

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MARLESSON CASTELO BRANCO DO RÊGO

**LIBERDADE E GRAÇA:
A Resposta Agostiniana ao Problema da Relação entre Liberdade Humana
e Graça Divina e sua Interpretação no Protestantismo Histórico e no
Neopentecostalismo Atual**

RECIFE/2007

MARLESSON CASTELO BRANCO DO RÊGO

**LIBERDADE E GRAÇA:
A Resposta Agostiniana ao Problema da Relação entre Liberdade Humana
e Graça Divina e sua Interpretação no Protestantismo Histórico e no
Neopentecostalismo Atual**

Dissertação apresentada como exigência à
obtenção do título de Mestre em Ciências da
Religião, pela Universidade Católica de
Pernambuco.

Área do conhecimento: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes
Costa

RECIFE/2007

Ficha Catalográfica

R3431 Rêgo, Marlesson Castelo Branco do.

Liberdade e graça: a resposta agostiniana ao problema da relação entre liberdade humana e graça divina e sua interpretação no protestantismo histórico e no neopentecostalismo atual / Marlersson Castelo Branco do Rego; orientador Marcos Roberto Nunes Costa, 2007.

100 p.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2007.

1 . Graça (teologia). 2. Liberdade (teologia). 3. Pentecostalismo. 4. Protestantismo. I. Título.

CDU 234.11

MARLESSON CASTELO BRANCO DO RÊGO

**LIBERDADE E GRAÇA:
A Resposta Agostiniana ao Problema da Relação entre Liberdade Humana
e Graça Divina e sua Interpretação no Protestantismo Histórico e no
Neopentecostalismo Atual**

Dissertação **aprovada** como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora:

Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos – ITEP-CE

Prof. Dr. Paulo Ferreira Valério – UNICAP

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa – UNICAP
(Orientador)

RECIFE/2007

AGRADECIMENTOS

É impossível mencionar todas as pessoas que me deram sua ajuda e seu apoio durante os dois anos em trabalhei nessa dissertação. Entretanto, gostaria de citar algumas. Desejo, em primeiro lugar, reconhecer que esse trabalho teria sido impossível sem a paciência e o carinho de minha esposa, Vilma Félix Rêgo, e de minha filha, Rebeca Félix Rêgo. Elas ajudaram na digitação de partes desse trabalho, abrindo mão de preciosas horas de lazer. Desejo, igualmente, agradecer ao Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, meu orientador. O acolhimento que ele deu ao projeto dessa dissertação, sua orientação em torno de pontos fundamentais do pensamento de Santo Agostinho, sua indicação de referências, sua crítica a respeito de questões de conteúdo e forma, feita inclusive em finais-de-semana, são evidências de um envolvimento profissional exemplar e de uma relação construtiva, típica de um amigo. Além disso, durante esses dois anos, tenho recebido do Prof. Marcos um grande incentivo à pesquisa e à publicação de artigos. Nessa linha de contribuições para meu crescimento humano, não poderia esquecer do Prof. João Luiz Correia Júnior e os estudos comparados da Bíblia com outros textos sagrados, do Prof. Paulo Ferreira Valério e os estudos sobre o Antigo Testamento, da Prof^a. Zuleica Dantas Pereira Campos e os estudos sobre Antropologia da Religião, do Prof. Degislando Nóbrega de Lima e as discussões sobre Religião na Modernidade e Pós-Modernidade, do Prof. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, coordenador do Curso de Mestrado em Ciências da Religião, pelo apoio dado aos estudantes, do Prof. Gilbraz Aragão e os enfoques sobre Ciências da Religião, do Prof. Drance Elias da Silva e das orientações sobre o Neopentecostalismo, as quais contribuíram para o capítulo três desse trabalho. Agradeço também a Fábio Correia, Mestre em Filosofia e funcionário da Contadoria, por compartilhar comigo seus livros sobre o tema da predestinação. Finalmente, minha gratidão aos colegas de turma pelo apoio e incentivo, como também a todos que fazem a Universidade Católica de Pernambuco, pela atenção dispensada.

RESUMO

Nosso propósito é mostrar que, desde Agostinho, o problema da relação entre liberdade humana e graça divina perpassa o cristianismo histórico ocidental. Para tanto, o presente trabalho considera três perspectivas históricas: A controvérsia entre Agostinho e Pelágio, no início do Séc. V; os desdobramentos luterano e calvinista no contexto da Reforma Protestante, na Idade Moderna; os movimentos neopentecostais contemporâneos, tomando-se como referência a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, pelo autodenominado Bispo Edir Macedo. Nessa trajetória histórico-religiosa, o conceito de graça permanece ligado à manifestação do sagrado, cuja expressão é registrada em discursos teológicos sistemáticos nos dois primeiros períodos considerados. Porém, no terceiro enfoque, o contemporâneo, a graça se apresenta de modo utilitarista, sem expressão sistemática, e a liberdade humana é constantemente ameaçada em meio à luta entre as forças da ordem e do caos.

ABSTRACT

Our aim is to show that, since Augustine, the problem of relation between human freedom and divine grace to pass by occidental historical Christianity. This work attends the problem under three historical perspectives: the dispute between Augustine and Pelagio, in the beginning of the fifth century; the polemics of the Protestant Reform, in the Modern Ages, with the Lutheran and Calvinist results; the neopentecostalism, in the present, taking by reference the Universal Church of God's Kingdom founded in 1977 by Edir Macedo, who has self-named Bishop. In this religious-historical conditions, the concept of grace remains connected to manifestation of sacred, whose expression is registered in a systematic theological discourse in both first periods. However, under the actual perspective, the grace is agreed of utilitarian manner without systematic expression, and the human freedom is under persistent menace, in an environment which the forces of harmony and chaos are in conflict.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Santo Agostinho

<i>Conf.</i>	Confissões
<i>De civ. Dei.</i>	Sobre a Cidade de Deus
<i>De lib. arb</i>	<i>Sobre o Livre-Arbítrio.</i>
<i>De corr. et grat.</i>	Sobre a Correção e a Graça
<i>De spir. et litt.</i>	Sobre o Espírito e a Letra
<i>De dono pers.</i>	Sobre o Dom da Perseverança
<i>De grat. et lib. arb</i>	Sobre a Graça e o Livre-Arbítrio
<i>De grat. Christi et pecc. orig.</i>	Sobre a Graça de Cristo e o Pecado Original
<i>De nat. et grat.</i>	Sobre a Natureza e a Graça
<i>De praed. sanct.</i>	Sobre a Predestinação dos Santos
<i>De Trin.</i>	Sobre a Trindade
<i>Enc.</i>	Manual da Fé, da Esperança e da Caridade
<i>Ep.</i>	Epístola

Outras abreviaturas

IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
------	-----------------------------------

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 LIBERDADE E GRAÇA NA CONTROVÉRSIA ENTRE AGOSTINHO E PELÁGIO	15
1.1 Situação geral	15
1.2 Liberdade e graça em Agostinho	20
1.3 A controvérsia pelagiana	29
1.4 Da controvérsia pelagiana ao final da Idade Média	38
2 LIBERDADE E GRAÇA NA REFORMA PROTESTANTE	46
2.1 Do final da Idade Média à Reforma	46
2.2 O contexto do humanismo renascentista	47
2.3 A controvérsia entre Erasmo de Rotterdam e Martinho Lutero	50
2.4 O desenvolvimento de João Calvino	59
2.5 Os desdobramentos sócio-econômicos do calvinismo	72
3 LIBERDADE E GRAÇA NO NEOPENTECOSTALISMO	76
3.1 O pentecostalismo	76
3.2 Pentecostalismo e neopentecostalismo no contexto brasileiro	84
3.3 A Igreja Universal do Reino de Deus.....	86
3.4 Liberdade e graça na Igreja Universal do Reino de Deus	90
CONCLUSÃO.....	95
REFERÊNCIAS	99

INTRODUÇÃO

O tema da liberdade está relacionado diretamente com o sentimento de escravidão que aflige a humanidade desde a origem dos tempos. O escravo não pode fazer a própria vontade, sendo obrigado a fazer a vontade de outro. Tal definição encontra uma correspondência em situações denunciadas pelas Ciências Humanas como, por exemplo, a Filosofia. Para Sócrates (469-399 a.C.), o bem liberta o ser humano e move sua ação espiritual e concreta. Trata-se de uma libertação do mal moral, que torna o ser humano escravo das paixões e dos impulsos irracionais. Na visão socrática, a vontade se identificava com a inteligência. Aquele que tem a ciência, a sabedoria, há de querer invariavelmente o bem, há de ser virtuoso ou livre. Em outras palavras, a escravidão é ignorância e o sábio, que é livre, busca o bem e não o útil, que depende da condição exterior ou necessidade. Desse modo, o caminho para a liberdade consiste em reduzir as necessidades diante de uma tensão entre liberdade e necessidade. Visto que, para Sócrates, não há necessidades no Ser Divino, tal caminho resulta em uma aproximação de Deus, o que permite uma abordagem religiosa da filosofia socrática. Nessa perspectiva, pode-se dizer que Sócrates abriu o caminho para a elaboração de uma “Teologia da Liberdade”.

A liberdade grega, na época de Sócrates, era uma liberdade política com a elevação de Atenas à categoria de potência política, econômica e militar, após a derrota dos persas, que apresentavam efetivos militares muito maiores do que o dos helenos. A motivação para a vitória foi a defesa da liberdade experimentada pelo regime democrático, pela qual os cidadãos aprenderam a governar as suas cidades. Porém a democracia grega ou ocidental iria conviver ainda com escravos durante 25 séculos, antes que todos pudessem participar da liberdade política, inclusive as mulheres. Depois das crises material e ideológica, vividas por Atenas durante o governo dos Trinta Tiranos (de Esparta), Sócrates, então com mais de 66 anos, buscou o fortalecimento dos ideais de liberdade em meio à juventude do seu tempo, criticando as crenças nos deuses humanos da cidade. Tal atitude resultou no depósito de uma queixa contra Sócrates, feita pela classe social dominante de Atenas ao Magistrado: corruptor de jovens e introdutor de novos deuses, opositores dos deuses da cidade. Diante da assembléia popular de 501 pessoas (coordenada por um presidente), conhecida como *ekklesia*, Sócrates foi condenado à morte pela ingestão de cicuta (Cf PLATÃO, 2002).

A morte de Sócrates levou um dos seus discípulos, Platão (428-347 a.C.), a verificar que não era possível ser justo na cidade injusta e que a realização do ideal libertador

da Filosofia implicava não somente a educação do ser humano, mas também a reforma da sociedade e do Estado. As concepções éticas e políticas de Platão resultam de uma extensão natural do seu conceito de alma e da visão dicotômica do ser humano. Segundo a visão platônica, no corpo residem as paixões ou necessidades a serem dominadas pela razão, assim como o escravo pelo seu amo. Por causa das paixões ou necessidades, a democracia seria inviável e o governo deveria ser exercido pelo rei-filósofo. Tal orientação abriu o caminho para a realeza de Filipe da Macedônia e seus sucessores, tais como seu filho Alexandre, o Grande. A educação de Alexandre estava sob a responsabilidade de Aristóteles (384-322 a.C.), discípulo de Platão durante vinte anos. Segundo a visão aristotélica, a *polis* (“cidade”) é a vocação natural do ser humano. Daí serem políticas todas as relações humanas, e a liberdade deve estar baseada no princípio de que a parte não é maior do que o todo. Para tanto, os regimes políticos são caracterizados pelas soluções que eles oferecem à aplicação do princípio, segundo três formas: monarquia, aristocracia e democracia. À monarquia interessa a unidade da *polis*; à aristocracia, seu aprimoramento; à democracia, a liberdade. O regime perfeito deveria integrar as vantagens dessas formas, distinguindo entre ética e política. A primeira, centrada na ação voluntária e moral do indivíduo; a segunda, nas vinculações deste com a comunidade (Cf. ARISTÓTELES, 2002).

Além da democracia grega, outra fonte de inspiração da liberdade no Ocidente é a figura do “Messias” dentro do Judaísmo. O termo “Messias” significa “escolhido do Senhor” ou “enviado do Senhor”, cujo equivalente grego é “Cristo”. Assim, começando por Moisés e a libertação do Egito, a figura do Messias foi sendo construída ao longo da história de Israel, passando pelos Profetas¹ e encontrando sua plenitude em Jesus de Nazaré, pelo menos para aqueles que o reconheceram como o Messias de Israel, sendo, por isso, chamados de “cristãos”. O Movimento dos seguidores de Jesus, o Cristo, tornou-se conhecido como “Cristianismo” (Messianismo) a partir da Palestina, sob domínio do Império Romano, depositário da cultura grega centrada na *polis*. Portanto, há uma ambigüidade natural no papel “político” de Jesus de Nazaré, o qual, como qualquer judeu do seu tempo, tinha em mente o modelo messiânico de liberdade. Tal modelo poderia ser adotado por um indivíduo, por uma categoria, ou por um povo inteiro. De fato, os atos de Jesus, por um lado, não foram políticos no sentido de destruir uma estrutura de poder ou trocá-la por outra, mas, por outro lado, foram políticos no sentido de promover a liberdade para servir ao próximo, a qualquer ser humano

¹ “E quando os teus dias estiverem completos e vieres a dormir com teus pais, farei permanecer a tua linhagem após ti, aquele que terá saído das tuas entranhas e firmarei a sua realeza” (Profecia de Natã a Davi. 2, Samuel 7,12).

considerado escravo em algum sentido, a fim de libertá-lo. Desse modo, o ideal grego da *polis*, onde a liberdade e a prática da virtude eram equivalentes, encontra seu correspondente judaico no conceito de “Reino de Deus”² inaugurado por Jesus de Nazaré, o Cristo ou Messias³.

Quando o **Evangelho de João** registra como palavras de Jesus: “meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e consumir a sua obra” (Jo. 4,34), percebe-se que Jesus de Nazaré sente dentro de si um chamado ou vocação. Na transcendência dessa vocação podia-se perceber Deus, tornando o apelo irresistível. Assim, a vocação de Jesus tornara-se não uma proposta, mas uma necessidade, e o tipo de liberdade concedida, como favor divino ou graça⁴ nos tempos de Moisés, assumiu seu sentido pleno em Jesus de Nazaré. Logo, não há em Jesus de Nazaré qualquer contradição entre a vontade transcendente de Deus e a liberdade humana, entre a graça de Deus e a liberdade humana, visto que a graça está exatamente na liberdade, que é participação na liberdade de Deus.

