vida de estudioso itinerante que levou de cidade em cidade por toda a Europa, até que finalmente terminou seus dias na Basileia.⁴¹⁹

Martinho Lutero, que ficou cristalizado como o grande deflagrador da reforma protestante, era movido por uma inquietação, pois se considerava indigno diante da santidade e justiça de Deus. Tinha verdadeira repulsa às palavras “justiça de Deus”, porque remetiam sua mente às penitências e aos castigos.⁴²⁰ Foi então, que, estudando a Carta aos Romanos, ele compreendeu que a justiça de Deus não era baseada nos méritos humanos, mas na *misericórdia*, no *amor* e na graça de Deus, isto é, o favor imerecido. Logo, compreendeu que o justo não era justificado por obras, mas pela fé.⁴²¹

Portanto, a salvação não dependia da mediação da Igreja ou do mérito que as pessoas poderiam acumular.⁴²² Lutero compreendeu que de alguma forma misteriosa, *justiça* e *amor* são unidos em Deus. A justiça de Deus para Lutero é aquela pela qual o justo vive a dádiva de Deus. Dito isto, Lutero entendia que “o ser humano, sendo uma árvore má, pode apenas desejar fazer o mal”. Para Lutero, o ser humano é, por natureza, incapaz de querer que Deus seja Deus. Em outras palavras, da parte do homem, nenhuma graça procede, mas apenas a vontade doentia e até a rebelião contra a graça.⁴²³

Nesse aspecto, Lutero vai divergir de Desidério Erásmo de Roterdã. Segundo R. C. Sproul,⁴²⁴ em 1524 Erasmo publicou uma obra chamada *Diatribes Concerning Free Will* (Diatribes seu collatio de libero arbítrio). Em dezembro do ano seguinte, Martinho Lutero respondeu com sua famosa obra *The Bondage of the Will* (De servo arbítrio). Obra essa quatro vezes maior do que a de Erasmo. Segundo Sproul, Lutero considerava essa obra a mais importante porque falava de questões que, para ele, era *cor ecclesiae*, o próprio coração da Igreja.⁴²⁵

Lutero afirmou que a vontade do indivíduo está irremediavelmente vinculada ao pecado por causa da queda. Em outras palavras, o ser humano,

⁴¹⁹ IRVIN, D. T. História do movimento cristão mundial, Vol II, 2015, p 110

⁴²⁰ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p.31

⁴²¹ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p.33

⁴²² IRVIN, D. T. História do movimento cristão mundial, Vol II, 2015, p 112

⁴²³ GONZÁLEZ, J. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p.34

⁴²⁴ SPROUL, R.C. Sola Gratia. A controvérsia sobre o livre-arbítrio na História, 2001, p. 91-92

⁴²⁵ SPROUL, R.C. Sola Gratia. A controvérsia sobre o livre-arbítrio na História. 2001, p. 93-94

portanto, é incapaz de tomar uma decisão livre para o bem ou para Deus. A fé, em contraste com a razão, era o único veículo viável. Para Lutero, a posição de Erasmo parecia ser uma nova expressão do pelagianismo repellido por Agostinho.⁴²⁶

Lutero inicia sua obra, enfatizando com clareza da Escritura nos assuntos da salvação e o papel da Escritura como o árbitro final do debate. A posteriori explica a importância do cristão ter uma visão correta da vontade humana e da dependência do pecador à graça de Deus. Segundo R.C. Sproul⁴²⁷, o escopo do debate gravitava na questão do *teocentrismo* versus o *antropocentrismo*.

Para R.C. Sproul, retoma-se aqui a discussão do *agostinianismo* e o *semipelagianismo*, do *livre-arbítrio* e *servo arbítrio*. O foco aqui é sobre a capacidade moral do homem e o grau de sua dependência à graça de Deus. O centro da discussão aqui é entre *monergismo* e *sinergismo*. Em outras palavras, a salvação é algo que o homem faz ou o que Deus faz?⁴²⁸

Lutero defendia que Paulo ensina que todos os homens, sem qualquer exceção merecem ser castigados por Deus: “A ira de Deus e perversão dos homens se revela do céu contra toda impiedade que detêm a verdade pela justiça” (Rm 1,18).⁴²⁹ Lutero defende que nesse texto Paulo estava usando uma construção de frase tipicamente hebraica que não deixa dúvida de que ele se referia à impiedade de *todos* os homens. Ele defendia que, se realmente existe o “livre-arbítrio”, ele não ajuda os homens a alcançarem a salvação e escapar da ira de Deus.⁴³⁰

Em Rm 1,16 Lutero infere que Paulo declara que o evangelho é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê. Em outras palavras, se não fosse o poder de Deus conferido através do evangelho, ninguém teria forças de voltar-se para Deus.⁴³¹ Justo González reproduzindo Lutero, elucida que o reformador Alemão compreendia que o ser humano sendo uma árvore má, pode apenas desejar fazer o mal. Portanto, deve-se conceder que, para Lutero, a vontade não é

⁴²⁶ IRVIN, D. T. História do movimento cristão mundial, Vol II, 2015, p 115

⁴²⁷ SPROUL, R.C. Sola Gratia. A controvérsia sobre o livre-arbítrio na História. 2001, p. 93-94

⁴²⁸ SPROUL, R.C. Sola Gratia. A controvérsia sobre o livre-arbítrio na História. 2001, p. 93-94

⁴²⁹ LUTERO, M. Nascido escravo, 2007, p.19.

⁴³⁰ LUTERO, M. Nascido escravo, 2007, p.19.

⁴³¹ LUTERO, M. Nascido escravo, 2007, p.19.

livre para se esforçar na direção de qualquer coisa que seja declarada boa. Isso resume seu pensamento sobre a pecaminosidade humana.⁴³²

Lutero defendia que, toda obra da lei sem a graça de Deus apresenta ser boa exteriormente, mas interiormente é pecado. Não são seus atos de justiça que o tornaria justo, mas a justiça de Deus, aplicada na cruz do calvário através da pessoa de seu Filho Jesus. Nós não nos tornamos justos fazendo ações justas, mas, tendo sido feitos justos, nós fazemos ações justas.⁴³³

Martinho Lutero defende que Deus não é tolo. Se os homens não precisassem da ajuda divina, Deus não desperdiçaria seu tempo prestando-lhe ajuda. Em seu monergismo, ele entende que, a conversão de qualquer pessoa acontece quando Deus vem até ela e dela vence a ignorância ao revelar a verdade no evangelho. Para ele, sem isso, ninguém jamais poderia ser salvo.⁴³⁴

Lutero via um contraste entre a lei e o evangelho. Embora não haja dúvidas de que a lei seja a vontade de Deus. O autor Justo González acentua que a lei tem duas funções primárias para Lutero: como lei civil, ela restringe o perverso e provê o estabelecimento tanto da ordem social, como a proclamação do evangelho. Como lei “teológica” ela aponta o caráter do pecado e denuncia o mesmo. Conforme supracitado, a lei é a vontade de Deus, e quando essa lei é contrastada com a realidade humana, torna-se uma palavra de condenação e desperta a ira de Deus.⁴³⁵

Segundo Lutero, a lei é boa e doce, mas contrasta com uma natureza caída e pecaminosa (Rm 7,12). Portanto, ela se torna uma palavra de julgamento e ira. Logo, tornou-se incapaz de cumprir a vontade de Deus. Lutero acreditava que lei compreendia um mal duplo, um interior e outro exterior. O primeiro, pelo qual nós afligimos a nós mesmos, é o pecado e a corrupção da natureza; o segundo, pelo qual Deus nos aflige, corresponde à ira, à morte e ao fato de sermos amaldiçoados.⁴³⁶

Resumindo, a lei é o “não” divino, isto é, a rejeição divina sobre nós e toda realização humana. Lutero defendia que a lei, por si mesma, nos deixa em desespero como brinquedos do diabo. É nesse aspecto que o evangelho contrasta

⁴³² GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 34

⁴³³ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 34

⁴³⁴ LUTERO, M. Nascido escravo, 2007, p.20.

⁴³⁵ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015. p. 52.

⁴³⁶ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015. p. 52-53.

com a lei, pois ele não é uma nova lei, mas é o imerecido “sim”, que, em Cristo, Deus pronunciou sobre nós.⁴³⁷ Dito isto, para Lutero, em seu “livre-arbítrio”, ninguém tem a capacidade de voltar-se para Deus. Deus precisa tomar a iniciativa e revelar-se a eles.⁴³⁸ Lutero defende que não há poder no homem que o capacite a praticar o bem.⁴³⁹ Ele defendia que a nossa vontade está corrompida.⁴⁴⁰

Por sua vez, a lei não é totalmente deixada de lado. Embora justificados, nós ainda somos pecadores, pois a Palavra de Deus nos mostra ainda a nossa condição. A diferença é que agora não precisamos mais nos desesperar, pois sabemos que, apesar da nossa miséria, Deus nos aceita.⁴⁴¹ Martinho Lutero ao falar da lei, referindo-se ao Decálogo, alude que embora o cristão não esteja mais sujeito à maldição da lei, entende que a lei ainda é uma expressão verdadeira e própria da vontade de Deus. E apesar de já ser justificado, o Espírito Santo trabalha no coração e produz no justificado um espírito que se deleita em suas palavras.⁴⁴²

Isso significa afirmar que, o justificado não tem que realizar “obras” pra alcançar a salvação, mas uma vez que foi justificado, ele sente o prazer em realizar obras, isto é, não realiza obras para ser justificado, mas porque foi justificado, sente prazer na lei de Deus. Lutero compreendia que os escritos veterotestamentários tinham sido dados para os judeus e expressavam a vontade de Deus para eles naquele contexto. A lei moral está expressa em ambos os Testamentos, identificando-se com a lei natural e o princípio do amor, que é supremo no Novo Testamento.⁴⁴³

Em síntese, para Lutero, a humanidade já nasce corrompida pelo pecado original. Isto significa que a escravidão da vontade é existente desde que o homem nasce.⁴⁴⁴ Em outras palavras, tudo que é nascido de pai e mãe, antes que o homem seja suficientemente velho para dizer, fazer; ou pensar alguma coisa. De tal raiz, nada bom pode se apresentar diante de Deus.

Lutero defende que o homem já nasce escravo, isto é, nossa natureza está comprometida pelo pecado. Portanto, Lutero defende que não somos nada além de

⁴³⁷ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015. p. 53.

⁴³⁸ LUTERO, M. Nascido escravo, 2007, p.20.

⁴³⁹ LUTERO, M. Nascido escravo, 2007, p.21.

⁴⁴⁰ LUTERO, M. Nascido escravo, 2007, p.22.

⁴⁴¹ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p. 53.

⁴⁴² GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p. 59.

⁴⁴³ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p. 59.

⁴⁴⁴ LUTERO, M. Nascido escravo, 2007, p.22.

pecado. E que a única forma de nos aproximarmos de Deus é por meio da Graça de Deus revelada na obra de Cristo na cruz.⁴⁴⁵ Não só Lutero pensa assim, mas outros pensadores que também pavimentaram sua soteriologia nas cartas de Paulo como: Úlrico Zuínglio, João Calvino e Karl Barth.

Diferente de Lutero, que chegou à convicção da prioridade das Escrituras por causa de uma inquietação acerca do pecado e da justiça de Deus, que o levou a uma peregrinação espiritual angustiante em busca de respostas, Zuínglio se achegou às Escrituras por ser um humanista cristão.⁴⁴⁶ Vale lembrar que o humanismo do século XVI é muito diferente do humanismo atual.⁴⁴⁷

Segundo Dale T. Irvin, Ulrico Zuínglio (1484-1531) nasceu numa aldeia do interior da Suíça, numa família de camponeses, criadora de ovelhas. Na juventude foi mandado para escola e posteriormente para Universidade de Viena por um tempo, mas voltou para a Suíça para se formar na Universidade da Basileia. Em 1506 foi ordenado sacerdote e assumiu o cargo de pároco. Continuou seus estudos de grego, primeiros escritos cristãos e literatura clássica. Em 1518, Zuínglio entrou na luta da reforma eclesiástica resistindo à venda de indulgências por agentes de Roma.⁴⁴⁸

Profundamente movido por convicções patrióticas e intelectuais, Zuínglio achou em Erasmo um pensador no qual poderia se inspirar.⁴⁴⁹ Uma das características do humanismo era o retorno geral para as fontes, e foi nas Escrituras que Zuínglio se apoiou, alegando que ela tinha uma prioridade histórica, sendo para ele melhor testemunha do que a tradição. Nesse sentido, Zuínglio foi um reformador muito mais radical do que Lutero.

⁴⁴⁵ LUTERO, M. Nascido escravo, 2007, p.23.

⁴⁴⁶ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p.70

⁴⁴⁷ O humanismo do século XVI foi um movimento intelectual desenvolvido na Europa durante o Renascimento, entre os séculos XIV e XVI. Russel Norman Chanplin elucida que, durante a Renascença (vide), homens como Petrarca e Erasmo de Roterdã retornaram as raízes gregas quanto a muitos valores; e assim foi rejeitado, pelo menos em parte, o modo de se pensar que se desenvolvera no escolasticismo, com sua autoridade religiosa centralizada, que também caracterizava a igreja medieval e a sociedade. Erasmo, naturalmente, como cristão, dava valor a missão de Cristo, tendo adicionado isso a sua clássica maneira de pensar sobre o homem. É em homens do naipe de Erasmo que achamos o chamado humanismo cristão. O humanismo moderno ateu é usado para fazer contraste com o teísmo. Nesse humanismo, o homem aparece como a base de todos os valores e de toda excelência, bem como objeto de todas as atividades. Augusto Comte (vide) foi o grande campeão dessa forma de humanismo. CHAMPLIN, R.N. Enciclopédia, Bíblia, Teologia e Filosofia, p.178.

⁴⁴⁸ IRVIN, D. T. História do movimento cristão mundial, Vol II, 2015, p 122-123

⁴⁴⁹ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol 3, 2015, p.71

Para o reformador suíço, é impossível entender a Escritura independente da direção divina. Segundo Justo González, Zuínglio entendia que a existência de Deus pode ser conhecida pela razão humana. Por sua vez, o verdadeiro conhecimento de Deus – o conhecimento do que Deus é – nos pode vir somente pela revelação divina na Escritura.⁴⁵⁰

Zuínglio exprime sua radicalidade ao falar dos teólogos que falaram a partir da filosofia: “Tudo, portanto, que os teólogos concluíram a partir da filosofia quanto ao ser de Deus é fraude e falsa religião”.⁴⁵¹ Portanto, Zuínglio centraliza toda sua teologia na Escritura, mas especificamente na teologia paulina e no desprezo da tradição.

Zuínglio via Deus como um ser absoluto, isto é, tudo está em Deus e nada foge do seu controle, desde as coisas mais grandiosas como as mais insignificantes como uma picada de um mosquito. Tudo estava sob o conhecimento de Deus e foi pré-ordenado por Deus. A doutrina da predestinação em Zuínglio está sedimentada na ideia que, Deus não somente sabe de todas as coisas, como também faz todas as coisas, ou seja, determina todas as coisas. Dito isto, o determinismo exacerbado de Zuínglio refuta qualquer tentativa de fundamentar a salvação por meio das obras.⁴⁵²

Zuínglio, também, enfatizava muito o desejo de Deus de se comunicar, pois nosso estado caído não nos possibilita conhecê-lo. Portanto, precisamos da revelação divina para conhecer a Deus e a nós mesmos. Zuínglio defende que o amor egocêntrico de Adão é a raiz de todo pecado. Sobre o pecado original o reformador suíço acreditava que se tratava de uma doença e não de uma maldição como Agostinho e Lutero defendiam. Em resumo, a predestinação, negação do livre-arbítrio, e tudo que acontece é pré-ordenado por Deus.⁴⁵³

Zuínglio é mais sucinto que Lutero ao falar da Lei. Ele divide a lei em três categorias: As *leis morais*, que são as leis eternas de Deus, e para Zuínglio, essas não podem ser abolidas, pois estão relacionadas com o pecado e a justiça, referindo-se ao homem interior. As *leis civis* que estão relacionadas às questões humanas. E por fim, as *leis cerimoniais* que faziam sentido no período anterior a Cristo. Para Zuínglio, as leis morais estão resumidas no mandamento do amor.