Todavia, no âmbito do próprio Judaísmo, a mensagem de liberdade trazida por Jesus de Nazaré encontrou uma reação por parte daqueles que veneravam a Lei (*Torah*), os fariseus⁵. Eles não negavam a existência de más inclinações no ser humano, mas, em vez de considerá-las limitações da liberdade, explicavam-nas, atribuindo a sua origem a Deus, que, segundo eles, deseja que o homem vença e assim adquira méritos. O **Evangelho de João** aborda o problema no contexto judaico: “se, pois, o Filho vos libertar, sereis verdadeiramente livres” (Jo. 8,36). Diante das autoridades religiosas judaicas, Jesus afirma que até os filhos de Abraão podem ser excluídos da herança prometida por Deus, a menos que o próprio Jesus possa libertá-los. Alguns fariseus abraçaram essa mensagem como, por exemplo, Saulo de Tarso, mais conhecido como o apóstolo Paulo, o maior tradutor para o mundo grego da mensagem de liberdade pregada por Jesus de Nazaré.

Considerando que o discurso sobre o “Reino de Deus” seria incompreensível para os gregos, Paulo usa o termo “liberdade” como o equivalente de *basiléia*. A esse respeito, seus ensinamentos estão condensados na **Epístola aos Gálatas**: “é para a liberdade que Cristo nos

² Segundo NOLAN, 1987, p. 103 - 105, a palavra grega *basiléia* significa, ao mesmo tempo, realeza e reino. O poder desta nova sociedade não é poder ao qual temos de servir, curvados ou encolhidos pelo medo, sob dominação. Mas é o poder que tem enorme influência na vida dos seres humanos, por prestar serviço a eles. É o poder tão desinteressado, tão generoso, que serve aos seres humanos a ponto de morrer por eles.

³ “Cumpru-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc. 1,15).

⁴ A expressão ‘graça’ é associada a Jesus no Novo Testamento: “porque a Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo” (Jo. 1,17).

⁵ Segundo MATEOS ; CAMACHO, 1992, p. 35, para o fariseu (‘o separado’), a vontade de Deus está plasmada na Lei e todo mandamento é importante porque expressa a mesma vontade suprema. O decisivo é obedecer a Deus nos mínimos detalhes. A obsessão de ser fiel ao pormenor eclipsa a relação com Deus. A relação homem-Deus se converte na relação homem-Lei.

libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão” (Gl. 5,1). Assim, seja no contexto grego, seja no judaico, a liberdade se opõe à escravidão. Na mesma **Epístola**, é mencionada a liberdade como vocação e sua expressão no serviço ao próximo: “vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não sirva de pretexto para a carne, mas, pela caridade, colocai-vos a serviço uns dos outros” (Gl. 5,13). Paulo acreditou um dia, como fariseu, que Israel se tornaria livre pela obediência à Lei. Agora, entendia que a Lei não supera a escravidão, mas deixa o povo escravo. A explanação desse ponto, na **Epístola aos Romanos**, mostra a condição de seu povo, com o qual Paulo se identifica através do pronome “eu”: “realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto [...]. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, mas não o praticá-lo” (Rm.7,13-18). Fala-se aqui de uma escravidão que não foi abolida, nem com Abraão, nem com Moisés. É o que Paulo chama de “pecado”. Essa palavra foi rejeitada pela Modernidade e pela Pós-modernidade por causa da carga de moralismo e do seu uso como meio de controle das consciências na cristandade (cultura cristã). Porém, de acordo com as explicações do Apóstolo, trata-se de uma impotência radical e congênita que impede os seres humanos de fazerem o bem, embora queiram, mas fazem o mal. É necessária, portanto, uma “energia” que somente Deus pode fornecer para criar a liberdade, em relação à escravidão fundamental do ser humano, inclusive de Israel. Tal “energia” é chamada de “Graça” na **Epístola aos Efésios**: “pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus” (Ef.2,8).

O ensino paulino, em resumo, considera que o ser humano possui uma inclinação ao mal correspondente aos “desejos da carne”. A tradição cristã, seguindo a Filosofia grega, chamou tais desejos de “paixões”: o desejo, o rancor e a ignorância. Esta é a escravidão fundamental da qual Deus nos liberta mediante a vinda do Messias ou Cristo e da força do seu Espírito, conforme a **Epístola aos Coríntios**: “pois o Senhor é o Espírito, e, onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2Co.3,17).

Na história do Cristianismo Ocidental, a mensagem de liberdade foi consolidada no conjunto de Escritos que formaram o **Novo Testamento**. Entretanto, a simples referência ao conceito de Graça divina e sua necessidade para a libertação do ser humano tem provocado, em certos espíritos, uma tendência para vê-la como um obstáculo à liberdade humana e, portanto, uma negação implícita da dignidade do ser humano como pessoa. Santo Agostinho e Martinho Lutero são exemplos de intérpretes do **Novo Testamento** que enfrentaram essa tendência, respectivamente nos Séc. V e XVI. Esse fato histórico permite a

problematização do tema: como tem sido considerada a relação entre Liberdade Humana e Graça Divina ao longo da história do Cristianismo Ocidental?

A relevância do tema proposto é atestada pela História, pela Filosofia e pela Tradição judaico-cristã. De acordo com José Comblin: “a Modernidade abriu uma época nova na história da liberdade, mas não a fundou – ela que tem raízes mais antigas, tanto na Grécia como na história judaico-cristã” (COMBLIN, 1998, p. 140).

Portanto, passando pela Filosofia, na Grécia, e pela Tradição judaico-cristã, a idéia de liberdade humana se mostra presente em diversos contextos sociais.

Embora a relação entre a liberdade humana e a soberania divina possa ser misteriosa, não significa que elas sejam contraditórias. É preciso estabelecer uma equação onde, de um lado, esteja o ser humano como agente moralmente responsável; do outro, o caráter de Deus. Do ponto de vista cristão, uma visão da liberdade humana em oposição à perspectiva bíblica de sua responsabilidade é defeituosa.

Face ao exposto, o presente Trabalho trata da relação entre a Liberdade Humana e a Graça Divina, a partir da controvérsia entre Santo Agostinho e o monge Pelágio, no início da Idade Média, e sua interpretação no Protestantismo histórico e no Neopentecostalismo atual, considerando-se o contexto vital de cada época.

Neste estudo, obras do Bispo de Hipona, tais como **Sobre o Livre-Arbítrio e a Graça**, são fundamentais para o primeiro capítulo. A primeira obra tem como tema o problema da liberdade e o da origem do mal moral. Agostinho admite que o ser humano, pela sua tendência à má ação, não se encontra totalmente livre: “se o homem fosse bom, agiria de outra forma. Agora, porém, porque está nesse estado, ele não é bom nem possui o poder de tornar-se bom” (*De lib., arb.*, III, 18, 51). A segunda obra apresenta a idéia agostiniana a respeito da natureza humana decaída, não podendo valer-se de si mesma: “o pecado não nasce com o ser humano, mas é praticado depois; o delito não está entranhado na natureza, mas na vontade (*De grat. Christi et pecc. orig.*, II, VI, 6).

Para atender ao nosso propósito geral, num primeiro capítulo, subcapítulo “1.1 Situação geral”, será apresentado o contexto de uma transição experimentada pelos seguidores do Cristo: da liberdade dos mártires para uma aliança com Constantino, Imperador Romano. Tal aliança, chamada “Cesaropapismo”, resultou uma espécie de “amálgama” entre bens espirituais e temporais. Considerado o ambiente cultural em torno da Igreja, o subcapítulo seguinte, “1.2 Liberdade e graça em Agostinho”, mostrará o caráter apologético do pensamento agostiniano, introduzindo o tema da liberdade e da graça. A seguir, o subcapítulo “1.3 A controvérsia pelagiana” mostrará o cerne da discussão entre Agostinho e os

pelagianos, à luz do subcapítulo anterior. O quarto subcapítulo, “1.4 Da controvérsia pelagiana ao final da Idade Média”, enfatizará os desdobramentos da defesa teórica da liberdade e da graça contra as heresias no contexto do “Cesaropapismo”, até o período de Tomás de Aquino, introduzindo o ambiente do cisma protestante. O objetivo deste primeiro capítulo é mostrar que Pelágio enfatiza a capacidade natural do ser humano para fazer o bem, enquanto Agostinho destaca a total dependência que o ser humano tem da graça de Deus. Porém, em Agostinho, não há conflito entre liberdade e graça.

No segundo capítulo, apresenta-se a influência da solução agostiniana sobre o monge Martinho Lutero e sobre o humanista João Calvino, na Idade Moderna. Para esta segunda etapa do Trabalho, o desenvolvimento de Lutero contra o humanista Erasmo de Rotterdam, com relação à participação humana no processo de salvação, será uma das referências. O cerne da questão encontra-se na obra **The Bondage of the Will** (O Cativo da Vontade). Calvino, por seu turno, desenvolve sua crítica ao livre-arbítrio na obra **Institución de la Religión Cristiana** (Instituição da Religião Cristã), também conhecida como as **Institutas**. No primeiro subcapítulo, “2.1 Do final da Idade Média à Reforma”, será estabelecida uma “ponte” com o capítulo anterior, destacando-se o surgimento das cidades e das ordens mendicantes, além da ascensão do laicato e como os escritos de Agostinho foram recebidos em um período de transição para a Modernidade. No subcapítulo “2.2 O contexto do Humanismo Renascentista”, o Movimento conhecido como Reforma Protestante será inserido no contexto mais amplo da busca de uma valorização do ser humano nos moldes da Antiguidade Clássica. O terceiro subcapítulo, “2.3 A controvérsia entre Erasmo de Rotterdam e Martinho Lutero”, apresentará as diferentes concepções de liberdade advogadas por Erasmo e Lutero. As idéias de Lutero foram sistematizadas pelo humanista João Calvino, o qual radicalizou o conceito de predestinação. A visão calvinista sobre o livre-arbítrio será apresentada no subcapítulo “2.4 O desenvolvimento de João Calvino”. O último subcapítulo “2.4 Os desdobramentos socioeconômicos do calvinismo”, mostrará como o ascetismo das celas monásticas da Idade Média se dispersou pela sociedade através das atividades profissionais, numa perspectiva utilitarista da graça. O objetivo desse capítulo é mostrar como o legado agostiniano, embora recebido tanto por Lutero quanto por Calvino, sofre uma “bifurcação” nesses pensadores quando se consideram as esferas “terrena” e “espiritual”. Vale salientar que a idéia utilitarista da graça será uma das características dos movimentos neopentecostais, tratados no capítulo seguinte.

No terceiro e último capítulo do presente Trabalho, trata-se do Movimento conhecido como Neopentecostalismo, surgido na segunda metade do século XX. No primeiro

subcapítulo, “3.1 O pentecostalismo”, será mostrada uma perspectiva sobre a origem desse movimento nos Estados Unidos, a partir do movimento de santificação metodista; no subcapítulo seguinte, “3.2 Pentecostalismo e neopentecostalismo no contexto brasileiro”, será descrita a chegada dos pentecostais ao Brasil e as fases pelas quais o movimento passou até chegar ao neopentecostalismo; no subcapítulo “3.3 A Igreja Universal do Reino de Deus”, será justificada a escolha dessa instituição como representante do movimento neopentecostal; finalmente, no subcapítulo “3.4 Liberdade e graça na Igreja Universal do Reino de Deus”, procura-se compreender como a relação entre liberdade e graça se concretiza na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). A escolha da IURD como referência do Movimento Neopentecostal deve-se à visibilidade midiática e ao crescimento vertiginoso dessa organização eclesial no final do século XX. Segundo Leonildo Silveira Campos, “trata-se de um empreendimento religioso-empresarial dentro de um mercado complexo de bens simbólicos” (CAMPOS, 1997, p. 14).

O objetivo desse capítulo é mostrar que a graça divina, embora necessária para a liberdade humana, assume uma característica utilitarista.

1 LIBERDADE E GRAÇA NA CONTROVÉRSIA ENTRE AGOSTINHO E PELÁGIO

1.1 Situação geral

Para uma abordagem da relação entre a liberdade humana e a graça divina, no âmbito religioso da cultura ocidental, é fundamental considerar um fato: a cultura ocidental pode ser vista como um “ambiente” cuja “arquitetura” recebeu influências das culturas greco-romana e judaico-cristã. A primeira deixou sua impressão através de uma “mística da alma”, marca do pensamento neoplatônico transmitido por Aurélio Agostinho, após sua conversão ao Cristianismo, no período conhecido como “Era dos Pais da Igreja” ou “Patrística”. A segunda se faz presente pela fé no Deus Criador do Universo e que se revelou sumamente em Jesus de Nazaré, o Cristo, conforme os registros bíblicos.

Foi no contexto da Patrística, ao longo dos sete primeiros séculos da era cristã, que a fé, a liturgia, a disciplina, os costumes e os dogmas cristãos foram forjados e construídos, decidindo, assim, os rumos da Igreja. Os textos produzidos nesse período se tornaram fontes de discussões, inspirações, e foram referências obrigatórias ao longo de toda a Tradição posterior, inclusive os textos de Agostinho, que se tornou conhecido como o “Doutor da Igreja”. Seus escritos, de natureza apologética, incluem afirmações sobre a vontade e a liberdade humanas, em relação à graça, presciência e providência divinas, predestinação, etc. Tais temas não se encontram sistematizados em uma única obra, mas são tratados por Agostinho à medida que ele responde aos ataques do intelectualismo da cultura helenística, contra a fé cristã e contra a Igreja.

A Igreja não podia deixar de ser fiel ao anúncio da liberdade, tanto a liberdade anunciada na Bíblia como aquela que estava sendo experimentada a partir do Editto de Tolerância (311), emanado de Galério, agonizante no seu leito de morte, após anos de severa perseguição contra os cristãos, e que leva o nome dos colegas Constantino e Licínio:

Entre outras providências para promover o bem da comunidade, temo-nos empenhado em restabelecer a ordem social e o bom funcionamento do Estado. Foi nosso especial desejo que retornem ao correto os cristãos que abandonaram a religião de seus pais. Após a publicação do nosso edito ordenando o retorno dos cristãos às instituições tradicionais, muitos deles foram constrangidos a decidir-se perante o medo, [...] passaram a viver numa atmosfera de perigos e intranquilidade. Considerando, porém, que muitos persistem em suas opiniões [...], nós, usando de habitual clemência, temos por bem indultar a esses homens, outorgando-lhes o direito de existir novamente e reconstruir seus templos, com a ressalva de que não ofendam a

ordem pública. [...] Em contrapartida a esta nossa indulgência, os cristãos obrigar-se-ão a orar ao seu Deus por nosso restabelecimento, em benefício do bem geral [...] de modo que o Estado seja preservado do perigo e eles mesmos vivam a salvo no seu lar (BETTENSON, 2001, p. 48).

Depois de três séculos de expansão, sob perseguições e constrangimentos, nos domínios do Império Romano, o Cristianismo passou a ser tolerado, em função de uma preocupação com a manutenção da unidade do Império. Esse foi o primeiro passo de uma caminhada que resultaria, dois anos depois, em um apoio político e econômico concedido pelos imperadores Constantino e Licínio, conforme o Edito de Milão (março de 313):

Nós, Constantino e Licínio, Imperadores, encontrando-nos em Milão para conferenciar a respeito do bem e da segurança do império, decidimos que [...] o culto divino deve ser a nossa primeira e principal preocupação. Pareceu-nos justo que todos, cristãos inclusive, gozem da liberdade de seguir o culto de sua preferência. [...] Decretamos, portanto, que [...] os que optarem pela religião de Cristo estão autorizados a abraçá-la sem estorvo ou empecilho [...]. Outrossim, com referência aos cristãos, ampliando normas referentes aos locais de culto, é-nos grato ordenar, pela presente, que todos que compraram esses locais os restituam aos cristãos sem qualquer pretensão a pagamento (BETTENSON, 2001, p. 49).

A restituição de bens eclesiásticos, seguida de concessões ao clero, tais como, manutenção financeira, autoridade política local, isenções de taxas consolidaram o apoio político e o econômico à Igreja, dando origem a uma relação entre Igreja e Estado, chamada hoje de “Cesaropapismo”. O termo significa que o imperador (*césar*) exercia, além do papel político sobre os bens temporais, um papel sobre os bens espirituais, organizando o culto, legislando em favor do Cristianismo e convocando Concílios de Bispos para solução de questões doutrinárias que ameaçavam a unidade da religião e do Império. Nessa linha, o bispo (*episcopos*) exercia, além do papel de um supervisor das comunidades quanto aos bens espirituais, o papel de um assessor político local do império na administração dos bens temporais. O Bispo dos Bispos (*Papa*), dentro de uma hierarquia, era o de Roma, cujas decisões eclesiásticas passariam a ser homologadas pelo Imperador.

Essa nova situação geral foi interpretada na Patrística como um plano divino. Eusébio de Cesaréia, por exemplo, via em Constantino uma espécie de “ungido do Senhor”, nos moldes da interpretação que os judeus, no passado, haviam feito de Ciro, rei dos persas, quando concedeu aos judeus a liberdade de reconstruir seu templo, além da liberdade de ir e de vir, depois do cativeiro babilônico. Nessa interpretação religiosa, amparada na comparação que o apóstolo Paulo faz da Igreja com Israel, chamando-a de “o novo Israel de Deus”, não há lugar para acontecimentos fortuitos ou causados pelo destino, mas tudo é conhecido pela

presciência divina e mantém-se sob a Providência. Portanto, ascensão e derrocada de impérios humanos estão debaixo da providência divina, dentro de um plano soteriológico.

A respeito do destino, o paganismo encontrava-se influenciado pela famosa obra de Cícero, **Sobre o Destino**, também conhecida por Agostinho e citada por ele na sua obra **Sobre a Cidade de Deus**, quando defende o Cristianismo, acusado pelos pagãos de ser a causa da derrocada de Roma em 410⁶. A obra de Cícero apresenta-se na forma de um diálogo e faz parte de uma trilogia que inclui também **Sobre a Natureza dos Deuses** e **Sobre a Adivinhação**. Os três tratados foram escritos no ano 44 a.C. Destaca-se, aqui, a primeira por tratar-se da questão do destino e da liberdade humana (Cf. CÍCERO, 1993). As idéias apresentadas questionam a procedência da adivinhação. Cícero discorre sobre o conhecimento que se origina da experiência, pelas percepções, e contesta as conclusões dos astrólogos. Lembra, neste momento, o confronto que ocorreu entre Crisipo e Diodoro, quando este procurou mostrar que só é possível aquilo que é verdadeiro ou que se tornará verdadeiro; que tudo que acontece é necessário e o que não acontecerá é impossível. Crisipo, por sua vez, procurou fazer uma distinção entre o possível e o necessário.

Segue-se um encadeamento de idéias que leva às considerações sobre o destino e a causalidade. Mas uma afirmação é básica na obra: “Para a nossa vontade não há causas externas e antecedentes” (CÍCERO, 1993, XI, 23, p. 2). Ao enfatizar a vontade humana, Cícero nega a fatalidade, o acaso, o valor da adivinhação, mas nega também a presciência divina.

Desse modo, Agostinho é levado a escrever sobre o “Destino e a Providência”, título do livro V do **Sobre a Cidade de Deus**, a fim de estabelecer uma compatibilidade entre o livre-arbítrio humano e a presciência divina.

Inicialmente, Agostinho vê-se na obrigação de rechaçar o parecer do fatalismo amparado na astrologia, na astronomia e na matemática, a fim de que ninguém queira doravante atribuir à fatalidade ou ao destino as forças e o incremento do Império Romano:

A causa da grandeza do Império Romano não é fortuita, nem fatal, segundo o parecer ou opinião dos que dizem ser fortuito o que não tem causa ou, se a tem, não procede de alguma ordem racional, e fatal o que sucede por necessidade de certa ordem, à margem da vontade de Deus e dos homens. Sem dúvida, a divina Providência constitui os reinos humanos. Se alguém o atribui à fatalidade precisamente, porque dá esse nome à vontade de Deus ou a seu poder, pode conservar essa opinião, mas deve corrigir o vocabulário. [...] Porque os homens, ao ouvirem isso, segundo a linguagem corrente, não entendem senão a posição dos astros no momento em que

⁶ Naquele ano, Roma foi invadida pelos visigodos, liderados por Alarico. O paganismo afirmava que a causa estava na adesão de Roma ao Cristianismo.

alguém nasce ou é concebido. Alguns consideram-na estranha à vontade de Deus, outros afirmam que dela depende (*De civ. Dei.*, V, I).

Em seu argumento inicial, Agostinho mostra a falência do modelo determinístico da relação entre os astros e a vida humana, considerando o exemplo de dois irmãos gêmeos:

Cícero diz que o famoso médico Hipócrates deixou escrito que, havendo-se declarado enfermidades em dois irmãos e agravando-se, e, aliviando-se simultaneamente, suspeitou serem gêmeos. E o estóico Possidônio, muito dado à astrologia, costumava afirmar que nasceram e foram concebidos em idêntica posição dos astros, de tal sorte que o médico acreditava pertencer a muito semelhante compleição de alma [...]. É muito mais aceitável a conjectura da Medicina, porque os pais, de acordo com sua constituição corporal, [...] puderam [...] impressionar os princípios de geração, [...] na boa ou má disposição do corpo, [...] propensos a enfermidade similar, ao mesmo tempo e pelas mesmas causas. [...] Gêmeos conheci que praticaram ações e passaram por peripécias diferentes, mas também sofreram enfermidades díspares. [...] O afã de acudir ao pequeno intervalo de tempo que medeia entre o nascimento de um gêmeo e o de outro, por meio da partícula do céu, onde se põe a notação da hora, que se chama horóscopo, não é de tanto valor quanto a diversidade que existe entre a vontade, as ações, os costumes e acontecimentos da vida dos gêmeos, [...] cuja diversidade máxima colocam apenas na hora em que cada indivíduo nasce. [...] se nasce tão imediatamente um depois do outro, busco igualdade perfeita que não se pode encontrar em nenhum dos gêmeos. Se, contudo, a demora do seguinte muda o horóscopo, busco diversidade de pais, coisa que gêmeos não podem ter (*De civ. Dei.*, V, II).

Depois de refutar os determinismos astrológico, astronômico e matemático sobre a vida do ser humano, Agostinho nega o fatalismo dos estóicos. Trata-se dos que dão o nome de fatalidade não à posição dos astros no momento da concepção ou do nascimento, mas à conexão de causas pendentes da vontade de Deus, no caso Júpiter, resultando numa espécie de compulsão:

Quanto àqueles que dão o nome de fatalidade [...] à conexão e série de todas as causas com que se faz quanto se faz, não cumpre cansar-me e porfiar muito com eles. [...] Se não me engano, são de Ênio Sêneca estes versos: [...] a fatalidade conduz aquele que quer e arrasta com violência quem não quer. [...] por esses versos que citam na discussão a propósito da fatalidade, se declara com luz meridiana o que pensam sobre a essência da fatalidade, porque chamam Júpiter a quem julgam deus supremo e de quem dizem pender a conexão das causas (*De civ. Dei.*, V, VIII).

A respeito deste tipo de fatalidade, o Prof. Marcos Costa faz um comentário:

Portanto, os estóicos negavam a liberdade humana isentando o homem de toda e qualquer responsabilidade por seus atos maus, e os atribuíam não à presciência de Deus, mas a uma força natural: o destino ou a fatalidade como causa de todos os acontecimentos, inclusive dos maus atos humanos (COSTA, 2002, p. 331).

Em princípio, Cícero e Agostinho parecem concordar quando negam o elemento fortuito e a fatalidade. Porém, ao contrariar seus colegas estóicos, Cícero afirma não “haver ciência do futuro e sustenta, com todas as forças, não existir, em absoluto, nem em Deus, nem no homem, e não haver predição de coisas (*De civ. Dei.*, V, IX)”. Entretanto, para Agostinho, Cícero comete um equívoco quando estabelece uma incompatibilidade entre a livre vontade humana e a presciência divina:

Assim, como homem ponderado e douto, cujas meditações se devotam aos interesses da sociedade civil, escolhe, entre essas duas coisas, o livre-arbítrio da vontade e, para confirmá-lo, nega a presciência do futuro. Desse modo, querendo tornar livre o homem, fê-lo sacrílego (*De civ. Dei.*, V, IX).

Agostinho reconhece as preocupações civis de Cícero. Afinal, se não existir o arbítrio da vontade humana, perdem o sentido as leis, os louvores, as exortações, os prêmios e os castigos. Mas negar a presciência divina é um sacrilégio. Para demonstrar que a presciência divina não nega a vontade humana, Agostinho parte da afirmação de Cícero sobre a necessidade de uma causa eficiente para tudo que sucede, mas faz uma distinção entre diferentes tipos de causas:

A própria concessão, feita por Cícero, de que nada sucede, senão precedido por causa eficiente, é bastante para refutá-lo nesta questão. Que apoio lhe presta o que acrescenta, a saber, que nada se faz sem causa, mas que nem toda causa é fatal, posto existirem a causa fortuita, a natural e a voluntária? (*De civ. Dei.*, V, IX).

Considerando as diferentes causas, o problema passa a ser o da aplicação delas nos níveis da natureza e do relacionamento entre Deus e o ser humano. No primeiro nível, Agostinho não tem dúvida de que o termo “causa” como necessidade pode ser aplicado a tudo que existe no universo, pois nada existe sem causa em Deus:

Existem, pois, o céu e a terra, e clamam que foram criados, mediante suas transformações e mudanças. Mas o que não foi criado em sua forma definitiva, e, todavia existe, nada pode conter que antes já não existisse em sua forma potencial, e nisso consiste a mudança e a variação (*Conf.*, XI, 4).

Agostinho afirma que tudo está incluído na criação, de modo dinâmico, recebendo forma a partir de matéria criada informe. Além disso, há elementos da criação que devem desenvolver-se ao longo do tempo, quando circunstâncias adequadas se estabelecerem, por um processo evolutivo. As dimensões da criação, segundo o pensamento agostiniano, são chamadas “*criatio prima*”, “*criatio secunda*” e “*rationes seminales*”, respectivamente. Isso significa que não há contingências na criação ou possibilidades que não sejam conhecidas por Deus. Além disso, esse conhecimento das contingências não é contingente, isto é, Deus não

somente conhece as possibilidades na criação como também conhece previamente aquela que efetivamente ocorre por necessidade apenas.

No nível do relacionamento entre Deus e o ser humano, pode-se afirmar a existência do livre-arbítrio, desde que fique bem claro que em Deus não há necessidade, porque o Criador não depende da criação em qualquer sentido. Quanto ao ser humano, pela sua natureza criada, está condicionado por necessidades, mas goza de um dom comunicado a ele por Deus e chamado de livre-arbítrio, associado a uma alma racional:

Ora, essas duas verdades: que Deus existe e que todos os bens vêm dele, nós já admitimos com fê inabalável. Entretanto, nós as expusemos de tal forma que a terceira verdade também se torna plenamente evidente, a saber: que a vontade livre deve ser contada entre os bens recebidos por Deus (*De lib. arb.*, II, 18, 47).

Se a vontade livre do ser humano resulta da criação, e Deus não tem conhecimento contingente da criação, logo, a presciência divina e o livre-arbítrio não são contraditórios:

Nossa vontade pode tanto quanto Deus quis e soube que poderia. Onde se deduz que quanto pode, podendo-o de maneira infalível, e o que há de fazer há de fazê-lo ela mesma, porque soube de antemão que havia de podê-lo e de fazê-lo Aquele cuja presciência não pode enganar-se (*De civ. Dei*, V, IX).

Como se observa, Agostinho não nega que a vontade humana esteja dentro da ordem das causas criadas por Deus, ou da presciência divina. Mas, isso não implica falta de liberdade.

Esse contexto pagão ou externo, do debate entre Cícero e Agostinho, não foi o único com o qual Agostinho se deparou com o tema da liberdade e necessidade. O contexto interno ou eclesiástico também demandou do Doutor da Igreja um posicionamento sobre o tema, a partir das idéias do monge bretão Pelágio.

Entretanto, foi no contexto da controvérsia pelagiana que o tema sobre a liberdade e a necessidade alcançou maior vulto dentro do Cristianismo, por causa das decisões conciliares, tomadas no decorrer da polêmica, servindo como uma espécie de “balizamento” do pensamento cristão até os dias atuais. O cerne da discussão, dessa feita, não foi o problema do destino, mas os desdobramentos do “pecado original”.

1.2 Liberdade e graça em Agostinho

Aurelius Augustinus, mais conhecido como Santo Agostinho, nasceu em Tagaste, província da Numídia, atual Argélia, em 13 de novembro de 354. Seus pais, um pagão

chamado Patrício e uma piedosa cristã chamada Mônica enviaram-no com 16 anos para a cidade próxima de Madaura e, depois, para Cartago, para ampliar sua instrução e suas chances de sucesso. Ali, após seus estudos de gramática e dos clássicos latinos, ingressou na carreira de professor de Retórica. Converteu-se ao Cristianismo aos 32 anos de idade, acreditando que o caminho da fé lhe fora aberto por um chamado divino após muito sofrimento pessoal. Sua condição de excelente professor levou-o a conhecer o bispo de Milão, Ambrósio, o qual muito lhe ajudou na carreira eclesiástica. Desse modo, Agostinho tornou-se Vigário e, depois, Bispo de Hipona. A partir daí, os escritos de Agostinho assumiram o espírito de luta em defesa do credo cristão católico contra as heresias.