⁴⁵⁰ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 72,73.

⁴⁵¹ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 73.

⁴⁵² GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 74.

⁴⁵³ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 76.

Portanto, Zuínglio será antagônico ao pensamento de Lutero quando afirmava que a lei permanece e que o evangelho não a contradiz.⁴⁵⁴

A outra divergência é que, enquanto Lutero, inquieto por sua própria consciência de pecado, afirmou que a lei era terrível, pois pronunciava a palavra de julgamento de Deus sobre nós. Para Zuínglio, isso não fazia sentido, pois a forma que os dois reformadores se voltaram para as Escrituras tinha razões diferentes. Em outras palavras, enquanto para Lutero a lei servia para aterrorizar, condenar e entregar aos tormentos, para Zuínglio, ela revela a natureza e a vontade de Deus.⁴⁵⁵

Sobre o evangelho, suas opiniões não entravam tanto em choque, pois ambos coadunavam com o pensamento de que o perdão dos pecados só poderia ser alcançado por meio de Cristo. Também concordavam que esse perdão só se tornava propício se o pecador reconhecesse sua condição de miséria, mas que só o Espírito Santo poderia convencer.⁴⁵⁶

Zuínglio depreende que o resultado principal do evangelho liberta o homem e o capacita a cumprir a lei, pois a ação do evangelho transforma o caráter. Sintetizando, mesmo com algumas divergências de pensamentos, tanto Zuínglio como Lutero vão abalizar sua soteriologia na suficiência de Cristo e rechaçar a ideia de salvação pelas obras.⁴⁵⁷

João Calvino (1509-1564)⁴⁵⁸ nasceu em Noyon, ao norte de Paris. Era filho de um advogado da catedral de Noyon que tinha importantes ligações políticas. Após os anos de escola, aos quatorze anos Calvino foi enviado para a Universidade de Paris, onde estudou para o sacerdócio e graduou-se aos dezoito anos com mestrado. No ano seguinte, em submissão ao seu pai, Calvino iniciou o estudo em na área de direito em Orléans, concluindo seu doutorado no campo em 1532.

Calvino obteve finalmente sua graduação em direito, mas nunca foi ordenado sacerdote. Estava cada vez mais claro sua inclinação ao humanismo.⁴⁵⁹ João Calvino foi um reformador do segundo período, na cidade de Genebra. Influenciado pelo humanismo, centralizava seus estudos no retorno às fontes. Sua

⁴⁵⁴ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 77.

⁴⁵⁵ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 77.

⁴⁵⁶ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 77.

⁴⁵⁷ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 78.

⁴⁵⁸ IRVIN, D. T. História do movimento cristão mundial, Vol II, 2015, p. 136

⁴⁵⁹ IRVIN, D. T. História do movimento cristão mundial, Vol II, 2015, p. 136.

possível conversão se deu entre 1533 e 1534⁴⁶⁰, que ele descreve como uma guinada em direção a ser dócil e distante da sua forte devoção ao papado.⁴⁶¹

Calvino se via primariamente como um acadêmico que vivia para estudar e escrever, mas foi coagido por Guilherme Farel a ficar em Genebra e reformar a cidade. Em 1559, suas Institutas haviam se transformado em uma exposição sistemática da teologia reformada, que discordava claramente dos postulados católicos romanos, e de alguns postulados luteranos, anabatistas e antitrinitarianos.⁴⁶²

Para Calvino, não existe nada em nós que possamos realizar capaz de agradar a Deus. Quando Jesus disse: “O que é nascido da carne é carne” (Jo 3,6), leva Calvino a interpretar que o animal é em tudo miserável.⁴⁶³ Calvino defende que o pecado original já nos é hereditário desde o ventre, sem relacionar à forma sensual com a qual a criança é concebida, mas pelo simples fato de ter vindo do tronco de Adão (Rm 5). A natureza humana já nasce caída diante de Deus, pois em Adão herdamos o pecado original.⁴⁶⁴

Calvino entendia o pecado original como uma depravação hereditária e uma corrupção de nossa natureza, difundida por todas as partes da alma, que a princípio, nos torna suscetíveis à ira de Deus, e então também produz em nós aquelas obras que a Escritura chama de obras da carne⁴⁶⁵.

Dito isto, Calvino defende que a natureza humana foi criada boa, mas a corrupção que foi trazida para a natureza humana pelo pecado é má. Ele afirma que na queda, os dons sobrenaturais que Adão possuía originalmente estão perdidos, enquanto os dons naturais estão corrompidos. Calvino disserta que mesmo que o intelecto humano esteja corrompido, ele ainda anseia pela verdade, e isto é uma lembrança de sua condição original. Todavia, mesmo em busca dessa verdade, acabamos nos inclinando para o orgulho e vaidade.⁴⁶⁶

A afeição da carne é a morte, visto que é inimizado contra Deus, pois não se submete à lei de Deus, nem pode ser submetida (Rm 8,6). Portanto, segundo

⁴⁶⁰ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 133-134.

⁴⁶¹ IRVIN, D. T. História do movimento cristão mundial, Vol II, 2015, p. 136.

⁴⁶² GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 133-134.

⁴⁶³ CALVINO, J. A instituição da religião cristã, 2008, III, p. 270.

⁴⁶⁴ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 144-145

⁴⁶⁵ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 145.

⁴⁶⁶ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 145.

Calvino, é preciso que o homem renasça porque é carne. Partindo dessa premissa, nada temos do Espírito se não for pela regeneração.⁴⁶⁷

Segundo Justo Gonzalez, diferente do pensamento de Lutero, a “lei” para Calvino, era um relacionamento contínuo com o evangelho e não dialético. Para o reformador de Genebra, embora exista diferença entre os dois Testamentos, o conteúdo é essencialmente o mesmo: Jesus Cristo. Calvino afirma que a lei cerimonial teve Cristo como seu conteúdo e fim, pois sem ele todas as cerimônias são vazias. Ele diz que a única razão por que os sacrifícios foram aceitos, foi porque tal redenção prometida apontava para Cristo.⁴⁶⁸

João Calvino defendia que, enquanto a justificação pelas obras afirma a sua própria justiça, a justificação pela fé afirma a justiça de Cristo imputada a nós. Ele comparava a justiça de Cristo como um *manto* que um pecador coloca pela fé, e revestido dele, é declarado justo. Isto é, justificação pela fé significa Deus declarando o pecador como sendo justo.⁴⁶⁹

Calvino entendia a obra de Cristo realizada na cruz por nós como satisfeita. Em outras palavras, o preço pago no calvário satisfaz definitivamente as justas exigências de Deus. Mas para o reformador, apesar de Cristo ter merecido a salvação para a humanidade por esse sacrifício vicário, nem todos serão salvos, mas só serão beneficiados aqueles que forem alcançados pela operação secreta do Espírito Santo.⁴⁷⁰

Para Calvino, a fé tem um elemento cognitivo, mas ela não é alcançada por meios naturais, não se trata de confiança, mas de uma ação gerada pelo Espírito Santo. É uma dádiva de Deus, não uma conquista humana.⁴⁷¹ Calvino disserta que mesmo diante da batalha entre carne e espírito, o crente está seguro em Cristo. Dito isto, Calvino vai desenvolver a doutrina da justificação pela fé. Coadunando com o pensamento de Lutero, Calvino afirma que a justificação pela fé não está pautada no mérito humano, isto é, o homem não se tornou justo, mas a justiça de Cristo foi imputada à sua vida.⁴⁷²

Portanto, é Deus que declara o pecador como sendo justo. Justo Gonzáles reproduzindo Calvino, infere que: “a justiça de Cristo é como um manto que um

⁴⁶⁷ CALVINO, J. A instituição da religião cristã, 2008, III, p. 270-271.

⁴⁶⁸ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 147.

⁴⁶⁹ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 154.

⁴⁷⁰ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 153.

⁴⁷¹ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 153.

⁴⁷² GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 154.

pecador coloca pela fé, e revestido dele é declarado justo⁴⁷³. Calvino defendia que, enquanto a justificação pelas obras arvora a sua própria justiça, a justificação pela fé afirma a justiça de Cristo imputada a nós. Isso colide com o pensamento de Osiander, que dizia que, na justificação, a essência de Cristo está intrinsecamente unida à alma do crente, justificado essencialmente.⁴⁷⁴

Então, a justificação pela fé significa que o homem pode continuar pecando desvairadamente? De modo algum! Calvino entende que por mais que o justificado continue sendo um pecador, também é verdade que o cristão justificado procura apresentar frutos de justiça. O regenerado manifesta uma vida em harmonia e concordância entre a justiça de Deus e a obediência deles.⁴⁷⁵

A justificação pela fé em Calvino não significa autonomia para o ser humano se chafurdar no pecado. Pelo contrário, o justificado precisa apresentar os frutos da justificação.⁴⁷⁶ Calvino entendia que Deus coloca amor nos eleitos pela justiça e pelo exemplo da santidade divina e por meio da comunhão com Cristo. A obra da regeneração é a obra de Deus no crente criando novamente a imagem divina que fora deformada pelo pecado.⁴⁷⁷

Calvino defende que o ato divino da justificação também é um ato de regeneração nos justificados. Em outras palavras, Deus cria um amor pela justiça, pelo exemplo da santidade divina e por meio da comunhão deles com Cristo. Em síntese, a obra da regeneração é Deus no crente, restaurando progressivamente a imagem divina que fora deformada pelo pecado. Para ele, a justificação é a presença da divindade em nós.⁴⁷⁸

4.2 A retidão do homem

Na verticalidade de sua epistemologia, Karl Barth infere que nenhuma justiça humana pode livrar as pessoas da ira de Deus. Ele elucida que nenhuma elevação local pode justificar o homem diante de Deus. Nenhuma constituição ou postura, nenhuma mentalidade ou disposição, nenhuma compreensão e entendimento seria do agrado de Deus. Para Barth: o ser humano é ser humano e

⁴⁷³ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 154.

⁴⁷⁴ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 155.

⁴⁷⁵ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 156.

⁴⁷⁶ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 156.

⁴⁷⁷ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 156.

⁴⁷⁸ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 156.

se encontra no mundo das criaturas, ou seja, o reino humano nunca será o reino divino, pois trocam a glória do imperecível com a imagem do transitório.⁴⁷⁹

Numa ontologização do pecado, a teologia barthiana compreende que a humanidade se encontra numa desobediência escrava, que procura abafar a verdade de Deus, e revela a arrogância e a presunção, que ignora a distância existente entre Deus e o ser humano e que entronizará infalivelmente o Não-Deus. Portanto, para Barth, não existem santos entre os ímpios, e justamente quando alguém pretende sê-lo, não o é.⁴⁸⁰ Na teologia de Barth, as pessoas de Deus não devem ocupar o lugar de Deus. E o pai da neo-ortodoxia assevera que, as pessoas que realmente pertencem a Deus têm ciência dessa situação trágica e paradoxal.⁴⁸¹

Barth alude que, elas sabem que fé só é fé, na medida em que não reivindica nenhuma realidade histórica e psíquica, mas constitui realidade indizível de Deus. Elas sabem que a fé em si justifica tão pouco como todas as demais coisas humanas.⁴⁸² Falando de julgamento, Karl Barth interpela: “Acaso pensas tu que justamente tu te livrarás da sentença de Deus?”⁴⁸³ E assevera que esse seria o cálculo errado da justiça humana. Enquanto ela agarra totalmente o que é visível e temporário, deixa escapar o que é invisível e eterno, justamente pelo fato de fazer com que a fé sobressaia como se fosse uma atividade humana.⁴⁸⁴

Na mesma linha de raciocínio, Dietrich Bonhoeffer na sua obra “discipulado”, acentua que, por amor de Cristo, homens e mulheres abandonaram tudo quanto possuíam, procurando cumprir os severos mandamentos de Jesus na prática diária. Foi assim que a vida monástica se tornou um protesto vivo contra a secularização do cristianismo, contra o barateamento da graça. Todavia, a autonegação do seguidor revelou-se nele como a derradeira autoafirmação do seguidor. Por isso, Bonhoeffer afirma que o discipulado de Jesus não é realização meritória. Nossos esforços nada podem conquistar, nem mesmo na vida mais piedosa.⁴⁸⁵

Portanto, não se trata daquilo que o ser humano faz, mas daquilo que Cristo já fez no Calvário. Para Karl Barth, quanto mais o ser humano quiser escapar da

⁴⁷⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 97.

⁴⁸⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 98

⁴⁸¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 98

⁴⁸² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 98

⁴⁸³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 99

⁴⁸⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 99

⁴⁸⁵ BONHOEFFER, D. Discipulado, 2004, p. 12-13

sentença de Deus que se realiza segundo o critério da verdade, tanto menos conseguirá fazê-lo. Barth interpela: “Não percebes que é a bondade de Deus que quer te levar ao arrependimento?”⁴⁸⁶ Barth compreende que o verdadeiro arrependimento só pode ser propiciado pelo próprio Deus, acentuando que os judeus ao tempo de Jesus perceberam algo sobre as últimas coisas.⁴⁸⁷

Barth diz que eles experimentaram a graça, o incompreensível, o véu da neblina religiosa e da nuvem de ira divina se partiu e viram – o inescrutável, ouviram – seu “não”, sentiram – a barreira, o juízo, o paradoxo de nossa existência, pressentiram, necessitados e esperançosos, em torno do que há na vida do ser humano. Nessa verticalidade monergista de sua teologia, Barth interpela: “ora, o que Deus pode esperar de mim, por ter concedido justamente a mim essa inaudita oportunidade?”⁴⁸⁸

E ele responde: “Nada, absolutamente nada pode ser apresentado como fundamentação e explicação deste “eu” e “a mim”; eles se encontram totalmente no ar, trata-se do mais puro e absoluto milagre vertical”.⁴⁸⁹ Portanto, a salvação na teologia barthiana, não é um ato que parte do homem para Deus, mas de Deus para o homem. Logo, nesta dialética do milagre, é a bondade de Deus que quer te conduzir para o arrependimento. Assim sendo, para Barth, é só a partir de Deus, e somente a partir de Deus que surge esse chamado para o arrependimento, para a reverência e para humildade. Isso destrona o ego e exalta a suficiência divina.⁴⁹⁰

Ralph L. Smith mencionando Von Rad⁴⁹¹, diz que não se tropeça na transcendência, isto é, uma pessoa só pode ser completamente compreendida se começar de cima. Todos os meios de tentar compreender o homem só podem levar a distorções ou reduções, pois a humanidade encontra sua origem no coração de Deus, de modo que o homem é, desse modo, uma criatura que só pode ser compreendida a partir de cima. O autoconhecimento humano não começa com pessoas terrenas, mas com Deus criador.⁴⁹²

Calvino também compreendia que ninguém pode olhar par si mesmo, sem que se volte imediatamente seus sentidos para Deus. Partindo da perspectiva de

⁴⁸⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 99-100

⁴⁸⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 99-100

⁴⁸⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.100

⁴⁸⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.100

⁴⁹⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.100

⁴⁹¹ VON RAD, G. God at Work in Israel, p. 91-92

⁴⁹² SMIRH, R. Teologia do Antigo Testamento, 2001, p. 91,92

nossa miséria, mostra-se melhor aquela infinidade de bens que reside em Deus. Essa ruína miserável do erro do primeiro homem obriga-nos a olhar para cima, não só para o que, em jejum e famintos, busquemos o que nos falta, mas também para que, despertados pelo medo, aprendermos a humildade, pois, desde que fomos despojados do ornamento divino, se encontra no homem todo um mundo de miséria.⁴⁹³

Para João Calvino, o homem está tão enraizado pelo pecado, que por si só, o homem não pode conhecer a Deus. O distanciamento entre Criador e criatura também é outro fator que nos impossibilita conhecermos a Deus. Logo, o finito (homem) não tem como conhecer o infinito (Deus) em sua altíssima Glória, a não ser como ele se permite ser revelado por meio da Palavra.⁴⁹⁴

João Calvino defende que não podemos conhecer a essência divina na sua totalidade, porque não podemos com o nosso intelecto alcançá-la, nem suportá-la. Por sua vez, na revelação, Deus é “acomodado” a nossa percepção limitada.⁴⁹⁵ Calvino ao falar da Palavra, está se referindo a Jesus, a segunda pessoa da trindade. Mas, também a Escritura pode ser chamada da Palavra de Deus, pois é o testemunho de Deus, e seu conteúdo é o próprio Jesus.⁴⁹⁶

É perceptível a forte influência monergista de Calvino na teologia de Karl Barth. Na sua cristologia, Barth afirma: “O homem não conhece a si mesmo a partir de si mesmo, ele tem que ser descoberto por meio da manifestação de Jesus Cristo”.⁴⁹⁷ Para Calvino, consta que o homem jamais chega a um conhecimento puro de si mesmo sem que, antes contemple a face de Deus, e, dessa visão, desça à inspeção de si mesmo.⁴⁹⁸

Partindo dessa premissa, para Barth, toda reivindicação e todo direito de propriedade que possam ser deduzidos daí são equívocos da eleição, equívocos do chamado realizado, equívocos em relação a Deus. Cada afirmação positiva de uma posição excepcional iguala aquele que percebeu algo de Deus ao que ainda não percebeu absolutamente nada.⁴⁹⁹

⁴⁹³ CALVINO, J. A instituição da religião cristã, 2008, p. 37.