Dentre as heresias, o presente capítulo trata de um Movimento de reforma religiosa, a partir de Roma, que eventualmente recebeu o nome de seu líder, Pelágio. A questão central era se o “pecado original”, termo devido a Agostinho, teve ou não desdobramentos sobre o ser humano, inclusive sobre sua vontade. O fato é que o problema do pecado⁷ adâmico tornou-se o centro das atenções da Civilização cristã ocidental, ainda que o legado teológico proveniente do Judaísmo nem sempre tenha enfatizado o pecado de Adão e Eva:

Embora a narrativa do pecado de Adão e Eva figure no primeiro livro do Antigo Testamento, o Judaísmo antigo não centralizou sua teologia sobre o primeiro pecado. Foi somente nas vizinhanças da Era Cristã que alguns escritos judaicos (não-canônicos) fazem remontar a Adão os castigos que pesam sobre a humanidade, mas sem marcar nitidamente a transmissão do estado pecaminoso do primeiro pai à sua raça (DELUMEAU, 2003, v. 1, p. 464).

Do ponto de vista do **Novo Testamento**, como fonte de autoridade legítima para o Cristianismo, os **Evangelhos** não mostram Jesus falando do pecado de Adão e sim do “pecado do mundo”. Já o apóstolo Paulo, embora cite o pecado de Adão na sua Epístola aos Romanos, fá-lo no contexto de uma esperança fundamentada na graça personificada em Cristo, suficiente para libertar o ser humano de qualquer condenação⁸. Depois da abordagem paulina, até o último quartel do segundo século, as questões cristológicas estiveram em evidência e a questão do “pecado original” foi obscurecida, até a época de Agostinho.

⁷ Segundo STOTT, 1991, p. 79, o Novo Testamento emprega cinco palavras gregas para (o verbete) pecado, englobando aspectos passivos e ativos: *hamartia* descreve o desvio de um alvo ou fracasso em atingir um objetivo; *adikia* corresponde a “iniquidade”; *poneria* é um mal do tipo vicioso ou degenerado; *parabasis* é transgressão ou ultrapassagem de um limite; *anomia* é a “falta de lei” ou a violação de uma lei.

⁸ “Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só a multidão morreu, conquanto com maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão” (Rm. 15,5)

Para Agostinho, o significado do termo “pecado” não resulta apenas de considerações filológicas, mas de um encontro das Escrituras com a sua própria situação existencial. Assim sendo, o termo pode indicar um ato humano considerado mau, sem a deliberação devida; pode ser o castigo da primeira culpa, no sentido da ignorância e concupiscência que acompanham o ser humano desde o seu nascimento; a vontade deliberada de conseguir e/ou reter algo contra os ditames da justiça; um feito, dito ou desejo contra a “lei eterna”. Neste último caso, uma definição clássica de “lei eterna” foi dada por Agostinho na sua obra **Sobre a Trindade**:

O que a alma humana não põe em dúvida é a sua própria infelicidade e o fato de desejar ser feliz. [...] A alma não pode conceder a si mesma a justiça que, uma vez recebida não mais a possui. Recebeu-a quando foi feita criatura humana e perdeu-a, em consequência do pecado. [...] Lembra-se, contudo, do Senhor seu Deus. [...] Não que se recorde pelo fato de o ter conhecido em Adão [...]. Mas ela pode ser lembrada para se voltar para o Senhor [...]. Esta é a razão pela qual, até os homens ímpios pensam sobre a eternidade, censuram e elogiam muitas coisas no comportamento humano, e com razão. Quais as regras que inspiram este juízo, senão as normas eternas que deveriam nortear a vida de cada um, embora não se viva assim? [...] Onde, pois, estão escritas essas regras? Elas que possibilitam ao injusto reconhecer o que é justo, descobrir que deve possuir aquilo que ele mesmo não possui? Onde hão de estar escritas senão no livro daquela luz que se chama Verdade? Nesse livro é que se baseia toda lei justa que é transcrita e se transfere para o coração do homem que pratica a justiça. Não com se ela emigrasse de um lado para o outro, mas a modo de impressão na alma. Tal como a imagem de um anel fica impressa na cera, sem se apagar do anel. Aquele que não pratica a justiça, apesar de saber que deve praticá-la, afasta-se da luz pela qual é iluminado. Aquele que não sabe como deve viver, peca com atenuantes, porque não é transgressor de uma lei que lhe seja conhecida. Mas ele também é atingido pelo resplendor da verdade, que está presente em toda parte, se quando for admoestado confessar sua culpa (*De Trin.*, XIV, 15, 21 e 16, 22).

Nesse trecho do **Sobre a Trindade**, apresenta-se o problema da felicidade, desejada e não encontrada, e a distinção entre lei eterna e lei temporal. Qual a relação da vontade humana com a felicidade e com as citadas leis?

Em o **Sobre o Livre-Arbítrio**, em diálogo com Evódio, Agostinho relaciona a vontade dos homens com a felicidade:

Por qual motivo, então, nem todos eles a obtêm? Porque, como nós dissemos e concordamos, é voluntariamente que os homens a merecem. E acontece que voluntariamente também chegam a uma vida de infortúnios. E, assim, recebem o que merecem. [...] É porque, ao afirmarmos que os homens são voluntariamente infelizes, não dizemos [...] que eles queiram ser infelizes, mas que possuem tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo contra o desejo de felicidade. [...] todos querem ser felizes, mas sem poder sê-lo (*De lib. Arb.*, I, 14, 30).

Para Agostinho, não vale a máxima “querer é poder”. Quando se trata de felicidade, o Bispo de Hipona reconhece que o ser humano é livre para desejá-la e até empreender esforços nesse sentido, mas tais esforços, por si mesmos, não bastam. Para uma melhor compreensão do problema, considere-se a relação da vontade com as citadas leis. A questão é se existe ou não prazer em se viver retamente e do que se deseja. O desejo pode ser dirigido aos bens eternos, regidos pela lei eterna, ou aos bens temporais, regidos pela lei temporal. Em Agostinho, a relação entre essas leis é clara: a lei eterna ordena o desapego dos bens temporais, e a lei temporal, que regulamenta as relações com os bens temporais, não está isenta da lei eterna. Também não estão isentos da lei eterna os que se submetem à temporal. Mas Agostinho reconhece a importância da lei temporal, sem deixar de reconhecer que a verdadeira liberdade está na lei eterna:

E, por seu lado, a lei temporal, o que ordena ela a teu parecer senão que esses bens que os homens desejam e podem ter por algum tempo e considerá-los como seus, de tal forma que os possuam, a fim de que a paz e ordem na sociedade sejam salvaguardadas?[...] Em seguida, está o bem da liberdade. Sem dúvida, não existe verdadeira liberdade a não ser entre pessoas felizes, as quais seguem a lei eterna. [...] Baste-nos constatar que o poder dessa lei temporal em aplicar seus castigos limita-se a interditar e a privar desses bens [...] aqueles a quem pune. [...] Entretanto, não pune o pecado cometido por serem amados com apego demasiado esses bens, mas unicamente aquela falta que consiste em subtraí-los injustamente dos outros (*De lib. arb.*, I, 15, 32).

Assim, submete-se à lei temporal quem dirige seu desejo ou apega-se aos bens temporais. Mas a lei temporal é inspirada pela lei eterna, cuja impressão o ser humano carrega consigo e que possibilita a verdadeira liberdade e a felicidade. Percebe-se que, para Agostinho, é a vontade de Deus que leva o ser humano a guardar a ordem natural. O Direito Natural é como uma espécie de galho de uma árvore cujo tronco são as regras imutáveis de justiça com autoridade e sanção divinas. Entretanto, não se pode olvidar os efeitos do pecado sobre o ser humano em termos da distância entre a vontade divina e a inteligência humana. Um destes efeitos, sem dúvida, é a escravidão, conforme observamos na sua obra **Sobre a Cidade de Deus**:

Trata-se de prescrição da ordem natural. Assim Deus criou o homem. Domine, diz, os peixes do mar, as aves do céu, e todo réptil que se move sobre a terra. Quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem [...]. Eis o motivo de os primeiros justos haverem sido pastores e não reis. Com isso Deus manifestava o que pede a ordem das criaturas e o que exige o conhecimento dos pecados. O jugo da fé impôs-se com justiça ao pecador. Por isso não vemos nas Escrituras a palavra servo antes de Noé castigar com tal nome o pecado do filho. Este nome mereceu-o, pois, a culpa, não a natureza. A palavra servo, na etimologia latina, designa os prisioneiros, cuja vida os

vencedores conservavam, embora pudessem matá-los por direito de guerra. Tornavam-se servos; palavra derivada de servir. Isso também é merecimento do pecado. Pois, embora se trave guerra justa, a parte contrária guerreia pelo pecado. E toda vitória, mesmo conseguida pelos maus, humilha os vencidos por juízo divino, corrigindo o pecado ou castigando-os. Testemunha-o Daniel, homem que no cativeiro confessa a Deus os seus pecados e os pecados do seu povo e reconhece, com piedosa dor, ser essa a razão do referido cativeiro. A causa primeira da servidão é, pois, o pecado, que submete um homem a outro pelo vínculo da posição social. É o efeito do juízo de Deus, que é incapaz de injustiça e sabe impor penas aos delinquentes. O Senhor supremo diz: todo aquele que comete pecado é escravo do pecado. Por isso muitos homens piedosos servem a patrões iníquos, mas não livres, porque quem é vencido por outro fica escravo de quem o venceu (*De civ. Dei.*, XIX, XV).

Desse modo, o Bispo de Hipona afirma a perda da liberdade humana como consequência do pecado. Algo desastroso aconteceu à vontade humana que, agora, se encontra incapaz de ser uma fonte do bem. Sendo a vontade, agora, fonte do mal, o ser humano demonstra seu estado de escravidão sob o senhorio do mal. De um modo irônico, o ser humano é escravo da sua própria vontade corrompida. Entretanto, vale salientar que tal corrupção da vontade não a destrói como capacidade de escolha. Para Agostinho, o pecador é livre, em certo sentido e, ao mesmo tempo, está sob sujeição. É livre porque pode escolher, mas suas escolhas derivam de maus desejos.

Com o intuito de elucidar esse ponto crucial do pensamento agostiniano, considerem-se as observações feitas por Philip Schaff:

Por liberdade, Agostinho entende, em primeiro lugar, simplesmente espontaneidade ou automatização, porquanto oposta à ação sob coação ou por instinto animal. Tanto o pecado quanto a santidade são voluntários, isto é, atos da vontade, não moções da necessidade natural. Essa liberdade pertence em todos os tempos e essencialmente à vontade humana, mesmo no estado pecaminoso (no qual a vontade humana é, estritamente falando, voluntariosa); ela é a condição necessária da culpa e do castigo, do mérito e da recompensa. Nessa visão, nenhum homem pode negar a liberdade sem destruir a responsabilidade e a natureza moral do homem. Uma vontade involuntária é uma autocontradição tão exposta quanto uma inteligência ininteligente (SCHAFF, Philip *apud* SPROUL, 2001, p. 62).

O termo “automatização” refere-se às ações humanas cuja causa se encontra no próprio ser humano, sem qualquer coerção externa. Trata-se de uma condição necessária ou pré-requisito para que um comportamento seja classificado moralmente. Portanto, essa “automatização” pode ser direcionada para o bem ou para o mal. O próprio Agostinho afirma esta possibilidade: “De onde vem praticarmos o mal? Se não me engano, tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade” (*De lib. arb.*, I, 16, 35).

Portanto, o termo “automatização”, utilizado por Schaff, serve para explicar o sentido de “livre-arbítrio”, utilizado por Agostinho, referindo-se a uma característica inerente ao ser humano em qualquer tempo, seja antes ou depois de um “pecado original”. Assim, o livre-arbítrio não é um mal em si, mas um bem, uma capacidade comunicada por Deus ao ser humano, que se torna, por isso, moralmente responsável. Logo, verifica-se uma diferença entre liberdade (*libertas*) e livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) no pensamento agostiniano. Tal distinção se confirma, por exemplo, na obra *Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium* (Manual da fé, da esperança e da caridade, a Lorenzo): “[...] então, quando o homem pecou por seu próprio livre-arbítrio, nesse caso, tendo o pecado sido vitorioso sobre ele, a liberdade da sua vontade foi perdida” (*Enc.*, XXX)⁹. Observa-se, também, uma diferença de linguagem, comparando-se os dias de Agostinho com os atuais. Hoje, os termos liberdade e autonomia são virtualmente sinônimos. Para Agostinho, há uma diferença. A liberdade é a capacidade de fazer o que é certo e justo, porque o liberto é obediente a Deus, e tem prazer nisso, ou seja, é feliz. Mas a “liberdade” do pecador é a possibilidade de escolher o bem ou o mal cujo prazer ele sente. Por isso, o pecador não é livre, embora goze do livre-arbítrio. Em lugar da liberdade, o ser humano sente a “necessidade” do pecado.

O termo “necessidade” está relacionado com a natureza e suas leis. Por exemplo, quando chove, podem ocorrer danos materiais, dependendo da intensidade da chuva, como no caso de uma tempestade. Mas a chuva não é moralmente responsável, porque o ciclo das águas, a lei da gravidade, além de outros fatores, condicionam a chuva, a qual não pode escolher cair ou não cair. Existe a necessidade da chuva, mas não existe a liberdade da chuva.