⁴⁹⁴ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 138.

⁴⁹⁵ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 138.

⁴⁹⁶ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão. Vol. 3, 2015, p. 139.

⁴⁹⁷ BARTH, K. Dogmática Eclesiástica, 2017, p.143

⁴⁹⁸ CALVINO, J. A instituição da religião cristã, 2008, p. 38.

⁴⁹⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.100

Só a bondade de Deus leva ao arrependimento que reside a única percepção possível e verdadeira.⁵⁰⁰ Se o homem não percebe isso pela dureza do seu coração impenitente, amontoa um tesouro de ira. E essa incompreensão tão logo se condensa, se avoluma e se compacta num emaranhado de incompreensão. Dessa forma, tudo que o ser humano passa a pensar, falar e fazer – por maior e mais puro que seja – acaba redundando, uma vez iniciado o processo nesse amontoado. A partir disso, surge a vida religiosa.⁵⁰¹

Da justiça de Deus do profeta surge a justiça humana do fariseu. A justiça humana nada mais é, do que irreverência e desobediência. Para Barth, a bondade divina compreendida de forma errada acarreta consequências drásticas, pois quem se ancora na justiça humana na existência material de uma postura dirigida a Deus ainda oculta ao profeta se tornou fariseu a soberania do Não-Deus, sob o qual ele já se encontra como ameaçador acúmulo da ira divina. Seu balanço falsificado ainda oculta a seriedade de sua situação.⁵⁰²

Barth chega a afirmar que, ele pode estar construindo cada vez mais alta sua torre de Babel (Gn 11,1-9) composta de reivindicações a Deus, seguranças divinas, deleites divinos, mas por trás dessa cortina dos seus dias de vida já está espreita o *eterno* dia da ira e do justo juízo. Já terá tombado, mesmo ainda se encontrando em sua altura. O pseudo amigo de Deus, já é o mais detestado inimigo de Deus. O pseudo-justo já está julgado.⁵⁰³

Dito isto, o critério pelo qual o ser humano é avaliado não é deste mundo. Ele é eterno, como o próprio Deus. Portanto, enquanto a nossa justiça é baseada nos méritos humanos, a justiça divina é baseada na graça e na misericórdia. E a justiça humana, é insuficiente para a nossa salvação e justificação. Barth elucida que Deus sempre de novo procura no ser humano abertura em relação a si, unicamente a si. Deus nos fundamenta na medida que nos anula. Ele nos vivifica na medida em que nos mata (1Sm 2,6). Nós somos redimidos sendo todos transformados; ao ressoar da última trombeta (1Cor 15,52).⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.100

⁵⁰¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 100-101.

⁵⁰² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 101.

⁵⁰³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 101.

⁵⁰⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 101.

Diante das palavras “*Ele pagará a cada um segundo as suas obras*” (Rm 2,6), Barth⁵⁰⁵ conclui que Deus “paga” às obras das pessoas, criando, todavia, o seu valor ou desvalia por meio da avaliação que lhes atribui. Portanto, em Deus decide-se o que é bom ou mal. Nele experimentamos nosso sentido ou nosso absurdo, nosso céu ou nosso inferno. Para Barth, as “obras”, ou seja, nossa *ação* ou *omissão* como pessoa, nossa *atitude* e *disposição* em sua forma psíquica e histórica não têm importância independentemente de quão grande elas sejam. Por isso, não as devemos valorizar demais nem as qualificar como eternas⁵⁰⁶.

Ademais, Barth postula que, pode acontecer a partir de um efetivo encontro com Deus, que, o recipiente da fé contenha o conteúdo da vida eterna, a despeito de sua encarnada má aparência. Em outras palavras, pode acontecer que aquilo que alguém realiza neste mundo na totalidade da fraqueza da “carne”, sob sintomas questionáveis, seja o bom, já trazendo em seu bojo a glória, a honra e a paz do mundo vindouro.⁵⁰⁷

Em outras palavras, essa possibilidade supracitada só existe unicamente como possibilidade a partir de Deus, como reverência e humildade da parte dos homens perante Deus. Para Barth, jamais o praticante das boas obras creditará a si essas boas obras e jamais o crente praticante das boas obras arrogará: Eu faço! Mas sempre dirá: Deus faz! Pois a glória que o ser humano venera e procura neste mundo é e permanece sendo de Deus. Isso revela a verticalidade de sua teologia.⁵⁰⁸

Outrossim, segundo Barth, não há nenhuma univocidade, pureza, impecabilidade, justiça que valha perante Deus nesta vida! O sentido último nesta vida é sempre o pecado, por isso, agora que Cristo morreu, o sentido último nesta morte é Deus. Assim, Deus é a nova possibilidade do ser humano, justamente por ser esta nova possibilidade do ser humano sua proximidade real a Deus. Barth constata que a impecabilidade e a justiça só podem ser visualizadas na analogia da

⁵⁰⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 101-102.

⁵⁰⁶ É indispensável destacar aqui, a verticalidade radical monergista da teologia de Barth. É visível a influência da teologia reformada em sua teologia. Quando o assunto é salvação, as obras são insuficientes para salvar o ser humano, tanto na teologia paulina, como na teologia dos reformadores como na teologia barthiana. Embora não neguemos a suficiência da obra de Cristo no que diz respeito a salvação, isso não significa que as obras sejam desprezíveis e não tenham seu valor e importância. Pelo contrário, não praticamos boas obras para sermos salvos, mas uma vez que somos salvos, temos prazer nas boas obras.

⁵⁰⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 102

⁵⁰⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 102

morte, isto é, na negação básica de todas as suas antigas possibilidades de existência.⁵⁰⁹

Em síntese, para Barth, na medida em que o ser humano está efetivamente visualizado na morte de Cristo, e que Cristo em sua morte está em meu lugar como ser humano que vive em Deus, esse ser humano morreu para uma vida de pecados, e esse que vive em Deus é o ser humano, o indivíduo, alma e corpo – um se encontra no lugar do outro, sendo um o outro: “Assim, considerai-vos a vós mesmos também como mortos para o pecado, mas vivos para Deus em Jesus Cristo” (Rm 6,11). Desse modo, a morte de Cristo é o fim da vida, o triunfo de impecabilidade fundamental diante da possibilidade do pecado.⁵¹⁰

4.3 A justiça divina como retidão de Deus

A justiça divina contrasta profundamente a justiça humana. Assim, Barth afirma que “o juízo de Deus é o fim da história”.⁵¹¹ Uma gotícula da eternidade tem peso maior do que todo oceano de coisas sujeitas ao tempo, de modo que as vantagens humanas perdem sua altura, sua seriedade, sua abrangência e se tornam relativas. Para Barth, os contrastes mais altos, mais espirituais e mais justos entre as pessoas aparecem como são, isto é, em sua importância natural, intramundana, profana e materialista.⁵¹²

Se o profeta diz que os vales serão aterrados, e os montes, nivelados (Is 40,4), Barth interpreta que terminou a “batalha dos bons contra os maus”. Os seres humanos se colocam em uma só linha, em que seu oculto (Rm 2,16) se encontra diante de Deus no juízo, mas unicamente perante Deus: “E não há criatura oculta a sua presença. Tudo está nu e descoberto aos olhos daquele a quem devemos prestar contas” (Hb 4,13).⁵¹³ Aquele que julga é também aquele que coloca tudo em ordem.

E se se diz que, “se a nossa desobediência, porém, comprova a justiça de Deus, que haveremos de dizer sobre isso? Não seria o próprio Deus rebelde na

⁵⁰⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 228

⁵¹⁰ BARTH, K. 2016. A Carta aos Romanos. p. 228.

⁵¹¹ BARTH, K. 2016. A Carta aos Romanos. p. 114.

⁵¹² BARTH, K. 2016. A Carta aos Romanos. p. 114.

⁵¹³ BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 2088, 2012.

aplicação de sua ira?” (Rm 3,5-8)⁵¹⁴, Barth explica que a fidelidade de Deus pode ser enganada, mas não cancelada. A oferta de Deus pode se deparar com a ingratidão, mas não será retirada. A bondade de Deus torna-se juízo para a pessoa adversa, mas nem por isso deixará de ser menos bondade.

Todas as oposições a Deus do transcurso da história em nada modificam o fato de que neste transcurso histórico haverá sempre em todos os lugares aquelas especificidades, aquelas impressões de revelação, aquelas oportunidades e portas abertas que, vistas a partir de Deus, chamam à reflexão e poderiam conduzir ao conhecimento.⁵¹⁵

Diante disso, onde se encontram as pessoas que perseveram em Deus, permanece o envio, um *character indelebilis*⁵¹⁶, mesmo que se encontre velado por profundo desconhecimento diante dos olhos de outros e dos próprios e que sobre ele sobreviessem as mais terríveis catástrofes históricas e psíquicas. Deus nunca e em nenhum lugar se revelou em vão. Onde há “lei” (Rm 2,14) – mesmo que sejam restos carbonizados –, ali também existe uma palavra sobre a fidelidade de Deus.⁵¹⁷

Barth, ao classificar a “desobediência” como “egoísmo arbitrário e despótico do ser humano” (Rm 1,18), percebe que isso aparentemente mantém a verdade aprisionada nos eleitos, o que provoca o seu fracasso. E se interpela:

Se, pois, desobediência humana comprova justiça divina, o que há, então, com essa justiça? Não é ela própria “desobediência”: não é o próprio Deus então arbitrariamente despótico, um supremo eu, até mesmo terrível em seu sacrilégio? Sua ira não testemunha então nosso devotamento à soberania do Não Deus (1.22-32) contra ele mesmo? O estado em que se encontra o mundo e o ser humano não é então expressão fiel da mais íntima essência de Deus, equivalente a uma tirania caprichosa inescrutável? Se a falta de sentido da história comprova o seu sentido oculto, não é então esse sentido necessariamente ele próprio um contrassenso?⁵¹⁸

Barth responde que, se Deus estivesse sujeito a essa crise⁵¹⁹, aparentemente ele não seria Deus, pois, o verdadeiro Deus é desprovido de toda materialidade,

⁵¹⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 116.

⁵¹⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.116.

⁵¹⁶ Segundo a doutrina católico-romana, batismo comunhão e sacramento da ordenação imprimem um “characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile”: uma marca “espiritual e inestinguível” (DH 1609).

⁵¹⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.116.

⁵¹⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.118.

⁵¹⁹ Lembrando que o contexto teológico em que Karl Barth desenvolve a sua teologia, é o contexto da crise da primeira e segunda guerra mundial. Todavia, a teologia de Barth não é chamada de “teologia da crise” por emergir no período de crise das duas grandes guerras mundiais, mas por causa da crise que o pecado estabeleceu entre Deus e o mundo. Deus é a “crise” absoluta para o mundo dos seres humanos, do tempo e das coisas. BARTH K. A Carta aos Romanos. 2016. p.7.

correspondendo à origem da crise de toda materialidade. Nesse sentido, nossa dedução sobre Deus não atinge sua meta, mas é um curto-circuito. De fato, o Deus verdadeiro não é “desobediente”, não é “caprichoso”, não é mal-humorado. Que seja Deus verdadeiro e todo homem mentiroso (Rm 3,4) ou, como disse Barth: “O próprio Deus comprova que é verdadeiro e se glorifica”.⁵²⁰

Deus paga a cada um conforme as suas obras (Rm 2,6). Para Barth, Deus triunfa em sua aceitação ou rejeição, favor ou condenação. Ao mesmo, como agraciado ou condenado, cabe-lhe submeter-se à sentença divina e, seja como for, tributar-lhe honra. Barth entende que quem está sob o juízo de Deus atribui aquilo que Deus faz a seu favor ou contra si para honra de Deus, não para a sua própria honra.⁵²¹ Os desígnios de Deus os seus decretos são sempre justos, independente de serem favoráveis ou desfavoráveis a nós.

Barth defende que Deus e o ser humano não são uma mesma coisa. O mundo é mundo, apesar da misericórdia com a qual Deus o envolve, salientando que ninguém pode se esconder atrás da vontade vitoriosa de Deus; pelo contrário, quem o conhece entra em juízo, no estremecimento e – não sai mais de lá. Isso abarca judeus e gregos, filhos de Deus e filhos do mundo, todos por natureza, como pessoas, são filhos da ira (Ef 2,3), e estão entregues sem exceção nem saída ao domínio estranho do pecado, pois todos pecaram (Rm 5,12-14). Par Barth, nessa situação crítica, não há desvios, nem para frente nem para trás.⁵²²

Barth postula que Deus só pode ser compreendido por Deus, e sua fidelidade, só pela fé. Cada afirmação de um ser, ter e fazer humano do divino, em toda relação direta com ele, rouba-lhe sua divindade, rebaixando-a ao nível do tempo das coisas e das pessoas e afastando seu significado real. Portanto, qualquer tentativa para que o finito tente decifrar o infinito ou para que o temporal tente descrever o eterno ou para que o mutável tente descrever o imutável será limitada. Desse modo, calem-se os homens diante de Deus e todo mundo se compreende culpável perante Deus (Rm 3,19). Nisso se constata incontestavelmente a carência humana da glória de Deus (Rm 3,23).⁵²³

⁵²⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.119.

⁵²¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.119

⁵²² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.120

⁵²³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.144

4.4 O juízo como o dia que se aproxima

Graça e julgamento incorporam a relação entre Deus e a humanidade na teologia de Barth. Ao falar do dia que se aproxima, Barth se apropria do texto: “Justificados, pois mediante a fé, nós temos paz com Deus por nosso senhor Jesus Cristo” (Rm 5,1-11)⁵²⁴ para afirmar que, na medida em que arriscamos contar com a própria fé, precisamos arriscar contar também com o “nós” caracterizado pela fé, ou seja, com o novo ser humano do dia do Senhor, que ainda não irrompeu, mas que está próximo.

Pela fé estamos na condição daqueles que foram declarados justos. Barth entende que, nesse novo ser humano, “não somos aquilo que somos, mas pela fé, somos o que nós não somos”. De fato, não somos justos por méritos próprios, mas porque Cristo nos declarou justos perante Deus.⁵²⁵ Dialeticamente interrompido pela necessária ponderação de que o ser humano não é Deus, Barth é completamente antagônico ao endeusamento da criatura.⁵²⁶

No final da velha criatura nos fica perceptível o início da nova criatura, por isso, na Cruz de Cristo, aparecem o sentido e a realidade da ressurreição. Partindo desse pressuposto, Barth compreende que Deus se justifica perante nós, mas com isso nos justifica perante ele. Ele nos leva prisioneiros, mas com isso nos liberta. Ele nos nega como somos, e com isso nos confirma como aquele que não somos. Ele toma partido a nosso favor, e dessa forma se torna nossa causa; seu direito, nosso direito. Ele se declara partidário nosso. Ele está conosco. Temos a garantia da salvação em seu reino.⁵²⁷

Sobre a questão da *paz com Deus*, para Barth, o ser humano da injustiça jamais teria paz com Deus. Todavia, nessa luz da paz com Deus só se entra pela fé. A “paz com Deus” significa um *acordo de paz* entre ser humano e Deus, provocado por uma mudança na postura humana proveniente de Deus mediante o estabelecimento da relação normal da criatura com o criador por meio da fundamentação do amor de Deus, que tem seu início no temor do Senhor. Para o

⁵²⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.175

⁵²⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.175

⁵²⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.176

⁵²⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.175-176

pai da neo-ortodoxia, enquanto não formos justos perante Deus pela fé, encontramos-nos num estado de guerra com ele.⁵²⁸

Citando Calvino, Barth diz que “paz com Deus é o contrário de toda a certeza inebriada da carne”.⁵²⁹ Para ele, paz com Deus é a ordem adequada da relação entre o ser humano, como ser humano, e Deus, como Deus. Assim, nossa relação com Deus se configurou totalmente nova: o antigo e deplorável estado de desconfiança e inimizade contra Deus desapareceu e deu lugar a um sentimento feliz e alegre de paz na relação com Deus.⁵³⁰

No entanto, Barth afirma que, nesse estado de paz com Deus, ainda permanece o conflito entre espírito e carne. O ser humano permanece pessoa, e Deus permanece Deus.⁵³¹ Logo, permanece a necessidade da fé. Barth compreende que “somente pela fé” abre e fecha essa porta para essa paz, pois foi na fé, e somente pela fé que Paulo encontrou “o acesso”. Karl Barth compreende que a graça subtrai toda suficiência humana. E se apropria do exemplo de Saulo, que foi anulado, vendo o fim de sua carreira enquanto perdia a visão, para, então, começar a amar a Deus.⁵³²

Barth diz que a misericórdia começou a tomar conta dele quando lhe foi revelada a santidade aniquiladora de Deus. Comentando Romanos: “E nos gloriamos na esperança da glória de Deus” (Rm 5,2),⁵³³ Barth declara que Paulo está plenamente consciente ao entender que o Evangelho por ele anunciado traz uma esperança incomensurável grande e alegre sobre a glória de Deus que nos dá testemunho de sermos chamados a participar da natureza divina. Assim, quando vermos a Deus face a face, seremos iguais a ele.⁵³⁴

Para Barth, essa é a vida na realidade de Deus, a salvação e a redenção final. A herança prometida a Abraão. É o irrompimento do reino dos céus, a unidade de aquém e além na ressurreição, a unidade do ser humano com Deus na sua contemplação, a unidade do não e do sim de Deus na sua vinda, na parúsia do Cristo. Barth alude que essa é a esperança da qual se gloriam os justos na fé.⁵³⁵

⁵²⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.177

⁵²⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.177

⁵³⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.177

⁵³¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.177

⁵³² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.178

⁵³³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.178

⁵³⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.179

⁵³⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.179

Barth dissertando sobre (Rm 5,3-4), afirma que, nós não nos gloriamos somente nas aflições, mas também pelas aflições. Enquanto cremos, arriscamos saber o que Deus sabe e assim conhecemos o que é impossível ser conhecido.⁵³⁶ A morte se apresenta inicialmente como maldição que pesa sobre a nossa condição de criaturas, como anúncio da ira divina ou como ordenação do Não-Deus, do deus deste mundo.

Por sua vez, visualizamos o invisível: na ira de Deus encontramos a justiça; no crucificado, o ressurreto; na morte, a vida; no *não*, o *sim*; na barreira, a saída; no juízo, o dia da salvação que se aproxima.⁵³⁷ É uma mudança de perspectiva da realidade.

Partindo desse ponto de vista, Barth acentua que, a negação da negação do sofrimento de Cristo, que é a nossa posição, modifica também o presságio da nossa aflição: o mero sofrimento do ser humano transforma-se na ação de Deus, o criador e redentor, assim como os entraves da vida se transformam em preparação para a vitória da vida, enquanto a derrubada pronuncia a edificação, e as decepções e os reveses preparam a espera e a pressa pelo futuro do Senhor. O prisioneiro passa a se tornar sentinela e as trevas são como luz.⁵³⁸

Vendo racionalmente o *não* que nos é contraposto em nossa condição criatural, apropriamo-nos do protesto da criação contra sua existência e contra o seu modo de ser (Rm 8,19), reconhecendo que a criação se encontra debaixo de um juízo, enquanto nós amamos o juiz justamente por sabermos que, como juiz, se difere do deus deste mundo. Na qualidade de juiz se dá a conhecer em relação a nós e ao conteúdo de nossa vida como *o totalmente outro*.⁵³⁹

Diante disso, nossa aflição é modificada, sem deixar de ser aflição. Barth salienta que não estamos isentos do sofrimento. Sofremos sim, sofremos sempre, mas nessa experiência agônica, já não há mais a aflição e o constrangimento passivo, perigoso, venenoso e sorrateiro que sobrevêm à alma do ser humano que não ama seu juiz (Rm 2,9). Assim, a aflição e o constrangimento são criativos e potencialmente frutíferos, plenos de esperança para o ser humano, que se sabe

⁵³⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.181

⁵³⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.181

⁵³⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.182

⁵³⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.182

guardado e amparado por Deus. A aflição se transforma dentro de nós em solidificação, em perseverança (Rm 8,28).⁵⁴⁰

Barth postula que, se estamos ligados em Deus, e, portanto, resguardados e carregados por Deus, logo, é justamente esse fato que perfaz a “*comprovação*” da fé que de Deus tudo espera e tudo espera de Deus, como por exemplo, a conclamação para a nova e sempre renovada esperança junto ao portal onde se deixa desvanecer toda esperança.⁵⁴¹ No entanto, Barth insiste em dizer que o ser humano perseverante e comprovado e esperançoso não pode se gloriar de sua aflição, pois o ser humano será sempre aflição.⁵⁴²

Mas pode se gloriar na esperança (Rm 5,20), pois ela não se baseia numa ação do nosso espírito criatural, mas numa ação do Espírito Santo. No derramamento do amor de Deus em nossos corações pelo Espírito Santo que nos é outorgado. Barth assevera que, o Espírito Santo é a obra de Deus na fé, o poder criador e redentor do reino dos céus, que, tendo se aproximado, tange na fé o ser humano e seu mundo, fazendo-os ressoar como um corpo. Ele é o eterno sim, que compõe o conteúdo da fé. Ele é aquilo que é milagroso, inicial e criador na fé, o que é idêntico a Deus, devido ao qual Deus atribui a justiça ao crente.⁵⁴³

Barth elucidada que, o Espírito Santo, fundamento eficaz da vida santificada, não se encontrava dentro de nós por natureza; agora, porém, por ele, o amor de Deus está em nossos corações. Diante disso, existe agora um “eu”, em “nós”, um “coração” do ser humano que consegue amar a Deus. Portanto, o homem que estava no claro *não de Deus*, foi admitido no *sim* de Deus, e a partir disso, pode extrair a imagem de profundo pavor da morte a promessa de radical salvamento, de profunda bem-aventurança e de vida eterna.⁵⁴⁴

Em sua visão monergista, Barth defende que o ser humano, por conta própria, jamais amaria a Deus. Por si só, a criatura jamais amaria seu criador como o condenado jamais amaria o seu juiz. O vencido e até morto, jamais amaria o seu inimigo. Assim sendo, sempre só, sempre reiteradamente só pode receber

⁵⁴⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.182

⁵⁴¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 182.

⁵⁴² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 183.

⁵⁴³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 183.

⁵⁴⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 184.

como “derramamento” do alto, nesse amor a Deus, pois é obra do próprio Deus, e que não existiria se ele não nos tivesse amado primeiro.⁵⁴⁵

Comentando São Paulo Barth afirma que, pode ocorrer casos raros de alguém morrer pela outra pessoa, como uma mãe no nascimento do filho, ou um pobre por excesso de trabalho profissional, um médico ou missionário em seu serviço no campo de batalha.⁵⁴⁶ Veja o comentário:

Pois dificilmente alguém morrerá por um justo – ou, quem sabe alguém se arrisque a morrer por tal pessoa boa: Deus, porém, prova o seu amor para conosco pelo fato de ter Cristo morrido por nós enquanto ainda éramos pecadores. (Rm 5,7-8),⁵⁴⁷

No entanto, Barth alude que nessa série de sacrifícios, por mais profundo respeito a essa morte voluntária, permanece a pergunta sobre em que medida o bem transmitido por tal morte é realmente um bem ou em que medida a pessoa para quem é transmitido é boa para cujo benefício pode estar destinado. A que, Barth responde que tal comunicação por meio de morte ocorre também dentro do universo das pessoas, do tempo e das coisas. Todavia, tal tipo de morte não incorre em reconciliação, nem em criação.⁵⁴⁸

A morte de Cristo se distingue delas, justamente porque pretende nos assegurar que Deus nos conhece, e com essa morte, “Deus comprova o seu amor para conosco”.⁵⁴⁹ Barth assevera que, a morte de Cristo é a mais radical revogação, e com isso, se torna a fundamentação de todos os valores existenciais, a absoluta diferenciação de Deus em relação a nós e, justamente com isso, a indissolúvel comunhão entre Deus e nós, a revelação da última possibilidade da ira divina e, com isso, a revelação da misericórdia divina.⁵⁵⁰

Dentro desta perspectiva, Barth ensina: “Aqui está Emanuel, Deus conosco!” E aqui Deus comprova seu amor para conosco “enquanto ainda éramos pecadores”. Esse novo sujeito é o novo ser humano que, com superior certeza, se sabe amado por Deus em Cristo.⁵⁵¹ E comentando Romanos:

Com tanto mais certeza seremos nós, que agora fomos declarados justos pelo seu sangue, por ele salvos da ira. Porque se nós, quando inimigos, fomos reconciliados com Deus mediante a morte do Filho, com muito mais certeza, estando já reconciliados, seremos salvos pela sua vida – e não só como tais, mas também os

⁵⁴⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 184.

⁵⁴⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.186.

⁵⁴⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.184.

⁵⁴⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.187.

⁵⁴⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.187.

⁵⁵⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.187.

⁵⁵¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.187.

que se gloriam em Deus pelo nosso Senhor Jesus Cristo, por intermédio de quem recebemos agora a reconciliação. (Rm 5,9).⁵⁵²

Barth assevera que a nova criatura é caracterizada por seu amor a Deus. E postula que, enquanto vivermos dessa fonte, enquanto arriscamos crer, *somos* o que *não somos*: declarados justos, novas criaturas, o novo sujeito em relação com o novo objeto, os amados por Deus. Barth elucida que, somos aqueles que Deus declarou justos. Somos os que ele reivindicou para o seu direito e reino, os que ele colocou sob o “apesar de” sua vontade em ajudar as pessoas, sob o perdão, sob o abrigo de seu veredicto (forense) absolvedor, os que ele colocou – no ar, lá onde só ele pode sustentar e sustém.⁵⁵³

Barth assevera que nós estamos reconciliados com Deus. Nós temos paz com Deus. Nossa atitude passou a ser de abertura, recepção, disposição e vontade. Barth aponta que Deus toma a iniciativa e consegue trazer de volta o mundo e a humanidade que em temor e inimizade se distanciaram dele. Barth alude que, não há ponte histórico-psíquica identificável que dá passagem entre a possibilidade existencial antiga e a nova.⁵⁵⁴

Em síntese, para Barth, enquanto nós formos nós, somos e permanecemos inimigos de Deus, com tendência natural a odiar Deus e nosso próximo, e em nenhum sentido cidadãos e herdeiros dos céus.⁵⁵⁵ Em contrapartida, como novas criaturas, é e permanece sempre dialética, indireta, somente fundamentada pela fé: “*por seu sangue*” fomos declarados justos, “*como inimigos*” estamos “reconciliados com Deus pela morte do seu Filho” e esse pré-suposto dialético não deve em momento nenhum enrijecer-se e petrificar-se em fato direto.⁵⁵⁶

4.5 A graça

Profundamente influenciado pela teologia paulina, o teólogo suíço da cidade de Basileia dando uma definição de graça, disse: “Graça é o fato que consiste no perdão e que não se entende a partir de nenhuma continuidade (a não ser a da vontade de Deus mesmo, de Deus somente!)”⁵⁵⁷. Assim sendo, Karl Barth não via

⁵⁵² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.188.

⁵⁵³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.188.

⁵⁵⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.188.

⁵⁵⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.189

⁵⁵⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.188.

⁵⁵⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 139.

compatibilidade entre pecado e graça, pois entendia que a graça ataca o pecado pela raiz.⁵⁵⁸

E numa brilhante dissertação de Karl Barth sobre a graça, ele acentua uma estreita relação dialética mútua em Adão e Cristo. Um refletindo o mundo antigo e o outro o novo. Um refletindo o poder régio do pecado e o outro o poder régio da graça. E nessa relação dialética, o célebre teólogo suíço alude que ela consiste na supressão do primeiro elemento pelo segundo, e que, portanto, não é reversível. Em outras palavras, onde abundou o pecado, superabundou a graça (Rm 5,20). No auge do pecado ocorreu o triunfo da graça.⁵⁵⁹

Partindo desse pressuposto, Barth argumenta que a *queda* e a *graça* se contrapõem numa eterna tensão, polaridade ou antinomia. Ele postula que Saulo e Paulo é o *actus purus* de um acontecimento invisível em Deus.⁵⁶⁰ Karl Barth comentando Romanos, que diz: “Os que morremos para o pecado – como haveremos de poder viver nele?” (Rm 6,2) Ele define o pecado, como evento visível e a confusão entre Deus e o ser humano, ou seja, aquele endeusamento da criatura humana ou humanização de Deus, pelo qual o ser humano procura justificar-se, confirmar-se e fortalecer-se.⁵⁶¹

Abrindo um parênteses, cabe aqui falar um pouco sobre a definição de *graça barata* e a *graça preciosa* de Dietrich Bonhoeffer,⁵⁶² que assevera que, a graça barata é a inimiga mortal de nossa igreja. E ele entende por graça barata, aquela que, a igreja participa da graça já pelo simples fato de ter essa doutrina da graça. No entanto, o mundo encontra fácil cobertura para seus pecados, dos quais não tem remorsos e não deseja verdadeiramente libertar-se. E Dietrich Bonhoeffer assevera que graça barata é uma negação da palavra de Deus e uma negação da encarnação do verbo. Veja a definição dele sobre a graça barata:

A graça barata é a pregação do perdão sem arrependimento, é o batismo sem a disciplina comunitária, é a Ceia do Senhor sem confissão dos pecados, é a absolvição sem a confissão pessoal. A graça barata é a graça sem discipulado, a graça sem a cruz, a graça sem Jesus Cristo vivo encarnado.⁵⁶³

⁵⁵⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.213.

⁵⁵⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.211.

⁵⁶⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.211.

⁵⁶¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.213.