Quando se afirma, no presente trabalho, uma tensão entre liberdade e necessidade, considera-se o mal moral referido às ações de criaturas volitivas. Agostinho considerava o ser humano como “caído”, pecador, mas não negava a permanência da sua função moral. Esse é o sentido do livre-arbítrio como capacidade volitiva inerente ao ser humano. O termo “queda” serve de auxílio nesse ponto, quando se relaciona com o “pecado original”. Seguindo o pensamento de Agostinho e estabelecendo um contraste entre Deus e o ser humano, pode-se dizer que somente Deus é livre porque sua existência não está condicionada pela natureza, ou seja, em Deus não há necessidade. Quanto ao ser humano, ao voltar-se para os bens temporais, terrenos, torna-se condicionado mais pela natureza (criação) do que pelo Criador. Corresponde aqui uma visão dos bens espirituais como estando no “andar de cima” e dos bens temporais como estando no “andar de baixo”, de acordo com o neoplatonismo emanacionista

⁹ (“[...] so, when man by his own free-will sinned, then sin being victorious over him, the freedom of his will was lost”).

que influenciou Agostinho antes da sua conversão. Segundo o neoplatonismo, uma forma de vida superior determina a forma de vida inferior. Assim, a “queda” do ser humano pelo “pecado original” é um deslocamento dele para o nível inferior dos bens temporais, que se transformam na fonte do prazer ou desejo (libido) como elemento crucial na escravidão da vontade ao pecado. Prevalece, portanto, a “necessidade” como natureza “caída” do ser humano, no momento das suas escolhas, opondo-se à liberdade, somente encontrada no retorno para Deus. Para Agostinho, tal retorno somente é possível por uma iniciativa do “andar de cima” em favor do “andar de baixo”. Esse é o papel do princípio operativo de Deus chamado de “graça”. Em outras palavras, a liberdade humana paradisíaca foi danificada e só pode ser restaurada por meio da virtude da influência da graça divina. Somente a graça move o pecador da escravidão para a liberdade. O tema da graça, a operação de Deus no mundo e, particularmente, nas criaturas espirituais, ocupa um papel central na compreensão e na prática agostinianas do Cristianismo. Considere-se um trecho mais amplo do *Enchiridion*:

[...] por isso, assim como o homem que se mata deve, naturalmente, estar vivo quando se mata, mas depois de ter se matado cessa de viver e não pode restaurar-se à vida, assim, quando o homem pecou por sua própria vontade e o pecado tendo, então, sido vitorioso sobre ele, a liberdade de sua vontade ficou perdida [...]. E, por essa razão, ele não é livre para fazer o que é certo, até que, sendo libertado, comece a ser servo da justiça [...]. Mas, de onde vem essa liberdade de fazer o que é certo, para o homem que está em cativo e vendido ao pecado, a não ser que seja redimido por aquele que disse: “Se o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres”? E antes dessa redenção ser trabalhada num homem, quando ele ainda não está livre para fazer o que é certo, como ele pode falar da liberdade da sua vontade e de suas obras, a não ser que esteja inflado com aquele orgulho tolo de ostentação que o apóstolo Paulo restringe quando diz, ‘pela graça sois salvos, mediante a fé?’ (*Enc.*, XXX)¹⁰.

Vê-se que Agostinho faz uma comparação entre a morte física (biológica) e a morte espiritual a fim de explicar o estado do ser humano. Ainda que esteja vivo biologicamente e tomando decisões, o ser humano está espiritualmente morto porque suas escolhas são espiritualmente falidas, pois derivam de uma mente e de uma vontade “decaídas” pelo “pecado original”. Portanto, qualquer espírito criado pode conhecer e amar o bem somente sob a influência do Ser divino, que, pela graça, atua na mente e na vontade, fazendo

¹⁰ (“For, as a man who kills himself must, of course, be alive when he kills himself, but after he was killed himself ceases to live, and cannot restore himself to life; so, when man by his own free-will sinned, then sin being victorious over him, the freedom of his will was lost. [...] And hence he will not be free to do right, until, being freed from sin, he shall begin to be the servant of righteousness. [...] But whence comes this liberty to do right to the man who is in bondage and sold under sin, except he be redeemed by Him who has said, ‘If the Son shall make you free, ye shall be free indeed’? And before this redemption wrought in a man, when he is not yet free to do what is right, how can he talk of the freedom of his will and his good works, except he be inflated by that foolish pride of boasting which the apostle restrains when he says, ‘By grace are ye saved, through faith’”).

com que a primeira enxergue a Verdade e a segunda deseje o Sumo Bem (bem maior e imutável), que é Deus. Daí vem o sentido de “salvação” como libertação do estado de miséria em que o ser humano se encontra, realizada pelo Ser divino. Somente pela graça o ser humano pode ser salvo. Porém essa ênfase ao aspecto salvífico da graça não esgota o conceito dela no pensamento de Agostinho. Ele fala de uma “primeira graça” como assistência (*adjutorium*) divina ao ser humano desde a criação, mostrando que a liberdade não dispensa a graça:

Ao primeiro homem faltou-lhe esta graça de nunca desejar ser pecador, mas foi revestido da graça, na qual, se quisesse perseverar, nunca teria sido pecador e sem a qual, mesmo dotado de livre-arbítrio, poderia ser inocente. Esta graça, porém, poderia perdê-la pelo mau uso da liberdade. Portanto, Deus não quis privá-lo da sua graça, a qual rejeitou voluntariamente. Pois a liberdade basta por si mesma para praticar o mal, mas é insuficiente para agir bem, se não é ajudada pela bondade do Onipotente [...]. Esta é a graça concedida ao primeiro Adão (*De corr. et grat.*, XI, 31).

Agostinho chega a confessar um antigo erro sobre a graça: afirmava que a fé independe da graça, como se a graça fosse divina e a fé exclusivamente humana:

Não julgava que a fé fosse precedida pela graça de Deus, de sorte que por ele recebêssemos o que pedíssemos convenientemente, mas pensava que não podíamos ter fé, se não a precedesse o anúncio da verdade. Porém, o acolhimento à fé era iniciativa nossa, uma vez recebido o anúncio do Evangelho e julgava ser merecimento nosso. Alguns opúsculos de minha lavra, escritos antes de ser ordenado Bispo, revelam com clareza este erro (*De praed. et sanct.*, III, 7).

Desse modo, a graça divina é preveniente, no sentido de anteceder a fé, e assistencial, no sentido de ajudar o ser humano a viver dignamente. O modo como Agostinho vê o ser humano na criação é crucial para entender a capacidade moral da criatura. Apenas Deus imutável possui a *non posse peccare*. Na criação, Adão tinha a possibilidade de pecar, mas não tinha a necessidade de pecar. Em vez disso, ele violou o comando de Deus e experimentou uma “queda” cuja causa foi o orgulho:

Contudo, começaram a ser maus no interior, para depois se precipitarem em desobediência formal, porque não se houvera consumado a obra má, se não a houvesse precedido a má vontade. Pois bem, qual pôde ser o princípio da má vontade, senão a soberba? [...] E o que é a soberba, senão apetite de celsitude perversa? A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio ao qual o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo. Esse declinar é espontâneo, pois se a vontade houvesse permanecido estável no amor ao bem superior e imutável, que a iluminava para ver e a incendiava para amar, não se haveria afastado dele para agradar-se a si mesma [...]. Logo, a obra má, quer dizer, a transgressão, o comer do fruto proibido, praticaram-na os que já eram maus, porque o mau fruto, como semelhante ação, não o produz senão a árvore má. (*De civ. Dei.*, XIV, 13, 1).

Vale salientar que Agostinho descreve a “queda” do ser humano e a explica como resultado de uma tentação súbita de buscar satisfação em si mesmo. Além disso, o orgulho, como causa da “queda”, já está presente e já é mau antes do ato.

Para Agostinho, as implicações da “queda” de Adão afetam sua natureza moral e a de toda a humanidade, que se encontra em Adão de forma embrionária:

Assim, pois, a humanidade toda seria tão feliz como eram os primeiros homens, quando nem as perturbações anímicas os inquietavam, nem os incômodos corporais lhes causavam mal, se não houvessem praticado o mal que transmitiram a seus descendentes, nem seus descendentes a iniquidade, merecedora de condenação (*De civ. Dei.*, XIV, 5).

Além da natureza moral, a natureza física do ser humano também foi afetada pelo pecado. Está claro que o encadeamento de misérias, tais como o declínio físico e doenças, resultam na morte física que acompanha toda a humanidade, a partir da transgressão de Adão e Eva. Esse é o preço do “pecado original”. Além disso, o “pecado original” não se resume a uma mera ação, mas é também uma condição transmitida à humanidade como castigo; uma espécie de *habitus*, algo que “habita” na natureza humana. É nesse contexto dos desdobramentos físicos e espirituais do “pecado original” que o batismo infantil adquire seu sentido. Aqui reside um problema que permanece em aberto: se o pecado reside na alma, como o corpo é afetado por ele? De acordo com Schaff, interpretando Agostinho:

De acordo com Agostinho, o batismo remove a culpa (*reatus*) do pecado original, não o próprio pecado (*concupiscentia*). Na procriação, o agente não é o espírito regenerado, mas a natureza que ainda está sob o domínio da *concupiscentia*. Pais regenerados não produzem filhos de Deus, mas filhos do mundo (SCHAFF *apud* SPROUL 2001, p. 60).

Essa visão da solidariedade corporativa da raça humana com Adão é fundamental para a compreensão da doutrina da graça no pensamento agostiniano. Assim, a ruína da humanidade reside no “pecado original” de Adão; e somente a graça de Deus tem eficácia para a redenção humana. Essa graça é livre porque não é merecida ou conquistada pelo pecador, mas é uma iniciativa divina. É também indispensável como condição *sine qua non* da redenção, e deve ser preveniente, como já foi dito, já que o pecador não tem condições de voltar-se para Deus por iniciativa própria:

Como, digo eu, pode ser verdade, se precedem obras tão maravilhosas que nos tornam merecedores de alcançar a graça, e assim não nos é dada gratuitamente, mas como pagamento do que é devido? Nesse caso, para se chegar à ajuda de Deus, corre-se para Deus sem ajuda de Deus? E, unidos a Deus, recebamos dele a ajuda e nos uniríamos a ele não ajudados por ele? Que dom maior ou que coisa semelhante pode a graça outorgar, se sem ele o

espírito chegou a constituir com o Senhor um só espírito pela liberdade do livre-arbítrio (*De grat. Christi et pecc. orig.*, XXIII, 24)?

Dessa conclusão de Agostinho nasceu a controvérsia com Pelágio. Uma polêmica que começa pelo batismo infantil, passa pelo “pecado original”, e chega à relação entre graça e liberdade.

Foi a partir de Santo Agostinho e a controvérsia pelagiana que houve uma sistematização dogmática e uma dramatização doutrinária a respeito do “pecado original”. A elaboração proposta pelo Bispo de Hipona contra Pelágio passou a exercer um papel decisivo na história e na vida da cristandade ocidental.

1.3 A controvérsia pelagiana

Sobre os primeiros anos de Pelágio e sua educação não há nada escrito. Do seu país de origem, por ser de além-mar, chamaram-lhe “Marinho”, em latim *Pelagius*, homem do mar. Como asceta bretão, embora não fosse membro do clero ou de uma ordem monástica, Pelágio havia-se transferido para Roma para fazer seus estudos jurídicos e seguir a carreira que era habitual a todos os jovens da época. Ali se fez batizar entre 375-380 e, provavelmente, incentivado por um grupo espiritual, ele iniciou uma vida ascética. Passou a ensinar nos círculos aristocráticos as virtudes da vida ascética, conquistando a simpatia dos jovens, conclamando para um padrão estrito de perfeição moral para todos os cristãos. Angustiado com a lassidão e indiferença dos fiéis em Roma, crítico de suas desculpas, e incrédulo quanto à noção de que o batismo garantia a salvação, Pelágio declarou que era dever de todo o cristão alcançar a perfeição guardando todos os mandamentos de Deus:

Em vez de considerar como privilégio os mandamentos do nosso Rei, [...] bradamos a Deus na indolência dos nossos corações: “Isso é difícil e duro demais. Não podemos fazê-lo. Não passamos de pobres homens dominados pela fraqueza da carne”. Desvario cego e blasfêmia presunçosa! Imputamos a Deus onisciente a culpa de ser duas vezes ignorantes: a de ignorar sua própria criação e de ignorar seus próprios mandamentos. Como se Deus, esquecido da fraqueza dos homens, que são obra sua, lhes impusesse mandamentos a que não podem obedecer. [...] Ninguém conhece o tamanho de nossa força melhor do que Aquele que nos deu tal força [...] Ele não pretendeu exigir nada impossível, pois ele é justo; nem condenará a ninguém por faltas que não podia evitar, pois ele é santo (PELÁGIO *apud* BETTENSON, 2001, p. 102).

Essa mensagem dura, reminiscência de um rigorismo antigo, veio a ser inspirativa, uma vez que Pelágio insistia na afirmação de que Deus não teria dado seus mandamentos se não tivesse fornecido a todas as pessoas a capacidade de cumprí-los. A perfeição estava ao

alcance de todos, a partir de uma capacidade natural de liberdade de escolha adquirida pela criação de Deus:

Distinguimos três coisas que colocamos em determinada ordem. Em primeiro lugar, colocamos o *posse* (poder, habilidade, possibilidade); em segundo lugar, o *velle* (querer, vontade); finalmente, o *esse* (o ser, a existência, a realidade). À natureza designamos o *posse*; à vontade corresponde o *velle*; à efetiva realização chamamos *esse*. O primeiro desses elementos, ou seja, o poder, pertence propriamente a Deus, que o comunica a suas criaturas; mas os dois outros, ou seja, o querer e o realizar, pertencem ao agente humano em cuja vontade têm sua fonte. Eis por que o elogio (o mérito) do homem depende de sua vontade e de sua obra, ou melhor, este mérito pertence, simultaneamente, ao homem e a Deus que lhe concede a possibilidade de querer e fazer e, assistindo-o com sua graça, socorre-o nesta possibilidade. Se o homem tem a possibilidade de querer e de fazer o bem, deve-o exclusivamente a Deus [...] Eis por que (repetamo-lo muitas vezes para precaver-nos contra vossas calúnias!), quando afirmamos que é possível ao homem permanecer sem pecado, estamos glorificando a Deus, já que reconhecemos que dEle nos vem essa dádiva e esse poder. Ele nos concedeu o *posse*, e não há motivo de glorificar-se o agente humano quando consideramos exclusivamente a Deus. Aliás, a questão não é do *velle* nem do *esse*, mas apenas do *posse* (PELÁGIO *apud* BETTENSON, 2001, p. 103).

Observa-se que Pelágio considera um conceito de graça como facilitadora da bondade. A graça de Deus, segundo o monge bretão, presta uma assistência ao ser humano que busca a perfeição e a prática da justiça. Entretanto, a graça não é essencial para que tal justiça seja alcançada. O ser humano pode e deve ser bom sem a ajuda da graça. Tal proposta é, fundamentalmente, diferente da definição agostiniana. A graça relaciona-se com a própria capacidade da natureza humana, na visão pelagiana.