⁵⁶² BONHOEFFER, D. Discipulado, 2004, p. 9

⁵⁶³ BONHOEFFER, D. Discipulado, 2004, p. 10

Dito isto, a graça que te salvou é a mesma graça que te transforma. Ela frutifica para a santificação. Já sobre a *graça preciosa*, Bonhoeffer acentua que ela é o tesouro oculto no campo, em que por amor, o ser humano sai e vende tudo quanto tem com alegria para adquiri-la. É a pérola preciosa para cuja aquisição o comerciante se desfaz de todos os seus bens para conquistá-la. É o senhorio régio de Cristo, e por amor, o ser humano arranca o olho que o faz tropeçar, e sobre o chamado de Cristo, o discípulo larga a sua rede.⁵⁶⁴ Veja essa brilhante dissertação:

é preciosa, por custar a vida do ser humano, e é graça por, assim lhe dar a vida; é preciosa por condenar o pecado, e é graça por justificar o pecador. Essa graça é sobretudo preciosa por ter sido preciosa para Deus, por ter custado a Deus a vida de seu Filho – “você foram comprados por preço” – e porque não pode ser barato para nós aquilo que custou caro para Deus. A graça é preciosa sobretudo porque Deus não achou que seu Filho fosse preço demasiado caro para pagar pela nossa vida, antes o deu por nós. A graça preciosa é a encarnação de Deus. [...] A graça é preciosa por obrigar o indivíduo a sujeitar-se ao jugo do discipulado de Jesus Cristo. As palavras de Jesus: “O meu jugo é suave e o meu fardo é leve” são expressão da graça.⁵⁶⁵

Karl Barth alude que somos como contínuas criaturas humanas e necessariamente pecadoras. E isso porque nosso saber e querer em todo âmbito de suas possibilidades não pode realizar outra coisa senão – em sua condicionalidade, casualidade e fragmentação – dar testemunho do pecado invisível da queda. E Karl Barth citando Lutero, diz: “Graça se opõe ao pecado e o devora”.⁵⁶⁶

Em outras palavras, a graça ataca o pecado pela sua raiz. Se estamos na graça, significa que somos reconhecidos como não mais pecadores. Em outras palavras, em Cristo Jesus, nós fomos declarados justos. Barth diz que o pecado como determinação necessária do nosso saber e querer é algo para nós, que fomos reconhecidos por Deus, algo passado, superado e eliminado. Se morremos para o pecado, não crescemos mais a partir dessa raiz, não respiramos mais esse ar, não mais estamos subjugados a esse poder.⁵⁶⁷

Bernd Jochen Hilberath⁵⁶⁸ elucida que os termos hebraicos que mais se aproximam do significado literal da graça é “clemência” ou “ter misericórdia”, que são a forma hebraica *ḥanan* e seu derivado substantivo *ḥen*, que significa “inclinarse, acampar”. O autor infere que *ḥanan* sempre designa a relação de um superior com um subalterno, portanto, inclinar-se no sentido de magnânima

⁵⁶⁴ BONHOEFFER, D. Discipulado, 2004, p. 10

⁵⁶⁵ BONHOEFFER, D. Discipulado, 2004, p. 11,12

⁵⁶⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 213.

⁵⁶⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 213.

⁵⁶⁸ SCHNEIDER, T. Manual de Dogmática. Vol. 1, 2012, p.15

dedicação. Em outras palavras, significa “ter graça para com” ou “ter misericórdia”, significa conceder ajuda concreta a alguém.

Outra palavra hebraica que o autor postula que pode ser considerada equivalente do nosso termo central “graça” é *hesed*. Ele salienta que esse termo apresenta a amplitude de significação comparável ao verbo *hanan* (afeição, amabilidade, benevolência, solidariedade, bondade, graça). Todavia, a septuaginta traduz *hesed* por *éleos* (compaixão, piedade). Nesse aspecto, a inclinação de Deus para com o ser humano muitas vezes se mostra como afastar-se da sua ira e voltar-se para aquele que por sua vez dele se afastou (Os 11).⁵⁶⁹

Karl Barth depreende que Graça e pecado são originalmente duas grandezas incomensuráveis. Portanto, para o célebre teólogo, eles não podem permanecer lado a lado como duas estações de um caminho, nem como dois elementos de uma série causal, nem como dois focos de um elipse,⁵⁷⁰ nem como dois conceitos de um método, muito menos como dois predicados de um sujeito. O pai da neo-ortodoxia assevera que eles são matematicamente falando, não só pontos em planos diferentes, mas pontos em espaços diferentes, dos quais, o segundo exclui o primeiro.⁵⁷¹

Dito isto, a relação do pecado com a graça é semelhante à relação do que é possível com o impossível. Pois a graça que tem como possibilidade o pecado ao seu lado, não é graça.⁵⁷² O pecado e graça estão em posição diametralmente opostas. Em outras palavras, estão em ausência de confluência para o mesmo ponto. A justificação é a ação de Deus que, como tal, não deixa o ser humano como ele é, mas o transforma totalmente.⁵⁷³

Desse modo, a doutrina da graça em Karl Barth destrona o ego e dissipa qualquer tentativa de participação humana no processo da salvação. Portanto, a justificação não é um produto do aferimento ou capacidade humana, mas uma ação direta de Deus no homem. A graça é o sim de Deus para a humanidade pronunciado à partir da pessoa de Jesus. Diante disso, Karl Barth depreende que “Deus é justo, portanto, só Deus declara justo. Ele mesmo, unicamente ele. Só a

⁵⁶⁹ SCHNEIDER, T. Manual de Dogmática. Vol. 1, 2012, p.16

⁵⁷⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 213.

⁵⁷¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 214.

⁵⁷² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 214.

⁵⁷³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 214.

partir de Deus, sempre de novo só a partir de Deus existe uma justiça dos seres humanos”⁵⁷⁴. E isso é só pela fé. Veja a essa definição de fé de Karl Barth:

Fé é o primeiro e último, o único e decisivo material daquela psicologia da graça que se atreve a constatar como dado aquilo que ainda não está dado na existência do ser humano em Deus. Fé é o passo incomparável, irrevogável e irreversível de transposição da linha divisória entre a antiga e a nova criatura, entre o velho e o novo mundo. Na total paradoxalidade do seu conceito, fé como vacuidade humana, não como conteúdo divino, como emudecimento, desconhecimento e espera da criatura humana, não como fala, sabedoria e ação divinas, como última possibilidade humana, não como primeira possibilidade divina constitui a mudança, a volta, a conversão nas quais a situação de equilíbrio em que se encontram sim e não, graça e pecado, bem e mal no ser humano, é destruída e revogada.⁵⁷⁵

E reproduzindo Anselmo da Cantuária, Karl Barth⁵⁷⁶ elucida que, crer para Anselmo é muito mais do que um esforço do desejo humano em direção a Deus, mas um esforço do desejo humano para dentro de Deus. Em outras palavras, uma participação no modo de ser de Deus (apesar da limitação humana), isto é, uma participação similar na aseidade de Deus, na incomparável glória do seu próprio ser, e portanto, também na sua completa ausência de necessidade. Portanto, para Santo Anselmo, a natureza da fé deseja conhecimento, ou seja, é a minha própria fé que deseja conhecimento.

Partindo desse pressuposto, nós cremos que Cristo morreu em nosso lugar e, por isso, nós com ele. Nós cremos que com ele também viveremos, pois ele ressuscitou. E Barth elucida o sentido visível dessa vida não consegue ser aprendido sem a revelação e a manifestação da *glorificação* invisível de Deus, que se realizou em Cristo. E essa revelação e manifestação é o ressuscitamento de Jesus Cristo dentre os mortos: o juízo que Jesus toma sobre si é justiça. A *morte* que ele morre é *vida*. O *não* que ele prega é *sim*. A *objeção* do ser humano a Deus, que aqui se torna transparente, é a reconciliação.⁵⁷⁷

Dito isto, Barth⁵⁷⁸ alude que a graça é o poder da obediência. Ela é a teoria, que como tal, também é práxis. Em outras palavras, a graça que nos salvou é a graça que nos capacita a vivermos o impacto dessa mudança na práxis. Esse entendimento da graça também constitui apoderamento. Barth salienta que a graça é o imperativo, o apelo, o mandamento, a exigência que não se pode *não*

⁵⁷⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 139.

⁵⁷⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 223-224.

⁵⁷⁶ BARTH, K. Fé em Busca de Compreensão. 2012. p.26-29

⁵⁷⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 225

⁵⁷⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 229

obedecer, que tem a força de uma simples constatação. Veja o que Barth disserta sobre a graça:

Pois a graça é o poder da ressurreição. Ela é o conhecimento de que o ser humano foi reconhecido por Deus [cf. Gl 4,9; 1Cor 8,2-3; 13,12]. Ela é a consciência do ser humano de que a sua vida, a despeito de todos os fatos, conteúdos, essências, toda existência e modo de existir, é vida por Deus gerada e movimentada e que nele tem seu repouso. Ela é essa própria existência gerada por Deus, na medida em que o ser humano possa se reencontrar nela. Ela é o novo ser humano, criado e redimido por Deus, o ser humano que é Deus justificado perante ele, no qual ele se compraz [cf. Lc 2,14], no qual novamente Deus se reencontra.⁵⁷⁹

Desse modo, somente pela fé e por sua incomensurável graça, esse novo ser humano energizado pela força da ressurreição, na crise da morte para vida, é existencialmente e por natureza o ser humano que Deus quer e que vive para Deus. E na qualidade desse agraciado, criado, vivificado, despertado e inquietado, o pecado é absolutamente problemático. Karl Barth assevera que, como agraciado, não posso aceitar esse domínio do pecado, não posso concordar com sua validade, nem contar com ele.⁵⁸⁰

Entretanto, não há dúvida que vejo o pecado, mas só posso vê-lo como impossibilidade. O insigne Karl Barth postula que neste corpo mortal o pecado morava, mora e haverá de morar enquanto tempo for tempo, ser humano, ser humano e o mundo, mundo. Em outras palavras, enquanto a morte não for tragada pela vitória e o mortal não tiver sido tragado pela vida (1Cor 15,54), em quanto eu for quem eu sou, enquanto eu estiver limitado pelos acontecimentos pavorosos do nascimento e morte, esse corpo não pode ser um corpo natural, puro e sem pecados.⁵⁸¹

Se assim fosse, o mortal já teria sido revestido da imortalidade e o corruptível da incorruptibilidade (1Cor 15,53). E como isso ainda não aconteceu, esse corpo é caracterizado o corpo do pecado. Embora Barth⁵⁸² tonifique que essa caracterização não pode nos oferecer ensejo de permanecer em um dualismo de pecado e graça, nem numa contraposição de *sim* e *não*. Pois ele assevera que essa característica do corpo como mortal e pecador está cancelada, questionada, agredida, desenrolada com a “crucificação da velha criatura” (Rm 6,6), de maneira que já não somos mais obrigados a servir ao pecado.

⁵⁷⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 229

⁵⁸⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 230

⁵⁸¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 230

⁵⁸² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 230

Dito isto, Barth elucida que o seu corpo participa da esperança na imortalidade e impecabilidade da nova criatura. Desse modo, o pecado não é domínio indiscutível, mas cenário de guerra, no qual o pecado necessita lutar por sua soberania.⁵⁸³ E se referindo ao pecado, Barth diz: “*Eu sou o cético, eu sou o revolucionário em relação a essa soberania*”.⁵⁸⁴ Portanto, ele acentua que não pode ser simultaneamente espectador, nem neutro entre graça e pecado. Ele não pode ver o pecado como possibilidade ao lado da graça.

Por vezes, Barth parece ser ambíguo em alguns postulados sobre graça e pecado, mas não é. O que ele quer que compreendamos, é que, é explicável que o pecado habite em nosso corpo mortal; inexplicável seria, se nós como agraciados firmássemos compromisso com o pecado ou encontrasse para ele uma compensação. Ele salienta que inexplicável seria se ele, como agraciado, colocasse em prática toda a sua vitalidade de outra ordem diante das paixões do seu corpo mortal.⁵⁸⁵ Barth acentua que, como agraciados, recebemos “a dádiva da justiça” (Rm 5,17); e seria muita tolice não pôr em prática esse poder de combate.⁵⁸⁶

A partir do momento que viestes da morte para vida, para Barth, não há possibilidade entre a morte e vida. Nessa batalha não há desertores, intermediário nem neutros. Quando a Escritura diz: “[...] e assim também vossos membros a Deus como armas da justiça”, para Karl Barth, isso implica em estar existencialmente à disposição de Deus. Em outras palavras, os membros do corpo estão positivamente disponibilizados para Deus.⁵⁸⁷

Barth entende que o invisível poder da obediência reverte a totalidade das nossas possibilidades existenciais visíveis, suprimindo-as; e portanto, onde o pecado reinava na morte, agora reina a graça mediante a justiça, pela palavra criadora do perdão, pelo “apesar de!” com o qual Deus está a nosso favor e nos conta como sendo seus, nosso corpo mortal em toda a sua questionabilidade e desvalimento seria um louvor de amor, Barth diz um vaso de honra (Rm 9,21), uma arma da justiça de Deus.⁵⁸⁸

⁵⁸³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 230.

⁵⁸⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 231.

⁵⁸⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 231.

⁵⁸⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 232.

⁵⁸⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 232-233

⁵⁸⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 233.

Karl Barth comentando o texto: “Pois o pecado não terá domínio sobre vós, uma vez que não estais debaixo da lei, mas da graça” (Rm 6,14), ele reitera que a graça é o poder da obediência, pois para ele, o agraciado encontra-se à disposição de Deus e seus membros, à disposição do que Deus quer. E o ser humano não pode ser interpelado quanto a isso como pessoa religiosa, mas como criatura agraciada.⁵⁸⁹ E para Barth, isso tudo transcende a ideia de religião, embora concorde que esse ser humano, possivelmente tenha uma religião, uma igreja, uma vida de oração, um comportamento ético-religioso que corresponde a tudo isso.

No entanto, a força da obediência, na qual ele vence o pecado, não é o poder de uma decisão, de uma tendência, de um entusiasmo, de uma comoção, modificação e determinação. Muito menos de uma manipulação religiosa legalista.⁵⁹⁰ O poder dessa obediência não é típico, mas prototípico, não é material, mas original, não é religiosa, mas de Deus, não é lei, mais é graça.⁵⁹¹ E veja esse postulado de Barth sobre a graça:

Graça é reino, poder régio de Deus, é estar existencialmente à disposição de Deus, verdadeira liberdade da vontade de Deus nas pessoas, além de todo o otimismo e pessimismo; graça é poder da obediência pelo fato de caracterizar a existência das pessoas no âmbito, no espaço, no mundo em que obediência é inevitável, indiscutível e irresistível. Ela é poder de obediência por ser poder da ressurreição ela é poder do ser humano que veio da morte para a vida [cf. 1Jo 3,14], poder do ser humano que reencontrou a si próprio pelo fato de ter se perdido no próprio Deus, em Deus somente.⁵⁹²

Dito isto, Karl Barth repele a ideia de o agraciado ser passivo, isto é, não reagir de forma positiva à ação da graça e negativa com relação o pecado. Pois para ele, se escolhermos “não fazer nada” entendendo que Deus já fez tudo, com a satisfação patente da criatura desse mundo, o corpo do pecado será terminantemente entronizado. Portanto, precisamos resistir o “não fazer nada”, pois graça, não quer dizer que devemos fazer algo ou não fazer nada. Pois graça significa que Deus faz algo, mas não significa que Deus já fez tudo. Assim sendo, nossa justificação frutifica em santificação e obediência.⁵⁹³

Para Karl Barth, graça significa que Deus perdoa à criatura o seu pecado. Graça é autoconsciência da nova criatura. Graça é a pergunta pela nossa existência respondida. Graça é o reino, a soberania, o poder e o domínio de Deus sobre o ser

⁵⁸⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 233.

⁵⁹⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 233.

⁵⁹¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 234.

⁵⁹² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 234-235.

⁵⁹³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 236

humano.⁵⁹⁴ Trata-se da liberdade que Deus toma para si em nós. Nós como agraciados, nosso ego é atacado pela graça e não consegue se desvencilhar desse ataque, e também não consegue permanecer como espectador, em posição passiva, na espera pelo seu provável final, antes, necessita ele mesmo se transformar em atacante, morrendo como atacado crucificado (Rm 6,6), vindo da morte para vida.⁵⁹⁵

Em suma, vós sois *servos* (escravos), pois o sentido da nossa existência é a obediência. Logo, precisamos reconhecer que, tanto o pecado como a graça se trata de uma relação existencial de ser um escravo, e que (,) por isso, um exclui o outro e ambos não admitem um estado intermediário.⁵⁹⁶ Na teologia barthiana, há uma total incongruência, uma verdadeira incompatibilidade entre a condição de servo ali (pecado) e a condição de servo aqui (graça). E Barth aporta que, a rígida seriedade com que a lei, a religião e a moral colocam os seres humanos em movimento contra o pecado não consegue criar essa ruptura.⁵⁹⁷

Para Karl Barth, a condição de agraciados com base na qual Paulo fala aos cristãos de Roma, é que, sua relação de escravidão ao pecado foi dissolvida e se tornaram escravos da justiça. Pois o poder da ressurreição, o conhecimento de Deus que faz reviver os mortos (Rm 4,17) os converteu, e converteu-os tendo sido um passo bem pessoal dado por eles; essa conversão não foi nenhum acontecimento mecânico ou coercitivo, mas o passo dado por eles próprios no poder da ressurreição. E Barth⁵⁹⁸ salienta que esse acontecimento é indubitável, irrevogável e irreversível. Veja o que Barth fala de Justiça:

Justiça não é uma possibilidade da pessoa agraciada, mas sua necessidade, não uma convicção mutável, mas o sentido imutável de sua vida, não um estado de ânimo com gradações maiores e menores de calor e força, mas a determinação sob a qual ela se encontra, não algo que seja próprio do ser humano, mas aquilo que lhe foi acrescido como sendo próprio.⁵⁹⁹

Em resumo, a liberdade na teologia de Barth não é libertinagem pra seguir os próprios impulsos naturais. Ela está sedimentada no beneplácito de Deus, não em outro lugar qualquer. Portanto, livres em Deus significa estar cativo nele! Esse

⁵⁹⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 236

⁵⁹⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 237

⁵⁹⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 237

⁵⁹⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 238

⁵⁹⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 240.

⁵⁹⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 240.

é o imperativo categórico da graça para Karl Barth.⁶⁰⁰ Vós estais sob o imperativo da graça! E graça é a supressão do pecado que reside no vosso corpo mortal.⁶⁰¹

4.6 A liberdade

Ao falar sobre liberdade e o limite da religião, o insigne Barth já introduz asseverando que graça é obediência. E Karl Barth define que a graça é a relação de Deus com o ser humano, de Deus, que já venceu surgindo como combatente, de Deus, que não nos deixa aberto nenhum caminho intermediário e não permite que se zombe dele (Gl 6,7), de Deus, que é fogo devorador (Hb 12,29). Partindo dessa premissa, para Barth, a graça não é uma autonomia para viver uma vida desregrada e libertina. Mas também não é o domínio da lei Mosaica.⁶⁰²

Karl Barth também elucida que, não existe graça sem experiência da graça, sem religião, moral, eclesialidade e dogmática, que se cristalizam ao redor dessa experiência. Citando o apóstolo São Paulo: “O salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor” (Rm 6,23),⁶⁰³ Barth acentua que, a lei tem domínio sobre o ser humano enquanto viver. Em outras palavras, o ser humano está totalmente entregue a problemática existente dentro da possibilidade religiosa.

E como pessoa religiosa, Barth⁶⁰⁴ aporta que, ela necessita cintilar (esplandecer) como um pingo de óleo sobre a água. Em todo momento, ele precisa subir até as maiores alturas e cair nas maiores profundezas. A mais alta alusão à positividade do divino em meio à realidade humana e o mais forte desdobramento da negatividade humana perante a realidade do divino. E o pai da Neo-ortodoxia alude que é justamente dentro da possibilidade religiosa que “obediência” “ressurreição”, “Deus” não entram em cogitação. Para Barth, é justamente na “lei” que o pecado superabunda, pois aponta para uma justiça própria.

Karl Barth elucida que o domínio da lei permanece e termina com esta vida. E o limite da religião e da inevitável problemática na qual faz justamente

⁶⁰⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 240.

⁶⁰¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 241.

⁶⁰² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 248.

⁶⁰³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 249.

⁶⁰⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 249.

mergulhar o ser humano, é idêntico ao limite daquilo que é humanamente possível. Barth usando a analogia de Paulo, sobre “a mulher casada que está ligada ao marido enquanto viver” (Rm 7,2-4),⁶⁰⁵ mas que após sua morte, está livre, ou seja, desobrigada, ele infere que, assim como nessa relação ético-jurídica vigente, se o ser humano não morrer, estará atrelado pela vida toda a pessoa que o liga.⁶⁰⁶ E nesse caso, numa linguagem alegórica, Barth se refere a religião. Veja o que ele diz:

Vós sois o ser humano que “enquanto viver”, mas também somente “enquanto viver”, é determinado pela lei. Vós estais limitados, ligados, aprisionados pela problemática da religião, inelutavelmente comprometidos a vos encontrardes nela (como a mulher está comprometida com o marido desde que não esteja morto!) enquanto estiverdes dentro da necessária ordem da relação entre Deus e os seres humanos que sois e tiverdes a possibilidade que podeis ter como pessoas (entre as quais, como última, a religiosa) à medida que, como criaturas que se encontram sob o pecado, também necessitais estar sob a lei.⁶⁰⁷

No entanto, Barth aponta que, sobre o Gólgota, são sacrificadas a Deus e abandonadas todas as possibilidades humanas, incluída a religiosa. Em outras palavras, no Gólgota o Messias morre para que o Filho de Deus viva. O Gólgota é o fim da lei, o limite da religião.⁶⁰⁸ Com esse “corpo do Cristo” humano também estamos mortos para lei.⁶⁰⁹ Portanto, a justificação não é fruto de méritos humanos ou das obras da lei, mas da justiça de Cristo. Diante disso, o ser humano não está diante de Deus como criatura religiosa, nem tampouco, com qualquer qualidade humana.

Logo, é a partir do *não ser* do ser humano religioso, que há reconciliação, perdão, justificação e redenção, pois toda justiça humana desvanece. Karl Barth assevera que: “enquanto formos o que formos, nos encontramos colocados sob a lei”⁶¹⁰, ou seja, emaranhados na problemática da religião. Todavia, com o corpo morto do Cristo nós, visto que a partir dessa morte, não mais vivemos, mas *somos* o que não *somos*, ou seja, declarados justos, estamos dissociados e libertos da lei. Sendo nesse caso abertos, libertos e desimpedidos para acatar *aquele outro*.

Aquele *outro* que Barth se refere está relacionado ao corpo “vivo” do Cristo, o ressurreto dentre os mortos, que constitui o auge das possibilidades humanas.

⁶⁰⁵ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 250.

⁶⁰⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 251.

⁶⁰⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 251.

⁶⁰⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 251.

⁶⁰⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 252.

⁶¹⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 252.

Barth depreende que *religião* e *graça* se contrapõem um ao outro. E para ele, não é como pessoas religiosas que nos tornamos obediente aquele imperativo “libertos do pecado” e “servos de Deus” e que temos o nosso *pensar, querer e agir* nosso “fruto para a santificação” (Rm 6,22), mas como os agraciados, como os que estão na paz que excede todo entendimento (Fp 4,7), como os que vivem da morte para vida.⁶¹¹

Em outras palavras, o que Karl Barth está dissertando aqui, é que não estamos mais subordinados ao legalismo religioso que nos obriga: “Isso pode, isso pode e isso não pode”. Mas vivemos uma liberdade que nos impele voluntariamente para uma vida de santificação. Enquanto a lei da religiosidade restringe as ações, impondo-nos limites, a graça transforma livremente e espontaneamente a natureza humana. Nisso consiste a nossa liberdade para Karl Barth.

Karl Barth elucida que fora do recebimento da graça, aquele *pensar e fazer* do ser humano qualificado como “santificado” não é possível. O ser humano como tal, como pessoa religiosa, *existe* “na carne”. Em outras palavras, seu *pensar, querer e agir* é mundanamente não qualificado, ou seja, só é classificado como ímpio e pecador, afastado de Deus e direcionado para a morte.⁶¹² O que então, separa o ser humano pecador do ser humano agraciado?

Karl Barth⁶¹³ disserta que eles se contrapõem diretamente: a primeira coisa invisível, a agraciação, na qual a liberdade de Deus se apodera do ser humano, dentro das realidades histórico-psíquicas só pode constituir vácuo, vazio, abertura e encontra-se além do abismo – e a última coisa visível a lei e a religião. E o célebre Barth acentua que o passo a ser dado para transpor esse limite não constitui uma passagem progressiva, ou seja, uma subida de degrau em degrau, um desenvolvimento gradativo, mas um corte abrupto aqui, um início direto de coisa totalmente outra acolá.

Barth tonifica que: “A própria graça se encontra contraposta e para ela não conduzem pontes”.⁶¹⁴ Mas, com um incisivo “Impossível” a graça contrapõe-se em toda extensão da lei – a primeira possibilidade divina da última possibilidade

⁶¹¹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 252.

⁶¹² BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 253.

⁶¹³ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 253.

⁶¹⁴ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 257.

humana – o “serviço no novo sentido do Espírito” ao “serviço no antigo sentido da letra” (Rm 7,6).

Mathias Gockel elucida que, para Barth, a reivindicação humana de seu próprio direito e liberdade contra Deus, atrasa a questão do direito e da liberdade de Deus. Para o insigne teólogo suíço, Deus em sua soberania é o único agente da predestinação. E cada pessoa é afetada pela *revelação, julgamento e predestinação* de Deus. E nenhuma pessoa pode reivindicar um privilégio em relação a Deus. Nisso consiste a diferença infinitiva e qualitativa entre Deus e a humanidade.⁶¹⁵

E para Barth, essa diferença infinitiva e qualitativa entre Deus e a humanidade abarca também a Igreja, pois ela e o mundo estão sob a mesma promessa e julgamento, e torna-se impossível concebê-los como dois grupos separados. A comunidade dos eleitos não é um conjunto qualitativamente discernível, não é um Israel histórico tangível. E sobre o caráter salvador da fé? Para Barth, se acreditamos em Jesus, nós acreditamos na realidade, na universalidade e na fidelidade de Deus.⁶¹⁶

A fidelidade aqui é *pistes*, que é traduzida como fé. Ele aponta que a fidelidade de Deus é a fonte da justiça de Deus. E define a fidelidade de Deus como um conceito cristológico ao dizer que Jesus Cristo, em sua morte e ressurreição é a personificação da justiça de Deus, e como tal, é a primeira e a última palavra.⁶¹⁷

4.7

A palavra se fez carne

Na dialética de Barth, o encontro de Deus com o mundo só pode acontecer por meio da mediação pela encarnação de Cristo. Para Karl Barth, sob o nome de Cristo, Deus mesmo se tornou real no tempo, como um objeto de percepção humana. E realizou a doação de Si mesmo como sócio pactual do povo determinado por Ele mesmo desde e para toda eternidade.⁶¹⁸ Portanto, a *encarnação, morte e ressurreição* é o tripé onde toda história da redenção

⁶¹⁵ GOCKEL, M. Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election, 2006, p. 124.

⁶¹⁶ GOCKEL, M. Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election, 2006, p. 125.

⁶¹⁷ GOCKEL, M. Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election, 2006, p. 125.

⁶¹⁸ BARTH, K. Dogmática Eclesiástica. 2017. p. 61-62.

desemboca. Nessa crise aguda entre Deus e o mundo, como Deus desconhecido, Deus se torna conhecido como aquele que declara justo o ímpio (Rm 4,5)⁶¹⁹

Joseph Ratzinger elucida que a concepção de Jesus não significa o surgimento de um novo Deus Filho, ela alude sim que Deus, como Filho, atrai a Si, no homem Jesus, a criatura homem, de modo que ele mesmo passa a “ser” homem.⁶²⁰ E afirma que a salvação do mundo não vem dos homens e de seu poder; o ser humano precisa acolhê-la como um presente que só pode recebê-la como puro dom de Deus.⁶²¹

Em Jesus, Deus estabeleceu um novo princípio em meio a uma humanidade estéril e sem esperança. Jesus é o realmente novo que não provém de peculiaridades da humanidade e sim do Espírito de Deus. Por isso, ele é o segundo Adão (1Cor 15,47), é com ele que começa a nova criação hominização. Ratzinger infere que diferente de todos os eleitos que vieram antes dele, não recebe apenas o Espírito de Deus, Ele é O Espírito de Deus, mesmo em sua existência terrena.⁶²²

Karl Barth em sua cristocentricidade defende que a mensagem Cristã é sobre Ele – e sem Ele não é mensagem cristã. Para Barth, Ele como a verdade, fala por meio dela e é recebido nela, e como ela O serve, Ele mesmo se faz presente como realidade, como seu próprio testemunho. Ele mesmo por Seu Espírito é seu fiador. Cristo mesmo é o único que *estabelece, mantém e dirige* a comunidade que tem recebido a mensagem sob a qual é posta.⁶²³ Veja essa citação:

A paz entre Deus e o homem e a salvação que vem a nós, homens, não é algo geral, mas algo específico em si mesmo: este algo concreto que é indicado pelo nome de Jesus Cristo e não por qualquer outro nome. Para Ele, que mantém este nome, é Ele mesmo a paz e a salvação. A paz e a salvação podem ser conhecidas, portanto, somente por meio d’Ele, e proclama somente em Seu nome.⁶²⁴

Em seu cristocentrismo, Barth vê Cristo como a chave hermenêutica das Escrituras e da salvação. E Barth⁶²⁵ defendia que os nossos conceitos por si sós, não conseguem captar e exprimir a realidade de Deus como ao invés, sustentam, com acentos e explicações diversas, os defensores da *analogia entis*, mas eles só se tornam capazes de fazê-lo por força da graça da revelação. Dito isto, só a

⁶¹⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 257

⁶²⁰ RATZINGER, J. Introdução ao Cristianismo, 2015, p. 204

⁶²¹ RATZINGER, J. Introdução ao Cristianismo, 2015, p. 206

⁶²² RATZINGER, J. Introdução ao Cristianismo, 2015, p. 206

⁶²³ BARTH, K. Dogmática Eclesiástica. 2017. p. 146-147.

⁶²⁴ BARTH, K. Dogmática Eclesiástica. 2017. p. 148.

⁶²⁵ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX, 2012, p. 27.

revelação de Deus autoriza-nos a falar de Deus e indica-nos como devemos falar dele.

Partindo dessa premissa, Barth elucida que, se a liberdade da imanência divina é buscada e supostamente achada à parte de Jesus Cristo, isto pode significar, na prática, somente a escravização a um falso deus. Desse modo, somente Jesus Cristo deve ser pregado ao incrédulo como o Deus imanente. E igreja precisa ser vigilante e compreender que espera todas as coisas de Jesus Cristo. Ele deve ser incessantemente reconhecido como o caminho a verdade e a vida (Jo 14,6). É exclusivamente n'Ele que a abundância e plenitude da imanência divina está incluída e revelada. Se não temos a Cristo, não temos nada.⁶²⁶

E Barth é tão incisivo em seu discurso, que afirma que não há, estritamente falando, temas cristãos independentes da cristologia. Ele aponta que a igreja deve insistir nisso em sua mensagem ao mundo. Barth diz: “Elimine este nome e a religião é embotada e enfraquecida”.⁶²⁷ Desse modo, um “cristianismo sem Cristo” é vegetativo, pois perdeu a sua única *raison d'être*. Assim sendo, a teologia perde a sua substância em virtude de que não é filosofia, filologia ou ciência histórica, mas saber sagrado.⁶²⁸

Partindo desse pressuposto, Karl Barth não vê a definição dogmática da Igreja primitiva sobre as duas naturezas de Cristo (sua deidade e humanidade) como resultado de distorções da metafísica grega. Para o célebre teólogo suíço, a natureza *humana* e *divina* de Cristo se trata de uma introdução insubstituível ao próprio entendimento da afirmação do Novo Testamento. Outrossim, é que, para Barth, a pessoa e a obra de Jesus Cristo são indissociáveis. Não podem ser separadas.⁶²⁹ Tudo que Jesus Cristo é, é também sua obra para os homens.

Coadunando com Barth, Joseph Ratzinger⁶³⁰ parte do mesmo princípio quando infere que, Jesus era conhecido por muitos títulos: *profeta*, *Messias*, *Kyrios* (Senhor) e *filho de Deus*. No entanto, o título de Messias (Cristo) era quase que incompreensível fora do contexto semita. E “Cristo” como título desapareceu fundindo-se com o nome Jesus: “Jesus Cristo”. Logo, a palavra interpretativa tornou-se o seu nome, e no nome “Jesus Cristo”, encontra-se uma profunda

⁶²⁶ BARTH, K. Dogmática Eclesiástica. 2017. p. 149.

⁶²⁷ BARTH, K. Dogmática Eclesiástica. 2017. p. 150.

⁶²⁸ BARTH, K. Dogmática Eclesiástica. 2017. p. 150.

⁶²⁹ BARTH, K. Dogmática Eclesiástica. 2017. p. 151-152.