Além disso, nas Escrituras, encontrava-se a instrução para a diferenciação entre o bem e o mal no exemplo de vida virtuosa de Jesus:

Nós, os que fomos instruídos pela graça de Cristo e nascidos de novo para uma humanidade melhor, que fomos expiados e purificados pelo seu sangue e incitados à justiça perfeita pelo seu exemplo, devemos ser melhores do que aqueles que existiram antes da Lei, e melhores também do que aqueles que estiveram sob a Lei (PELÁGIO *apud* SPROUL, 2001, p. 37, 38).

Então, equipados com o conhecimento do bem e com a liberdade de escolha, e atraídos pela promessa de vida eterna, para aqueles que obedecessem à vontade de Deus, ninguém poderia deixar de ter a indução e a capacidade necessárias para a perfeição. Pelágio esperava por um dia em que as virtudes do asceta, tais como continência, castidade e pobreza, pertenceriam a todos os cristãos, revelando a Igreja pura e imaculada por vocação.

Pelágio encontrou em um jovem advogado chamado Celéstio um discípulo e companheiro vigoroso e inteligente. Fugindo da invasão dos visigodos, estes dois chegaram a

Hipona em 410, procurando conhecer Agostinho, outro notável defensor da vida ascética, embora alguém cujas atitudes perturbaram e confundiram Pelágio. Por exemplo, na atitude de oração de Agostinho: “Concede-me forças para que eu possa. Dá-me o que mandas, e mandas o que quiseses (*Conf.*, X, 31)”. Em princípio, Pelágio não via qualquer problema com a parte final dessa oração, pois é natural que Deus ordene o que deseja. O que o monge bretão não conseguia entender era a primeira parte da oração. Afinal, Deus ordenaria algo impossível ao homem? Estando o Bispo de Hipona ausente, seus visitantes seguiram para Cartago e, de lá, Pelágio seguiu para a Palestina um ano depois. Portanto, o início da controvérsia pelagiana não foi provocado pelo próprio Pelágio, mas por certos ensinamentos de Celéstio. Este permanecera em Cartago e solicitara ali a ordenação como presbítero. Além disso, envolveu-se em debates sobre batismo e pecado e também sobre a queda de Adão, e afirmara noções sobre esses assuntos que, sem dúvida, presumia serem aquelas idéias de Pelágio ou pressupostas por seu posicionamento. Sabe-se quais foram elas a partir das acusações que rapidamente foram feitas contra ele pelo diácono milanês, Paulino.

1. Adão havia sido criado mortal e teria morrido, quer houvesse pecado ou não.
2. O pecado de Adão prejudicava apenas a si mesmo, e não a toda a raça humana.
3. Os recém-nascidos estão naquele estado no qual Adão estava antes da sua queda.
4. Nem pela morte e pecado de Adão a totalidade da raça humana perece, nem pela ressurreição de Cristo a totalidade da raça ressurge.
5. A Lei leva ao reino dos céus da mesma forma que o Evangelho.
6. Mesmo antes da vinda do Senhor existiram homens sem pecado. (HARNACK *apud* SPROUL, 2001, p. 39).

A primeira afirmação contraria a visão agostiniana, pela qual o ser humano gozava da *posse non mori* (capacidade para não morrer) antes do “pecado original”. Pelágio entende que a morte faz parte da condição finita do ser humano, sendo, portanto, uma necessidade da natureza humana. A segunda afirmação equivale a dizer que não há “pecado original” no sentido de efeitos sobre o ser humano, do ponto de vista moral. Caso houvesse, seria o de transformar o ser humano numa categoria natural necessária. Porém, tal necessidade não seria de ordem moral, já que a exigência moral deve ser um evento de liberdade e não um evento de necessidade natural. As pessoas devem primeiramente pecar para depois serem chamadas de pecadoras. A perspectiva pelagiana reconhece, assim, uma verdade universalmente cristã, a qual afirma que não pode haver pecado sem participação pessoal no pecado. Isso leva à terceira afirmação pelagiana de que as crianças quando nascem estão no mesmo estado de

Adão antes da “queda”. Assim, rejeitava-se a hereditariedade do pecado. O pecado não seria uma necessidade universalmente trágica, mas uma questão de liberdade. Nessas circunstâncias, não faz sentido o batismo infantil já que o infante não tem participação pessoal no pecado. Mas o batismo faz sentido para os que crêem. Nesse caso, a função de Cristo é dupla: conceder o perdão dos pecados no batismo e dar o exemplo de uma vida sem pecado, não só evitando os pecados, mas também as ocasiões do pecado por meio da ascese. A graça concedida como perdão dos pecados nada significa depois disso, pois o ser humano é capaz de fazer tudo sozinho. Daí a afirmação de que, antes de Cristo, existiram homens sem pecado.

Celéstio não negou que essas afirmações representavam um relato correto de suas perspectivas; e não pode haver dúvida de que elas contradiziam o ensino cristão africano, que justificava o batismo infantil, afirmando que, desde a concepção, as crianças estavam alienadas de Deus por causa do envolvimento com o “pecado original” de Adão:

Contra os pelagianos, Agostinho defende um pecado de origem entendido como falta hereditária para todo descendente de Adão, com a consequência penal da condenação eterna para aqueles que dela não são libertados por Jesus Cristo. Segundo essa perspectiva, ele via tanto a encarnação do Filho de Deus como o costume da Igreja de administrar o batismo até mesmo às crianças (SESBOÜÉ, 2003, tomo 2, p. 135).

Desse modo, um Sínodo local condenou posicionamento de Celéstio e recusou-lhe a ordenação. Agostinho não esteve presente a esse Sínodo, e conhecia o ensino de Celéstio apenas por relato. Foi gradual e cautelosamente que ele entrou nesse debate. Em seu tratado **Sobre o Espírito e a Letra**, ele deixou claro o que percebia ser a questão subjacente. Ele concordou com os colegas africanos em que o batismo infantil pressupunha a participação no “pecado original” de Adão. Mas também indicou que, para ele, o tema central da questão era o da necessidade da graça. Ele acreditava que tanto o ensino moral de Pelágio como as seis proposições de Celéstio colocavam em questão a verdade de que é pela graça de Cristo que os seres humanos são salvos:

Se o caminho da verdade permanecer oculto, de nada vale a liberdade, a não ser para pecar. E quando começar a se manifestar o que se deve fazer e para onde se dirige, não se age, não se abraça o bem, não se vive retamente, se com o bem não se deleita e não se o ama. Porém, para que venha a amá-lo, o amor de Deus se difunde em nosso coração não pelo livre-arbítrio que radica em nós, mas pelo Espírito Santo que nos foi dado (*De spir. et litt.*, III,5).

Para Agostinho, a salvação dependia não da obediência externa a modos de comportamento prescritos, mas da evocação do amor de Deus na alma humana, e tal amor humano somente poderia ser evocado como uma resposta ao amor de Deus. A liberdade da

pessoa humana em voltar-se sinceramente para Deus dependia, então, da graça redentora de Deus. Era uma concepção que Agostinho adquirira da sua própria experiência de vida. Por trás dessa convicção, encontra-se a consciência de Agostinho do mistério do pecado humano, o qual, para ele, não era simplesmente uma questão de desobediência aos mandamentos, mas, sobretudo, de um amor desorientado e erroneamente dirigido. Somente a continuada operação do Espírito Santo, como presença divina no ser humano, pode levar o ser humano a amar a Deus.

Foi para explicar esse mistério que ele apelou, juntamente com seus colegas africanos, para a idéia da implicação de todos os seres humanos no pecado e culpa de Adão. Tal culpa, mesmo no caso de crianças, só poderia ser removida pelo batismo.

Agostinho, em 415, entendeu que as pressuposições subjacentes às noções de Pelágio e Celéstio constituíam um “sistema” que negava a própria base de salvação proclamada pelo **Evangelho**. Ficou evidente a necessidade de uma reunião conciliar cujas decisões deveriam ser submetidas ao papa Inocêncio I (402-417). Este último concordou de modo muito vago com a condenação da posição pelagiana. Seu sucessor, Zósimo (417-418) declarou que não encontrava falta alguma em Pelágio e Celéstio, após receber dos mesmos uma confissão de fé. Entretanto, o ensino de Celéstio em Roma gerou sérios distúrbios públicos entre os cristãos. Quando o imperador Honório emitiu um documento condenando o pelagianismo, Zósimo mudou de idéia e passou a aprovar a decisão conciliar africana. A Igreja norte-africana convocou um Concílio Geral em Cartago, em 418, e lançou vários cânones contra o pelagianismo:

Todo aquele que diz que Adão foi criado mortal e teria, mesmo sem pecado, morrido por necessidade natural, seja anátema. Todo aquele que rejeita o batismo infantil ou nega o pecado original nas crianças de maneira que a fórmula batismal, “para a remissão dos pecados”, seja considerada não no sentido estrito, mas não sentido vago, seja anátema. Todo aquele que diz que no reino do céu, ou em outra parte, há um lugar intermediário onde as crianças mortas vivem felizes, enquanto sem o batismo elas não podem entrar no reino do céu, seja anátema (SCHAFF *apud* SPROUL, 2001, p. 42).

Apesar da desconcertante afirmação sobre as crianças, Roma permaneceria firme contra o pelagianismo, buscando sua condenação no Concílio ecumênico de Éfeso (431).

Tais decisões, contudo, não encerraram a controvérsia teológica. Agostinho, ao acreditar que todo ser humano está tão enredado no pecado e culpa de Adão que a própria natureza humana corrupta é incapaz de se voltar, pelo seu próprio esforço, do amor próprio e “concupiscência” para o amor de Deus, passou a enfatizar a eficácia última da graça divina.

Esta graça é *gratia data*, graça dada sem qualquer mérito. Assim, ninguém se salva a não ser por um ato especial de Deus. Como consequência surgiu a forte doutrina da predestinação, pela qual, Deus age e escolhe sem considerar o mérito humano pressuposto, que, ao mesmo tempo, inicia a pessoa no caminho da salvação e a capacita para perseverar nele. Alguns elementos dessa doutrina podem ser observados no debate sobre as idéias de Cícero, no que tange à relação entre o destino e a Providência divina:

Mas, seja qual for o modo de ser dos labirínticos debates e discussões dos filósofos, nós, convencidos da existência de um Deus supremo e verdadeiro, confessamos também que possui potestade, vontade e presciência soberanas. E não tememos, por isso, fazer sem vontade o que voluntariamente fazemos, porque de antemão sabe Ele, cuja presciência não pode enganar-se, o que temos de fazer. Esse temor levou Cícero a impugnar a presciência e os estóicos a não terem de dizer que tudo sucede por necessidade, mesmo quando defendiam ser tudo obra do destino (*De civ. Dei.*, V, IX).

Basicamente, Agostinho afirma que a vontade e o conhecimento de Deus são a mesma coisa. Em outras palavras, Deus não pode olhar para algo como se não estivesse sendo conduzido pelo seu poder de ser, isto é, pela sua vontade. Deus sempre quer o que conhece. Desse modo, a graça é dada a todos que se tornam cristãos, considerados “eleitos”. Não há razão alguma no ser humano para tal eleição, que é um mistério. O fato é que Deus realiza tanto o querer como a plenitude desse querer, que é o efetuar.

O debate seria retomado por Juliano, bispo de Eclana, na Itália meridional, que se havia recusado a condenar Pelágio e Celéstio. Juliano havia-se tornado o mais capaz e astuto defensor da teologia pelagiana. Ele se imaginava defendendo a bondade da natureza humana e do casamento contra aquilo que ele entendia ser a posição africana. Juliano deu início a um diálogo com Agostinho, interrompido pela conquista vândala das províncias romanas do norte da África e pela morte de Agostinho.

Um ano depois da morte de Agostinho, o Conselho de Éfeso condenou o pelagianismo. O estudioso Schaff faz a seguinte observação sobre o sistema pelagiano:

Se a natureza humana não é corrupta, e a vontade natural é competente para todo bem, não precisamos de um Redentor para criar em nós uma nova vontade e uma nova vida, mas apenas de alguém que nos melhore e enobreça; e a salvação é, essencialmente, obra do homem. O sistema pelagiano realmente não tem lugar para as idéias de redenção, expiação, regeneração e nova criação. Ele a substituiu pelos nossos próprios esforços de aperfeiçoar nossos poderes naturais e a mera adição da graça de Deus como suporte e ajuda valiosa. Foi somente por uma feliz inconsistência que Pelágio e seus adeptos permaneceram nas doutrinas da Igreja sobre a Trindade e da pessoa de Cristo. Logicamente, seu sistema conduzia a uma Cristologia racionalista (SCHAFF *apud* SPROUL, 2001, p. 43).

Por essa observação, a graça facilita o uso do poder natural para o bem moral, porém não é a graça que confere aos seres humanos essa capacidade para realizar o bem moral. Contra essa perspectiva pelagiana, Agostinho escreve:

A natureza do gênero humano, originária da carne do único prevaricador, se tem por capacidade cumprir a Lei e alcançar a justiça, pode estar certa do prêmio, ou seja, da vida eterna, ainda que em algum povo e em alguma época estivesse-lhe encoberta a fé no sangue de Cristo. [...] Talvez pela fé em Deus, que fez o céu e a terra e que ela reconhece tê-la criado, ela possa cumprir sua vontade por uma vida reta, mesmo sem estar instruída pela fé na paixão e ressurreição de Cristo? Se isto foi ou é possível, eu também afirmo o que o Apóstolo disse a respeito da Lei: Então Cristo morreu em vão (*De nat. et grat.*, II,2).

Desse modo, Agostinho afirma que, se alguém pode alcançar a salvação por meio de uma capacidade para mover-se na direção do bem, apesar da natureza humana “caída”, então a morte de Cristo foi vã e desnecessária, ao menos no caso desse alguém. Pelo contrário, Agostinho insistia na necessidade da transmissão da graça que transcende qualquer capacidade da natureza caída, incluindo a vontade humana. Aqui reside o papel dos sacramentos, confirmados pelo episcopado da Igreja do Norte da África, necessários para a salvação. Entre eles, o batismo infantil.

O sistema pelagiano se assemelha ao dos filósofos humanistas os quais admitiam uma necessidade baseada na racionalidade e bondade divinas, e não aceitavam uma eleição seletiva de Deus quanto à formação e ao governo do universo. A eleição seletiva era um legado do Judaísmo, baseando-se na eleição dos patriarcas e de um povo como meio da promessa de salvação. Também do Judaísmo era proveniente a doutrina da criação voluntária. Tais doutrinas eram ensinadas no âmbito cristão considerando uma assistência necessária com relação às intenções e ações dos seres humanos. Tal assistência era retirada, no caso das más intenções, e mantida, no caso das boas. Todavia, a graça, que inicia o processo da salvação, era concedida a alguns de modo preveniente, antes das ações, e a assistência subsequente seria concedida ou retirada com base na resposta do indivíduo à ajuda divina anterior.