⁶³⁰ RATZINGER, J. Jesus de Nazaré. Do batismo no Jordão à Transfiguração. 2020, p. 271.

afirmação: Ele está completamente unido a sua missão. Em outras palavras, sua missão e o seu próprio ser não podem, absolutamente, ser separados.

A *deidade* de Cristo e sua *humanidade* suscitaram muitos debates no decorrer dos séculos. Embora tenha se cristalizado a doutrinas as duas naturezas de Cristo (humana e divina) na dogmática cristã por meio dos concílios, que vai de Nicéia (325 d.C) à Calcedônia (451 d.C.),⁶³¹ a discussão não se encerrou. E a discussão do Jesus histórico e o Cristo da Fé provam isso. E no século XX não foi diferente. Adolph Von Harnack⁶³² repelia completamente a exaltação de um homem (Jesus) como um deus cúllico e criticava ferrenhamente a investidura com a dignidade de uma hipóstase gnóstica.

Moltman salienta que o teólogo Adolf Von Harnack defendia que Cristo nunca tencionou fundar uma religião, e que o cristianismo nasceu em Paulo, que instaurou um culto a Cristo, obscurecendo a religião de Jesus. Harnack enfatizava a *doutrina moral* de Jesus (o Kerigma), e rejeitava a sua divindade.⁶³³ Para abalizar isso, ele abraça os Evangelhos sinóticos e rechaçava o quarto Evangelho, negando a sua historicidade.⁶³⁴

M. James Sawyer coaduna com Moltmann em afirmar que Adolf Von Harnack defende que Paulo introduziu modificações no cristianismo, levando o evangelho simples de Jesus a uma pluralidade de doutrinas que vai ser desenvolvidas posteriormente. Entre elas, a morte e ressurreição de Jesus com significância redentora. Adolf Harnack entende que tais inserções doutrinárias pervertem a majestade e a simplicidade do evangelho.⁶³⁵

Rudolf Bultmann acentua que hoje não se pode ler o livro “O que é Cristianismo?” de Harnack, sem criticá-lo. O pensamento de Harnack foi dominado

⁶³¹ GONZÁLEZ, J. L. Uma história do pensamento cristão, VI 1. 2015, p. 244-340

⁶³² Adolph Von Harnack (1851-1930) era legítimo herdeiro e sobretudo discípulo imediato das ideias teológicas liberais de A. Ritschl (1822-1899) e remotamente um filho intelectual de Friedrich Scheiermacher (1768-1834). HARNACK, A.V. O que é Cristianismo? 2014, p. 8. Enquanto Friedrich Schleiermacher foi o pai do liberalismo teológico, Adolf Von Harnack como o maior historiador do cristianismo de sua época, foi o ápice da teologia liberal segundo M. James Sawyer. SAWYER, M. J. 2009, p.446. Segundo Rosino Gibellini, na época de Barth, Adolfo Harnack tinha um auditório de 600 estudantes de todas as faculdades. GIBELLINI, R. 2012, p. 13. M. James Sawyer nos informa que Adolf Von Harnack foi o maior historiador do cristianismo de sua época e, como tal, ele defendia a pureza original do evangelho que foi corrompida até mesmo no período do NT, transformando a religião de Jesus na religião acerca de Jesus. SAWYER, M. J. 2009, p. 446.

⁶³³ MOLTSMANN, J. Trindade e Reino de Deus. 2011, p. 76-77

⁶³⁴ HARNACK, A.V. O que é Cristianismo? 2014, p. 33.

⁶³⁵ SAWYER, M. J. Introdução a teologia, 2009, p. 447.

pelo estudo dos dogmas da igreja primitiva. Uma de suas fraquezas foi não ter percebido a importância da chamada escola histórico-religiosa, pois nunca simpatizou com ela.⁶³⁶

Diante disso, ele não conseguiu perceber nem entender o caráter escatológico do aparecimento de Jesus e da sua pregação do advento iminente do Reino de Deus. E também não considerou adequadamente a consciência escatológica presente nas comunidades cristãs e na pregação de Paulo.⁶³⁷ Por isso, não conseguia captar a teologia de Karl Barth.⁶³⁸

Enquanto para o liberalismo teológico a doutrina da trindade não é bíblica, não é jesuana, é especulativa, é supérflua e prejudicial para a fé e a moralidade. A neo ortodoxia vai responder através de seu principal representante Karl Barth: “A Bíblia é o testemunho da palavra de Deus. A palavra de Deus é o próprio Deus em sua revelação. Deus, em sua indestrutível unidade é o revelador, a revelação e o revelado”⁶³⁹.

Isso é a defesa de Barth sobre a raiz bíblica da doutrina da trindade. Para ele, a autorrevelação de Deus como Senhor tem estrutura trinitária, isto é, Deus é uno em três formas de ser. Portanto, o Novo Testamento fala de Deus, na medida em que narra e anuncia as relações comunitárias, extensivas ao mundo, entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.⁶⁴⁰ Karl Barth diz que Jesus Cristo é e será representado na reflexão deste testemunho, o Filho do Pai celeste, o Rei de seu reino, e assim “por natureza Deus”. E precisamos considerar o testemunho por inteiro do Novo Testamento.⁶⁴¹

Para Karl Barth, isto não é apenas uma concepção cristã de Deus, e nem uma extensão do *kerigma* cristão, mas Deus mesmo em sua revelação e ser, que de acordo com o Novo Testamento, ergue sua comunidade e chama o mundo à decisão: Deus mesmo no poder da sua ressurreição, o Senhor que é o Espírito. Portanto, Jesus não era, em nenhum sentido, um reformador que defendia novos sistemas contra sistemas antigos, lutando com os últimos a fim de substituí-los

⁶³⁶ HARNACK, A.V. O que é Cristianismo? 2014, p. 16.

⁶³⁷ HARNACK, A. V. O que é Cristianismo? 2014, p. 17.

⁶³⁸ HARNACK, A. V. O que é Cristianismo? 2014, p. 16.

⁶³⁹ MOLTMANN, J. Trindade e Reino de Deus. 2011, p. 76-77

⁶⁴⁰ MOLTMANN, J. Trindade e Reino de Deus. 2011, p. 76-77

⁶⁴¹ BARTH, K. Dogmática Eclesiástica. 2017. p. 156.

pelos primeiros. Ele mesmo não tomou partido, nem mesmo os seus discípulos, com qualquer parte existente.⁶⁴²

Dito isto, a teologia de Karl Barth colide com o pensamento teológico liberal do seu tempo, e não só da sua época. André Torres Queiruga explicando a teologia dialética de Karl Barth, elucida que o pensamento predeterminado do autor sobre a revelação, nega que a mesma possa se dar em alguma parte fora da Bíblia; ao ponto de conceber a “revelação de Deus como supressão da religião”. Queiruga elucida que tais postulados de Barth não fez mais que levar às últimas consequências, no ardor apaixonado de sua teologia dialética, quando aporta que revelação é a “palavra de Deus” na Bíblia, todo o resto é outra coisa.⁶⁴³

Karl Barth afirma que a religião cristã não possui em si mesma nenhuma qualidade na qual poderia apoiar-se diante das outras religiões para afirmar-se como a verdadeira religião.⁶⁴⁴ E elucida que não podemos suavizar que a revelação lança contra toda a religião. Toda religião é idolatria e tentativa de autojustificação. E Barth acrescenta que vemos o cristianismo tão afetado pelo pecado como pode ser o Budismo ou o Islã. A nossa possibilidade para reconhecer a verdade da religião cristã estaria muito limitada se se baseasse somente na pureza intrínseca da Igreja de Deus ou na de seus membros.⁶⁴⁵

A pureza e a verdade da Igreja como de seus membros se devem à Palavra que lhes foi dirigida.⁶⁴⁶ Barth afirma que o cristianismo é a religião verdadeira. Mas essa declaração não se justifica pela vida dos cristãos ou pelos resultados visíveis como temos visto. Só existe um fato para se fazer essa afirmação com verdade. É o juízo de Deus que faz luminosa, justa, boa e verdadeira a religião cristã. E não ela em si mesma. Ela em si mesma não é melhor que as demais. Na horizontalidade de sua soteriologia, Barth elucida que a religião cristã é mais capaz que as demais religiões para receber o dia claro da justificação e do juízo de Deus.⁶⁴⁷

Karl Barth afirma que a justificação do cristianismo está baseada na justa sentença que fundamenta a justiça de Deus e não em uma qualidade inerente a essa religião. Por isso e não para outra coisa é perdão dos pecados. E nesse

⁶⁴² BARTH, K. *Dogmática Eclesiástica*. 2017. p. 157.

⁶⁴³ TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar a revelação*, 2010, p. 24.

⁶⁴⁴ BARTH, K. *A Revelação como sublimação da religião*. 2011. p. 138.

⁶⁴⁵ BARTH, K. *A Revelação como sublimação da religião*. 2011. p. 139.

⁶⁴⁶ BARTH, K. *A Revelação como sublimação da religião*. 2011. p. 139.

⁶⁴⁷ BARTH, K. *A Revelação como sublimação da religião*. 2011. p. 140.

quadro, suprime os méritos que a religião cristã pode ter por si mesma.⁶⁴⁸ Abrindo um parêntese, John Stott fala algo parecido quando postula que hoje não existe uma coisa que leve tanta gente a abdicar do reino de Deus quanto o orgulho.⁶⁴⁹

E John Stott fala isso abalizado no pensamento de Emil Brunner, que afirmava que em todas as outras religiões “o homem é poupado da suprema humilhação de saber que o Mediador (no caso, Jesus Cristo) deve sofrer a punição em seu lugar. Essas religiões não deixam o ser humano despido. O evangelho, porém, nos desnuda, mostrando que não temos nenhuma roupa com que nos apresentar diante de Deus, e nos declara falidos, não temos dinheiro algum com o qual comprar o favor dos céus.⁶⁵⁰ Por isso dependemos tanto da graça de Deus.

Partindo dessa premissa, Karl Barth elucida que o nome de Jesus Cristo significa a união da eterna palavra divina com a natureza humana. E graças a essa união acontece a restauração dessa natureza humana. Essa perversão é o passo da perversão à humildade e obediência para com Deus. Esse restabelecimento da natureza humana é obra de Jesus Cristo cumprida desde o seu nascimento até a sua morte e que, como tal e em sua plenitude, se faz patente na ressurreição.⁶⁵¹

Na natureza humana de Jesus Cristo, o homem apresentou a obediência da fé a Deus em vez de resistir-lhe com idolatria e autojustificação inútil. É em Jesus Cristo que se alcançou realmente satisfação ante o juízo de Deus. é desse modo como a religião é justificada. Portanto, essa religião consiste em seguir Cristo e obedecer-lhe, pois Cristo entrou em comunhão e participação com o homem, por ter vivido gratuitamente e solidariamente com nossa humanidade. Logo, àqueles que seguem sua fé também vem a ser, como Jesus Cristo, o objeto dessa justiça.⁶⁵²

Karl Barth postula que, para esses homens que crêem em Cristo e lhe obedecem, Jesus lhes chama de irmãos nascidos do irmão maior. A diferença entre Jesus e seus irmãos está em que o perdão recebido por esses é totalmente gratuito e imerecido. E esse perdão foi conquistado pela obra de Cristo Jesus. São irmãos assumidos pelo Filho eterno de Deus. Nesse caso, os cristãos são verdadeiramente a Igreja de Deus na terra, e vivem por sua graça e participam de

⁶⁴⁸ BARTH, K. A Revelação como sublimação da religião. 2011. p. 141.

⁶⁴⁹ STOTT, J. Ouça o Espírito, ouça o mundo, 2005, p. 72.

⁶⁵⁰ STOTT, J. Ouça o Espírito, ouça o mundo, 2005, p. 72.

⁶⁵¹ BARTH, K. A Revelação como sublimação da religião. 2011. p. 142,143.

⁶⁵² BARTH, K. A Revelação como sublimação da religião. 2011. p. 143.

sua carne e de seu sangue, como membros do seu corpo terrestre, estão unidos a ele como sua cabeça. Ai a religião cristã é justificada, legítima e verdadeira.⁶⁵³

Dito isto, o Deus *absconditus*, o totalmente Outro, conceito que Barth toma de Rudolf Otto, mas não em um contexto fenomenológico, mas teológico, esse conceito mostra que nenhum caminho vai do homem a Deus, pois a história do homem é história de pecado e morte. Entre o homem e Deus passa uma linha de morte, que permanece absolutamente intransponível por parte do homem. O único caminho praticável vai de Deus ao homem e se chama Jesus Cristo. Em outras palavras. O *não* foi superado pelo *sim* que Deus pronuncia em Jesus Cristo.⁶⁵⁴

Em síntese, concluímos que a teologia dialética de Barth da carta aos Romanos é vertical e monergista, pois não credita ao ser humano mérito nenhum. Ou seja, ele não é coparticipante na salvação. É teocêntrica porque alça em todo o tempo a soberania de Deus. E é talhante e confrontativa porque Barth em todo o tempo é implacável com o tema do pecado e seu efeito degenerador produzido na humanidade. Mas também é cristocêntrica porque sem Cristo, essa dialética do “Não-Deus” superado pelo “sim” em Cristo, não seria possível. É só na pessoa de Cristo que se abre a possibilidade de salvação. Essa é a nossa esperança em Barth.

⁶⁵³ BARTH, K. A Revelação como sublimação da religião. 2011. p. 143, 144.

⁶⁵⁴ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX. 2012, p. 21.

5 Conclusão

A nossa pesquisa discorreu sobre o tema da teologia da graça em Santo Agostinho e os desdobramentos da teologia dialética de Karl Barth. E quais são os desdobramentos da teologia da graça de Agostinho na dialética de Karl Barth? O que nos levou a se interessar em estudar ambos os autores?

O nosso interesse em pesquisar Santo Agostinho e Karl Barth se justifica no fato de ambos se abalizarem na carta de São Paulo aos Romanos para formular suas respectivas teologias, embora, com epistemologias diferentes. As palavras *lei* e *graça*, *pecado* e *redenção* perpassam pela teologia agostiniana e barthiana. Enquanto, Agostinho combate as ideias do contexto pelagiano, a teologia dialética de Karl Barth vê seu contexto florescer diante da teologia liberal.

Os desdobramentos da teologia da graça de Agostinho em Barth, é que, é que, ao longo do desenvolvimento da nossa pesquisa, identificamos alguns pontos de convergência e divergência entre os autores. E pontuaremos agora começando com os pontos de convergência. O primeiro ponto de convergência, é que os dois trabalharam o poder devastador do pecado sobre a natureza humana. Ambos entendiam que a queda afetou profundamente a vontade humana, e que a inclinação da humanidade depois da queda, era só para o pecado. Visto que todos pecaram e estão privados da glória de Deus. (Rm 3,23)

O segundo ponto de convergência que identificamos, é a visão monergista dos autores, que defendem que, se não fosse a graça de Deus revelada na pessoa de Jesus, essa reconciliação entre Deus e o ser humano não seria possível. Portanto, para ambos, não existe mérito humano na salvação do homem.

A salvação não é um ato que parte do homem para Deus, mas de Deus para o homem. Desse modo, a graça tanto em Agostinho como em Barth combate o ego e dissipa qualquer tentativa de participação humana no processo da salvação. Logo, a justificação não é fruto da habilidade ou do potencial humano, mas uma ação direta de Deus no homem.

O terceiro ponto de convergência, é que Agostinho defendia que a graça nos capacita a cumprir a Lei. Ela liberta a natureza corrompida e nos ajuda no domínio do pecado. Não diferente disso, Barth entende que a graça é o poder da obediência. Ou seja, nos capacita a obedecer. Ele acentua que a graça é a teoria,

mas também é a práxis. Em outras palavras, a graça que nos salvou é a graça que nos capacita a vivermos o impacto dessa mudança na prática.

Para Barth, somente pela Fé e sua incomensurável Graça, o novo ser humano é energizado pela força da ressurreição, e na crise da morte para a vida, é existencialmente por natureza o ser humano que Deus quer e vive para Deus. Agora ele é agraciado, é criado e vivificado, é despertado e inquietado por Deus, e partindo desse pressuposto, o pecado é absolutamente problemático e incompatível.

Sobre os pontos de divergência, o primeiro que queremos salientar, é que, enquanto Agostinho enalteceu a graça, fazendo tudo depender dela, como: a *salvação*, o *livre-arbítrio* e as *boas ações humanas*. Karl Barth foi mais incisivo com o pecado. Como já foi desenvolvido no discorrer da nossa pesquisa, o escopo da teologia dilética barthiana parte da *crise* e do *juízo* que o pecado estabeleceu entre Deus e o ser humano, pois *Deus* e o *mundo* são incompatíveis por causa dessa crise.

Outro ponto que diferencia a teologia de ambos, é que, a graça e a liberdade em Agostinho, se complementam e se fecundam mutuamente. Em Karl Barth a liberdade se resume em obediência. Na verdade, Barth nem usa a palavra livre-arbítrio. Ele usa mais liberdade. Logo, concluímos que a graça e a liberdade em Barth são mais coercitivas, enquanto que, em Agostinho, é mais colaborativa. Em outras palavras, Deus age e o homem reage, Deus opera e o homem coopera. Portanto, a graça em Santo Agostinho não nega que exista o livre-arbítrio, mas o torna indissociável à Graça. Ela é coadjuvante do livre-arbítrio. No tema da Graça e a liberdade em Barth, vemos uma influência mais da teologia reformada de Martinho Lutero e João Calvino, do que propriamente dita da teologia agostiniana. Santo Agostinho acreditava que *Deus dá o que ordena*, ou seja, Deus não exige nada, sem antes nos capacitar a cumprir.

Barth não discorda disso, mas para ele, a liberdade não é autonomia para viver como quer. A liberdade é indissociável da obediência. Barth entende que a Graça é o reino, a soberania, o poder e o domínio de Deus para o ser humano. Portanto, como agraciados, nosso ego não consegue se desvencilhar desse ataque, mas também não consegue ser passivo como espectador.

Karl Barth rechaça a ideia de o agraciado ser passivo, escolhendo “não fazer nada”, entendendo que Deus já fez tudo. Ele defende que, na espera desse

provável final, o agraciado precisa se tornar atacante, morrendo como atacado (Rm 6,6), vindo da morte para vida. Caso contrário, o corpo do pecado será entronizado. Para Barth, a nossa justificação frutifica em santificação e obediência. Desse modo, a liberdade na teologia de Barth é algo paradoxal, pois os que são livres em Deus estão cativos nele! Partindo dessa premissa, entendemos que Karl Barth é mais rígido com o tema da liberdade do que Agostinho.

Dito isto, embora a nossa pesquisa tenha se delimitado ao comentário da carta aos Romanos de 1922 (Der Römerbrief), não podemos negar que a teologia de Barth não se resume somente na teologia dialética. Mas ela passa por um amadurecimento em suas obras posteriores. Nós sabemos que Karl Barth ao longo de sua peregrinação teológica, recebeu influência de grandes nomes da teologia como: Friedrich Schleiermacher (no período que simpatizava com a teologia liberal), Søren Kierkegaard e Rudolf Otto.

Posteriormente, quando ele se debruça a estudar a carta aos Romanos, ele recebeu influência dos grandes expoentes da soteriologia ortodoxa clássica, como o próprio Santo Agostinho, Anselmo da Cantuária, Martinho Lutero e João Calvino. No entanto, Karl Barth não é uma cópia desses autores, ele tem um estilo singular de escrever. Barth condensa um pouco de cada um desses supracitados pensadores, mas com uma característica própria.

Ele se apropria de termos usados pelos respectivos autores, mas dá a sua tônica, deixando a sua marca, aplicando a sua maneira de teologar, indo em alguns pontos na contramão do pensamento de Agostinho. O estilo chocante, inovador e inquietante de Barth, nos convida a uma profunda reflexão sobre o tema do *pecado* e da *crise* entre Deus e o mundo. Mas também nos conforta quando ensina que Deus não desistiu de nós, e nessa dialética, enviou o seu Filho e pronunciou o “sim” sobre nós. O grande tema da teologia de Barth é o encontro de Deus com o mundo, e esse encontro é *krisis*, é *juízo*, é um tocar tangencial que distingue o mundo novo do mundo velho. No “Não-Deus” é revelado e pronunciado o “sim” a partir autorrevelação e autodoação de Jesus Cristo. Só Cristo pode propiciar essa reconciliação.⁶⁵⁵ Qualquer outra alternativa, não passará de fracasso.

⁶⁵⁵ GIBELLINI, R. A Teologia do Século XX, 2012. p. 21.

Ademais, a *graça* e o *pecado* são originalmente duas grandezas incomensuráveis.⁶⁵⁶ São incompatíveis. Eles não caminham juntos. Estão em pontos espacialmente diferentes, pois não convergem para o mesmo ponto. A graça exclui o pecado.⁶⁵⁷ Assim, a graça que tem como possibilidade o pecado não é graça.⁶⁵⁸ O pecado e a graça estão em posição diametralmente opostas, assim como Adão se distancia de Cristo.

Adão reflete o mundo antigo e Cristo, reflete o novo mundo, um refletindo o poder régio do pecado e o outro, o poder régio da graça⁶⁵⁹. Assim, Barth define o pecado como evento visível e a confusão entre Deus e o ser humano, ou seja, aquele endeusamento da criatura humana ou humanização de Deus, pelo qual o ser humano procura se justificar, confirmar e fortalecer.⁶⁶⁰ O ser humano que se declara valioso e justo é, como tal, carne, injusto e indigno perante Deus, já que somente Deus pode se declarar justo.

Dito isto, a doutrina da graça, em sua abordagem histórico-dogmática, recorreu todas as vezes à doutrina paulina da justificação pela fé ou à sua ênfase específica como critério de verdade. E sempre que essa doutrina foi suscitada, ocorreram grandes conflitos. Isso é perceptível em Paulo e os judaizantes na região da Galácia, Agostinho e Pelágio IV e V, Anselmo e os incrédulos no período da idade média, Lutero e a igreja católica no século XVI, Karl Barth e os teólogos liberais.

Muitos desvalorizaram a importância das boas obras em detrimento da justificação pela fé. O tema da graça sofreu muito até hoje, exatamente por causa do contexto apologético em que se desenvolveu. Hoje nós somos mais privilegiados, pois temos todas as fontes à disposição, podendo abraçar a questão ilesos de intrigas. Assim, precisamos valorizar aquilo que vem de Deus ao homem, mas também valorizar como o ser humano responde a essa graça de Deus recebida, tomando o devido cuidado para que a doutrina da graça não perca o seu sentido com o passar dos anos, por seu uso muitas vezes equivocado.

⁶⁵⁶ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 213.

⁶⁵⁷ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 213.

⁶⁵⁸ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 214.

⁶⁵⁹ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p.211.

⁶⁶⁰ BARTH, K. A Carta aos Romanos. 2016. p. 213.

Bernd Jochen Hilberath⁶⁶¹ foi feliz em pontuar que, a doutrina da graça precisa ser definida como moeda de duas faces: Em primeiro lugar, ela é teologia em sentido mais estrito, uma vez que trata do Deus soberano, que se volta para o ser humano, disposto a uma relação com sua criação e providenciando a consumação de sua salvação. Mas também é antropologia teológica na medida em que trata daquilo que acontece com o ser humano nesse encontro com Deus.

O autor postula que, enquanto a tradição católica se interessa mais com o aspecto antropológico da doutrina da graça, a tradição reformada se interessa mais com seu aspecto teológico. O grande desafio para a doutrina da graça em seu sentido mais estrito, significa garantir que essa antropologia nunca deixe de ser uma teologia.⁶⁶²

O fato de sermos salvos pela graça por meio da fé não minimiza a importância das obras: “Pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho. Pois somos criaturas dele, criados em Cristo Jesus para as boas obras que Deus já antes preparara para que nelas andássemos. (Ef 2, 8-10)⁶⁶³.

Ora, as obras têm a sua importância no contexto do testemunho cristão, como o próprio Jesus disse: “Brilhe do mesmo modo a vossa luz diante dos homens, para que, vendo as vossas boas obras, eles glorifiquem vosso Pai que está nos céus” (Mt 5.16).⁶⁶⁴ Dito isto, nós somos salvos pela graça por meio da fé, mas as boas obras fazem o nome do Senhor ser glorificado por meio da Igreja. Pois não praticamos boas obras para sermos salvos, mas uma vez que fomos salvos, sentimos prazer nas boas obras.

Em suma, Dietrich Bonhoeffer⁶⁶⁵ salienta que a graça preciosa não isenta ninguém da obra, antes nos convida com insistência maior ao discipulado de Jesus. Logo, é necessário reconhecer que a graça se trata de uma dedicação espontânea e sublime de Deus, que se dispõe a um relacionamento com o ser humano para lhe oferecer a perfeita comunhão através de sua aliança.

⁶⁶¹ SCHNEIDER, T. Manual de Dogmática. 2012, p.14

⁶⁶² SCHNEIDER, T. Manual de Dogmática. 2012, p.14

⁶⁶³ BÍBLIA de Jerusalém, 2002. p. 2041

⁶⁶⁴ BÍBLIA de Jerusalém, 2002. p. 1711

⁶⁶⁵ BONHOEFFER, D. Discipulado, 2004, p. 14

6 Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, S., Bispo de Hipona, 354-430. **A Graça (I)** / Santo Agostinho; [tradução Agostinho Belmonte]. – São Paulo: Paulus, 1998. – (Coleção Patrística 12).

AGOSTINHO, S., Bispo de Hipona, 354-430. **A Graça (II)** / Santo Agostinho; [tradução Agostinho Belmonte]. – São Paulo: Paulus, 1999. – (Coleção Patrística 13)

AGOSTINHO, S. Bispo de Hipona, 354-430. **A Natureza do Bem. O castigo e o perdão dos pecados. O batismo das crianças** / Santo Agostinho; tradução de Aauri Fiorotti, D. Paulo A. Mascarenhas Roxo, o. Praem introdução e notas de Heres Drian de O. Freitas. – São Paulo, 2019, (Coleção Patrística 40)

AGOSTINHO, S, Bispo de Hipona, 354-430. **Confissões** / Santo Agostinho; [tradução e notas de Agostinho Belmonte]. – São Paulo: Paulus, 2020. – (Coleção Patrística 10).

AGOSTINHO, S. Bispo de Hipona, 354-430. **Explicação de algumas proposições da carta aos Romanos; Explicação da carta aos Gálatas; Explicações incoada da carta aos Romanos** / Santo Agostinho; [tradução e notas de Agostinho Belmonte]. – São Paulo: Paulus, 2009. – (Coleção Patrística; 25).

AGOSTINHO, S. Bispo de Hipona, 354-430. **O livre-arbítrio** / Santo Agostinho; [tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco]. – São Paulo: Paulus, 1995. – (Coleção Patrística).

AGOSTINHO, S. Bispo de Hipona, 354-430. **Retratações** / Santo Agostinho; [tradução Maria Luiza Jardim Amarante]. – São Paulo: Paulus, 1997. – (Coleção Patrística 10).

ANSELM OF CANTERBURY, **The major works, Why God Became Man**, Oxford World's Classics, 1998.

BARTH, K, **A Carta aos Romanos**: (segunda versão) 1922 / Karl Barth. Editado por Cornelis van der Kooi e Katja Tolstaja. Traduzido por Uwe Wegner. – São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.

BARTH, K, **A Fé em busca de compreensão**. Karl Barth, 3 edição, Fonte Editorial, São Paulo, 2012.

BARTH, K, **A Revelação de Deus como sublimação da religião**. Karl Barth, Fonte Editorial, São Paulo, 2011.

BARTH, K. **Dogmática Eclesiástica**. Karl Barth, [tradu: Airton Willians], Fonte Editorial, São Paulo-SP, 2017.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova Edição, Revista e Ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BONHOEFFER, D. **Discipulado** / Dietrich Bonhoeffer; tradução Ilson Kayser. 8. Ed. – São Leopoldo: Sinodal, 2004.

CALVINO, J. 1509-1564. **A instituição da religião cristã**, Tomo I, Livro I e II / João Calvino; [tradução Carlos Eduardo de Oliveira... et al., e, tradução do livro II, Carlos Eduardo de Oliveira]. São Paulo, UNESO, 2008

CHAMPLIN, R.N. **Enciclopédia Bíblia, Teologia e Filosofia** / Russell Norman Champlin – Vol. 3 H-L. Ed. Hagnos, São Paulo, 2006.

GILBERT. P. **Introdução á Teologia Medieval**. Trad: Dion Davi Macedo, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil, 1999.

GOCKEL, M. **Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic- Theological Comparison**. Orford University Press, 2006, p. 5-6.

GONZÁLEZ, J. L. **Uma história do pensamento cristão: de Agostinho às vésperas da Reforma – vol 2** / traduzido por Vanuza Helena Freire de Mattos. _São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

GONZÁLEZ, J. L. **Uma história do pensamento cristão: da Reforma Protestante ao Século 20 – Vol 3** / traduzido por Vanuza Helena Freire de Mattos. _São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

HARNACK, A.V. **O que é Cristianismo?** / Adolf Von Harnack - 1ª edição – São Paulo, Editora Reflexão, 2014.

IRVIN, D. T. 1955, **História do movimento cristão mundial, Vol II: o Cristianismo moderno de 1454 a 1800** / Dale T. Irvin e Scott W. Sunquist; [tradução José Raimundo Vidigal]. – São Paulo: Paulus, 2015.

LUTERO, M. 1483-1546. **Nascido escravo** / Martinho Lutero; preparado por Clifford Pond; [tradução Editora Fiel]. – 2. Ed. – São José dos Campos, SP: Fiel, 2007.

MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia.** Tradução de Ivo Martinazzo / revisão da tradução Enio Paulo Giachini. 2 Ed – Petrópolis, Rj: Ed. Vozes, 2011.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo:** Preleções sobre o Símbolo Apostólico Com um novo ensaio introdutório. São Paulo, Loyola, 2015.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré:** Do batismo no Jordão à Transfiguração. / Joseph Ratzinger; tradução de Bruno Bastos Lins, José Jacinto Ferreira de Farias. – São Paulo: Editora Planeta, 2020.

SAWYER, M. J. – **Uma Introdução a Teologia,** São Paulo, Ed. Vida, 2009. 1ª Edição.

SCHNEIDER, T. **Manual de Dogmática VoL II,** elaborado por Bernd Jochen Hilberath ... [et. al.]; tradutores Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. 5. ed. – Petrópolis , RJ: Vozes, 2012

SMITH, R. L. **Teologia do Antigo Testamento: História, método e mensagem /** Ralph L. Smith: tradução: Hans Udo Fuchs, Lucy Yamakami. – São Paulo: Vida Nova, 2001.

SPROUL, R. C. **Sola Gratia. A controvérsia sobre o livre-arbítrio na História /** R.C. Sproul. Tradução: Mauro Meister. – São Paulo, Ed. Cultura Cristã, 2001.

STOTT, J. **Ouçá o Espírito, ouçá o mundo /** John Stott; [tradução de Silêda Silva Steuernagel]. – 2ª Ed. – São Paulo: ABU Editora, 2005.

TORRES QUEIRUGA, André. **Repensar a revelação:** a revelação divina na realização humana / André Torres Queiruga; tradução Afonso Maria Ligorio Soares. – São Paulo, Paulinas, 2010. – (Coleção repensar)

TRAPÈ. A. AGOSTINHO di Ippona (354-430); In: BERNARDINO, A. **Nuovo dizionario patristico e di Antichita Cristiane A-E.** Realizzazione editoriale: Arta snc, Genova, I edizione 1983. II edizione aggiornata e aumentada 2006, Casa Editrice Marietti S.p.A. – Genova-Milano.

VON RAD, G. God at Work in Israel, Nasshville: Abingdon Press 1980, p. 91-92; In: SMITH, R. L. **Teologia do Antigo Testamento: História, método e mensagem /** Ralph L. Smith: tradução: Hans Udo Fuchs, Lucy Yamakami. – São Paulo: Vida Nova, 2001.