Agostinho acolheu e desenvolveu tais explicações, afirmando a necessidade absoluta da assistência divina para quaisquer vontades e ações boas, em função da universalidade do pecado humano. Tal assistência é a graça, gratuita e não merecida. Já que a boa vontade e a boa ação dependem da operação divina e não dos méritos humanos, os movimentos iniciais na direção da salvação são concedidos independentes dos méritos humanos. Na mesma linha, a resposta positiva subsequente, conhecida previamente, é efeito da mesma graça.

A tese da eleição gratuita era ilustrada pela divina providência, que proporcionava, em tempo, o batismo das crianças que eram abandonadas pelos pagãos, ao mesmo tempo em que permitia a morte de crianças:

Ele socorre as crianças que lhe apazem, ainda que não queiram ou corram; ele as escolheu antes da criação do mundo para dar-lhes gratuitamente a graça, ou seja, sem quaisquer merecimentos de sua fé ou obras. [...] Os que não quer socorrer, não socorre, pois em sua predestinação julgou outra coisa de modo oculto, mas justo (*De dono pers.*, XI, 25).

O pensamento de Agostinho era radicalmente histórico. Ele desenvolveu uma analogia entre a história da humanidade e a vida dos indivíduos desde a criação e a “queda”, passando pela lei e pela fé, até chegar à graça e à glória. As formas de operação divina (graça) podem ser ordenadas recorrendo-se às etapas do processo da salvação.

Os seres humanos foram criados originalmente com a inteligência e o desejo de fazerem com que a verdade e a bondade divinas fossem a única fonte de felicidade. Além disso, foram assistidos graciosamente pela presença do Espírito Santo, com vistas a tal felicidade. Mas, tal assistência podia ser recusada. De fato, o “pecado original” consistiu no amor à própria bondade e no propósito de exercer, de forma autônoma, o próprio poder. A situação trágica da humanidade pode ser entendida como efeito corporativo do “pecado original”. Os seres humanos não estão privados da assistência divina, pela qual podem reconhecer a verdade e buscar o bem manifestado a eles. Entretanto, tendem a seguir a orientação estabelecida no “pecado original”: dominar os seus semelhantes, explorar o mundo inferior (“o andar de baixo”) e atender às exigências do corpo mortal. Esta tendência é o princípio que rege os costumes ou práticas culturais, que controla as percepções, os juízos e as escolhas dos indivíduos e dos povos. Daí a necessidade da “salvação”.

O primeiro passo no processo da salvação dos seres humanos “caídos” é uma promulgação da lei divina. Por ela, os pecadores compreendem o perigo em que se encontram e a necessidade que têm da assistência divina. A lei divina indica o bem a ser realizado e o mal a ser evitado. Todavia, a lei é incapaz de salvar, em função dos seguintes fatos: alguns conseguem dominar seus desejos “carneais” crendo na sua própria virtude e caindo no pecado do orgulho e da confiança em si mesmo. Outros são vencidos pelos costumes estabelecidos em favor da satisfação “carnal” quando tentam ganhar uma recompensa eterna por uma abstinência temporária. Tais observações levam a considerar a graça da lei como sendo preparatória para receber a graça seguinte: a graça do **Evangelho**.

Nesse ponto, Agostinho apresenta a graça como operação divina que separa os eleitos dos que sofrem a condenação devido ao “pecado adâmico” e pessoal. Alguns não

reconhecem nunca as exigências da lei, nunca ouvem falar da pregação do Evangelho de Cristo, nunca recebem o convite para confiarem na promessa do perdão nem para orarem pedindo que, pela bondade de Deus, possam amar a Deus e ao semelhante. Outros ouvem a pregação do Evangelho, mas não se sentem movidos pelo chamamento e se afastam. Entretanto, os eleitos são impressionados pela pregação do Evangelho porque o Espírito Santo promove um encontro da pregação com a situação e as necessidades do indivíduo.

Os que foram levados primeiramente à fé em Cristo, Deus lhes concede a habitação do Espírito Santo neles:

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 tinham se reunido esperando a 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 que os infiéis se atemorizassem; no Pentecostes foi dada interiormente, infundindo a justificação. [...] mas como nas tábuas da Lei são gravadas as obras da caridade para encher de terror o desejo da carne, a lei é a das obras e letra que mata o transgressor. Quando, porém, a caridade se difunde no coração dos crentes, a lei é a da fé e Espírito que comunica vida ao que ama (*De spir. et litt.*, XVII, 29).

A presença do Espírito Santo transforma as disposições pessoais de tal modo que Deus e os preceitos divinos sejam amados por si mesmos, e não pelo medo do castigo ou pela expectativa de uma recompensa, como numa relação contratual de troca. Somente por esta graça a vontade humana é capaz de escolher e realizar o bem. Sem dúvida, essa liberdade não é completa. A eficácia da graça pela operação do Espírito não elimina a concupiscência nem as necessidades do corpo mortal, que podem ser vencidos pelo amor divino. Segundo Agostinho, o cristão segue experimentando suas fraquezas, a fim de que a dependência da graça assistencial divina não dê lugar ao orgulho e confiança em si mesmo, causa da “queda”. Daí surge o dom da perseverança dos santos de diversas maneiras: o controle do ambiente em torno do eleito, o governo divino do universo impedindo tentações, as oportunidades de ouvir as exortações de um pregador e as repreensões de um admoestador, a oferta de tempo para o arrependimento depois de uma “queda”. Do ponto de vista interno, também é possível o fortalecimento do amor, que move a vontade diante das tentações.

Na glória do céu, o conhecimento que os santos têm sobre Deus e seu amor é elevado a uma plenitude tal que impossibilita o pecado e a “queda” (*non posse peccare*). Os espíritos estão livres do erro e das fraquezas. Todos os desejos estão ordenados e direcionados para Deus. Portanto, a “glória” é liberdade realizada pela graça divina, que opera em conformidade com a condição particular de cada espírito.

A doutrina agostiniana sobre a graça serviu de base para o desenvolvimento da piedade cristã, a partir do final da Idade Antiga. Ela influenciou a escolástica medieval e tornou-se um patrimônio disputado por romanos, luteranos e reformados, entre os séculos XVI e XVII.

1.4 Da controvérsia pelagiana ao final da Idade Média

A polêmica entre Agostinho e Pelágio envolveu o Cristianismo, no Séc. V, como nos envolve o ar que respiramos. A Igreja Romana, como instituição herdeira da Tradição judaico-cristã, defendia sua herança através da elaboração de doutrinas, ao mesmo tempo que passava por um processo de inculturação sob a regência do intelectualismo greco-romano. Dentre as doutrinas, duas se referiam diretamente à liberdade: a doutrina da Criação e a do livre-arbítrio.

A doutrina da Criação afirmava a liberdade de Deus em relação ao Universo criado e à ordem estabelecida. Esse é o sentido de Santo¹¹. O Criador está separado da criação, no sentido de não depender dela. Logo, Deus criou por um ato livre, como expressão de amor.

A doutrina do livre-arbítrio estava focada na questão da liberdade do ser humano. O objetivo era afirmar a responsabilidade dos atos humanos, a partir da escolha entre o bem e o mal.

Pelágio depositava uma grande confiança na natureza humana, dotada de livre-arbítrio e de uma capacidade para discernir o bem e o mal. Já Agostinho estabelecia uma correlação da graça de Deus com o livre-arbítrio e a liberdade humana.

Vale salientar que, no contexto da controvérsia entre Agostinho e Pelágio, havia diferentes conotações para o termo “graça”, inclusive pejorativas. Uma delas associava “graça” com favores concedidos, os quais contrariavam as idéias de justiça. Nesse caso, Pelágio defendia a necessidade de uma vida honesta, alcançável pelas vias da vontade humana atrelada a um zelo ascético. Outra conotação de “graça” considerava os favores imperiais aplicados arbitrariamente como, por exemplo, no caso de Barrabás, liberto em troca de Jesus de Nazaré, segundo registro do **Evangelho de Mateus** (Mt. 27, 15-21). Tal conotação servia de base para as discussões sobre a relação entre “graça” e predestinação. Nesse caso, Agostinho entendeu a necessidade de elucidar, segundo as Escrituras, as relações entre “graça” e liberdade, livre-arbítrio, justiça e predestinação.

¹¹ Segundo BERKHOF, 2001, p. 485, a palavra, no Antigo Testamento, para ‘santificar’ é *qadosh*, derivada da raiz *qad*, significando ‘cortar’, implicando ‘separação’.

Na visão pelagiana, a graça de Deus está presente na Criação e na revelação da Lei. No primeiro caso, a graça criadora é reconhecida na natureza humana dotada de livre-arbítrio. No segundo caso, a graça salvadora está presente na Lei, cujos mandamentos apontam a direção a ser seguida nas escolhas humanas. Além disso, a graça batismal concede perdão dos pecados aos que são batizados como adultos, e santifica as crianças, agregando-as ao povo de Deus. Essa visão foi compartilhada pelos donatistas, no Norte da África, os quais colocavam em dúvida o valor dos sacramentos em função da condição moral do celebrante, não atribuindo ao rito valor em si mesmo.

No ano de 412, o Bispo de Hipona escreveu **Sobre o Espírito e a Letra**, assumindo como tema o trecho da Carta do apóstolo Paulo aos Coríntios: “A letra mata, mas o Espírito vivifica” (2Co.3:6). Agostinho, numa oposição explícita aos pelagianos, expressa o seguinte:

Nós, pelo contrário, asseveramos que a vontade humana é de tal modo ajudada por Deus para praticar a justiça, que, além de o homem ser criado com o dom da liberdade e apesar da doutrina que o orienta sobre o modo de viver, receba 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 visão (*De spir. et litt.*, III, 5).

Para o Bispo de Hipona, a graça de Deus é mais do que observância de uma lei que nasce do querer da liberdade. Ao considerar o dom do Espírito Santo, Agostinho exprime a graça de Deus como uma relação, no sentido da benevolência de alguém que se dá. Esta é uma marca do pensamento agostiniano sobre a graça, que se mostra distinta das afirmações sobre a graça como um mero “instrumento intermediário” entre o divino e o humano. Assim, a graça de Deus é a relação do ser humano com Deus Criador, e a graça de Cristo é a relação do ser humano com o Redentor sob a inspiração do Espírito Santo (*inspiratio caritatis*).

O aspecto relacional da graça é também desenvolvido na obra **A Natureza e a Graça** (415). Trata-se de uma resposta à obra pelagiana **Sobre a Natureza**. A controvérsia reside em duas antropologias cristãs diferentes, a partir de diferentes idéias sobre “natureza” e “graça”.

Pelágio considera a natureza humana como receptora de dons do Criador:

Quando se diz que o homem é capaz, não o atribuímos ao livre-arbítrio, contudo ao autor da natureza, ou seja, Deus. Haverá alguém que entenda que se possa conseguir sem a graça de Deus o que se considera pertencer propriamente a Deus? (*De nat. et grat.*, XLV, 53).

Vê-se que, para Pelágio, a graça de Deus está presente na natureza humana através do livre-arbítrio como uma possibilidade de escolha que se atualiza a cada decisão, de modo

que tal capacidade se mantém intacta. Assim, o pecado das origens, cometido por Adão, foi no máximo um mau exemplo para a humanidade, que continua na história com sua capacidade de escolha sem qualquer efeito adâmico.

Para Agostinho, no entanto, a natureza humana - concreta ou derivada de Adão - tem a necessidade dos dons salvíficos de Deus, conforme as Escrituras:

Percebeis o seu objetivo e aonde quer chegar com essa discussão? É claro que julga poder tornar sem efeito o que foi dito: ‘E tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará seu povo dos seus pecados’ (Mt.1:21). Como há de salvar, se não há enfermidade? [...] Mas se queres discutir, o que não é mau, pelo contrário, é bom, [...] investiguemos como pôde acontecer que a natureza humana se tenha viciado pelo pecado, conforme testemunho das Escrituras, a fim de não julgares que tal não lhe tenha acontecido (*De nat. et grat.*, XX, 22).

Com o surgimento desse tratado sobre **A Natureza e a Graça**, as diferenças entre Pelágio e Agostinho tornam-se mais claras. Pelágio considera que a natureza humana não sofreu qualquer efeito derivado do pecado de Adão, e que a graça de Deus é concedida na possibilidade que o ser humano tem de não pecar e na remissão dos pecados, caso venha a pecar. Já Agostinho considera que a natureza humana, de alguma forma, foi “ferida” pelo pecado de Adão e a graça é necessária, não somente para a remissão dos pecados e como possibilidade de não pecar, mas como ajuda para não pecar. Isso pode ser confirmado na obra **A Graça de Cristo e o Pecado Original** (418):

Que Pelágio deixe de se enganar e enganar os outros, discorrendo contra a graça de Deus. A graça de Deus deve ser afirmada, como imprescindível para nós, não só em relação a um dos três fatores, ou seja, a possibilidade da boa vontade e da ação, mas também à vontade e à boa ação (*De grat. Christi et pecc. orig.*, I, XXV, 26).

Depois de ter esclarecido que a graça, em sentido estrito, não é a lei, não é a revelação, e não é apenas remissão dos pecados, Agostinho escreve contra aqueles que viam na graça uma anulação da vontade. Na obra **Sobre a Graça e o Livre-Arbítrio** (426), encontramos:

Creio ter dissertado bastante contra aqueles que com veemência combatem a graça de Deus, a qual não anula a vontade humana, mas faz com que, sendo má, torne-se boa, e ajuda quando já é boa. Dissertei, disse eu, mas diria melhor que conosco falou a divina Escritura com seus convincentes testemunhos (*De grat. et lib. arb.*, XX, 41).

Agostinho passa a usar os termos “graça operante” e “graça cooperante” com base em textos bíblicos. Quanto ao primeiro termo ele escreve:

Não há dúvida de que podemos guardar os mandamentos se queremos; mas como é Deus que prepara a vontade, é preciso recorrer a Deus para termos a vontade necessária e assim, querendo, possamos cumpri-los. É certo também que queremos quando queremos, mas dispõe-nos a querer o bem aquele do qual se afirmou o que antes eu disse: [...] ‘É Deus quem opera em vós o querer e o efetuar’ (*Ep.* 2,13).

Assim, Agostinho não somente refuta a opinião pelagiana sobre o conflito entre graça e vontade, mas ensina sobre a necessidade de intervenção da graça (operante) para o cumprimento dos preceitos divinos.

Quanto à cooperação de Deus (graça cooperante) para a guarda dos mandamentos, Agostinho escreve:

Portanto, para querermos, ele age em nós; quando queremos com vontade decidida, coopera conosco. Porém, quando não age para querermos ou não coopera quando queremos, somos incapazes de praticar as boas obras de piedade (*De corr. et grat.*, XVII, 33).

Na seqüência histórica, vem a obra **Sobre a Correção e a Graça** (427), como uma síntese da relação entre a graça de Deus e o livre-arbítrio da vontade humana. Nela, o Bispo de Hipona está profundamente envolvido com a graça de Deus, que concede ao ser humano uma liberdade da concupiscência:

É tal o socorro oferecido à fraqueza da vontade humana que, pela graça divina, poderia agir firme e invencivelmente e, embora frágil, não desfaleceria nem seria superado por nenhuma adversidade (*De corr. et grat.*, XII, 38).

Nesse tratado, reside a base para a distinção entre a “graça suficiente” e a “graça eficaz”. A primeira é indicada pelo Bispo de Hipona como sendo a graça de Adão:

O que dizer então? Adão não possuiu a graça de Deus? Pelo contrário, possuiu uma grande graça, mas de outra índole. [...] Adão não necessitou da morte de Cristo para ficar isento de males; [...] Adão não tinha necessidade do socorro espiritual implorado pelos santos [...]. Isso porque sua carne tem aspirações contrárias ao espírito [...] e no meio do combate imploram pela mediação do Cristo e força para lutar e vencer (*De corr. et grat.*, XI, 29).

A graça na qual Adão foi criado dava-lhe uma condição diferente da nossa em três aspectos: ele podia não morrer; não conhecia a luta da “carne” contra o espírito; podia não pecar. A graça suficiente era o auxílio sem o qual Adão não podia perseverar no bem em que fora criado. Já a graça eficaz é o auxílio pelo qual se persevera e a própria perseverança para todo aquele que é libertado da herança de Adão. Essa é a graça de Cristo:

Deus criou o homem também com o dom da liberdade [...]. Porém, como voluntariamente recusou a Deus, sofreu seu justo juízo, e toda a sua descendência seria condenada, já que havia participado de sua culpa por

estar como que nele encerrada. Todos desta descendência, uma vez libertados pela graça de Deus, libertam-se também da condenação, à qual já estão como que acorrentados [...]. Por isso, graças sejam dadas a Deus para que ninguém o atribua a seus merecimentos, mas toda boca se cale (Rm.3:19) e o que se gloria, glorie-se no Senhor (1Co.1:31) (*De corr. et grat.*, X, 28).

Embora a controvérsia pelagiana tenha terminado com a condenação de Pelágio nas decisões conciliares, as concepções agostinianas não foram aceitas universalmente. A discussão continuou na África do Norte, principalmente sobre a predestinação e sobre a incapacidade do ser humano para inclinar-se à graça de Deus. Além disso, a maneira como tinha sido recebido, entre os monges de Marselha, o tratado **Sobre a Correção e a Graça** levantou logo a questão da relação entre a graça de Deus e a salvação universal, tal qual foi anunciada na Carta a Timóteo: “Deus quer que todos os homens se salvem” (1Tm. 2, 4). Neste sentido, os monges escreveram:

Entre os servos de Cristo que residem na cidade de Marselha, muitos pensam que as idéias que tua Santidade expôs em teus textos contra a heresia de Pelágio sobre a vocação dos eleitos, fundamentada no decreto de Deus, são contrárias ao pensamento dos Padres e ao sentir da Igreja [...]. Se um decreto divino predispõe as vontades humanas, isso equivale a eliminar todo esforço de fazer o bem e a suprimir as virtudes. O nome predestinação introduz uma espécie de fatalismo (PRÓSPERO DE AQUITÂNIA - Carta 225 *apud* SESBOÛÉ, 2003, p. 254).

No esforço de combater as heresias pelagianas que, em resumo, negavam a necessidade da obra de Cristo, Agostinho passa a enfrentar as críticas dos monges de Marselha. Assim, ele escreve, em 428, uma obra em dois volumes: **Sobre a Predestinação dos Santos e sobre o Dom da Perseverança**.

Os monges colocavam a questão em termos da figura do médico e do doente: “Não é negar a graça, mas afirmar que ela é precedida pela vontade, a qual não faz outra coisa que procurar o médico, sem poder nada fazer sozinha” (PRÓSPERO DE AQUITÂNIA - Carta 226 *apud* SESBOÛÉ, 2003, p. 254). Em outras palavras, os monges não viam qualquer contradição entre a liberdade humana e a graça de Deus, mas consideravam que a graça é alcançada a partir da vontade humana.

Para Agostinho, é a graça que move a vontade do ser humano na direção de Deus:

Devemos demonstrar primeiramente que a fé, que nos faz cristãos, é dom de Deus [...]. Mas agora vejo que devo dar uma resposta aos que dizem que os testemunhos divinos, [...], valem apenas para provar que podemos adquirir o dom da fé por nós mesmos, ficando para Deus o seu crescimento em virtude do mérito com o qual ela começa por nossa iniciativa. Com esta crença não se desvia da sentença que Pelágio foi impelido a condenar na Concílio da Palestina, como atestam as próprias atas: ‘A graça de Deus é-

nos concedida de acordo com os nossos méritos'. [...] Mas por que não ouvir do Apóstolo as palavras que contrariam esta doutrina: 'Quem primeiro lhe fez o dom para recebê-lo em troca? Porque tudo é dele, por ele e para ele. A ele a glória pelos séculos! Amém!' (Rm.11,35-36). Portanto, o próprio início de nossa fé, de quem procede senão dele? (*De praed. sanct.*, II, 3).

Partindo dessa premissa, que a graça conduz à fé, Agostinho conceitua o sentido da predestinação em relação à graça: "Deus sabia de antemão que faria tudo isso e essa presciência é a predestinação dos santos". A predestinação significa a relação com a graça que Deus concede: "Essa é a predestinação dos santos e não outra coisa, ou seja, a presciência de Deus e a preparação de seus favores, com os quais alcançam a libertação todos os que são libertados" (*De praed. sanct.*, XIV, 35). Assim, em Agostinho a graça conduz à liberdade. Além disso, a graça que fez do Cristo homem é a mesma que faz do homem um cristão.

Nas proximidades de Marselha, dois teólogos, João Cassiano e Fausto Riez, deram destaque à liberdade humana na dialética da graça. Cassiano (360-435) não acreditava que a salvação era alcançada pelas pessoas fora da graça, mas que "há sementes de bondade implantadas em cada alma pela bondade do Criador" e que essas sementes, que capacitam os seres humanos a preferirem Deus acima dos outros bens, chegam a sua fruição somente quando "estimuladas pela assistência de Deus". Daí o Movimento de Cassiano ficar conhecido por seus adeptos como semipelagianismo. Se, por um lado, Cassiano rejeitava o pelagianismo afirmando que a graça divina é necessária para a justiça, por outro lado, enfatizava a responsabilidade moral do ser humano. Nesse ponto ele rejeita a posição agostiniana sobre a incapacidade moral da vontade em se inclinar para o bem, ou para Deus. Logo, a graça, para ser efetiva, necessita da cooperação da vontade.

De acordo com o estudioso Adolph Harnack, a visão de Cassiano pode ser resumida assim:

A graça de Deus é a base de nossa salvação; cada começo deve ser traçado por ela, porquanto ele proporciona a chance de salvação e a possibilidade de ser salvo. Mas essa é a graça exterior; a graça interior é a que se apodera do homem, aclara, purifica, santifica e penetra tanto na sua vontade quanto na sua inteligência. A virtude humana não pode crescer nem ser aperfeiçoada sem essa graça – logo, as virtudes dos pagãos são muito pequenas. Mas o início das boas decisões, bons pensamentos e fé – entendidos como a preparação para a graça – podem ser devidos a nós mesmos. Conseqüentemente, a graça é absolutamente necessária para alcançarmos a salvação final (perfeição), mas não tanto para dar a partida. Ela nos acompanha em todos os estágios de nosso crescimento interior, e as nossas manifestações não são úteis sem ela (*libero arbitrio semper co-operatur*); mas ela apóia e acompanha aquele que sempre se esforça [...] mesmo essa [...] ação da graça não é irresistível (HARNACK, *apud* SPROUL, 2001, p. 74).

Enquanto, para Agostinho, a vontade humana é espiritualmente morta, para Cassiano, ela é espiritualmente débil. Entre a visão agostiniana e a cassiana, há uma equivalência de conflito entre monergismo e sinergismo¹² no começo do processo de salvação.

Cerca de quarenta anos mais tarde, essa posição foi ratificada por Fausto (408-490), Bispo de Riez, em sua obra **Sobre a Graça**. Ele insistiu que o início da fé tem raiz no livre-arbítrio humano, o qual, apesar da realidade do “pecado original” tem possibilidade de se esforçar para a salvação: “Fazemos cair o livre-arbítrio de dois modos, seja ao afirmar que é íntegro e sem ferida, seja ao dizer que desapareceu completamente” (FAUSTO DE RIEZ *apud* SESBOÜÉ, 2003, p. 267). Para Fausto, a graça, como promessa e advertência divinas, inclina o livre-arbítrio debilitado para escolher o correto. Mas a graça não é um poder interior e transformador que opera em um nível mais profundo do que aquele da escolha consciente.

Em 529, Cesário, Bispo de Arles, reuniu um Sínodo que reafirmou a posição agostiniana de forma diluída, cujos cânones assumiram uma significação maior quando foram aprovadas pelo Papa Bonifácio II (530-532). Pelas decisões homologadas, considera-se que um agostinianismo moderado foi consagrado na Igreja. A humanidade está implicada no “pecado original”, incapaz de voltar-se para Deus pela vontade própria do ser humano. O desejo de libertação decorre da infusão do Espírito Santo e de sua operação no ser humano, pela graça. Entretanto, o Sínodo afirmou que as pessoas podem resistir à graça, o que difere da posição agostiniana.

Fica claro, até aqui, que, em termos da relação entre liberdade e graça, temos duas posições que formam a controvérsia entre Pelágio e Agostinho, e uma terceira decorrente dessa controvérsia e afirmada pelos teólogos da Gália. Para Pelágio, o ser humano é totalmente livre para escolher e fazer o bem, sendo essa liberdade a maior expressão da graça de Deus. Para Agostinho, o ser humano goza de livre-arbítrio, mas não é livre. Para escolher e fazer o bem, existe a necessidade da graça, sem conflito entre liberdade e graça. Para o semipelagianismo, existe a necessidade da graça para o retorno do ser humano a Deus, mas, na vontade humana, reside o ponto de partida.

Essas posições sobre a liberdade e a graça e suas variantes atravessaram o primeiro milênio sob a forma de duas orientações dentro da piedade e da prática cristãs: a orientação platônico-agostiniana e a aristotélico-tomista:

¹² Doutrina pela qual a salvação do ser humano se alcança pela colaboração da graça divina com a vontade humana (Do grego *synergós*, ‘ajudante’, ‘colaborador’). Nesse sentido, o monergismo nega tal colaboração humana.

A teologia escolástica conheceu duas orientações principais na abordagem da graça. A primeira foi a orientação platônico-agostiniana, cultivada pela escola dos Vitorinos, do mosteiro de Saint-Victor, em Paris. Hugo de São Victor (1096-1141), seu principal representante, foi apelidado de ‘o outro Agostinho’ (SESBOÜÉ, 2003, p. 271).

Quanto à segunda orientação, o mesmo autor comenta:

A outra orientação é aristotélico-tomista. Ela sistematizou a doutrina da graça, desenvolvendo uma conceituação precisa, expressa por certo número de termos associados para formar uma série de duplas que não ocultam umas às outras: ‘graça sanante’ e ‘graça elevante’, ‘graça habitual’ e ‘graça atual’, ‘graça criada’ e ‘graça incriada’ (SESBOÜÉ, 2003, p. 272).

Por um lado, Tomás de Aquino concorda com a impotência do ser humano decaído para fazer o bem, seguindo o diagnóstico de Agostinho. Por outro lado, estima que a “queda” do ser humano não lhe tirou a capacidade de realizar bens particulares na vida pessoal e social, embora não seja capaz de amar a Deus acima de todas as coisas nem de resistir às tentações mais fortes.

Além disso, a teologia franciscana, ligada a João Cassiano e aos demais teólogos da Gália, “começará a falar de um mérito, fazendo referência a um movimento inicial para a virtude, possível até para os não-batizados” (SESBOÜÉ, 2003, p. 271).

O desenvolvimento da doutrina da liberdade e da graça, desde a controvérsia pelagiana até os tempos modernos, mostra como a idéia do “pecado original” assumiu uma característica trágica e universal. Porém tal impacto seria amenizado em função das novas ênfases educacionais éticas e ascéticas surgidas na época dos reformadores. Trata-se de uma época marcada pelo Movimento Humanista, pelas Universidades, pela invenção da imprensa, por uma nova cosmovisão trazida pela obra revolucionária de Nicolau Copérnico e pela crise do feudalismo com a ascensão da burguesia.

Nesse contexto, serão consideradas, no próximo capítulo, as perspectivas de Martinho Lutero e de João Calvino, a respeito da tensão entre liberdade e graça. O primeiro, um monge agostiniano; o segundo, um humanista.

Entretanto, seguiremos o fio condutor do legado agostiniano na escolástica tardia, procurando acompanhar a influência do pensamento de Agostinho, do final da Idade Média até à Reforma Protestante.

2 LIBERDADE E GRAÇA NA REFORMA PROTESTANTE

2.1 Do final da Idade Média à Reforma

O surgimento das cidades no Ocidente medieval, a partir do Séc. XI, deu origem a novos centros de vida religiosa que causaram um profundo impacto na estrutura eclesiástica vigente, já havia 800 anos. Trata-se de uma espiritualidade leiga representada por mulheres, e dos Movimentos de Pobreza e Ordens Mendicantes.

O ponto de mutação ocorreu com Francisco de Assis, cuja vida tornou-se um símbolo do Cristianismo, nas lutas, esperanças, decepções e sonhos em torno do ideal de liberdade. Nesse caso, a liberdade estava ligada à pobreza. Para uma melhor compreensão dessa relação, consideremos o que afirma José Comblin: “Os movimentos de pobreza querem restituir a liberdade da Igreja em face da necessidade de defesa da instituição, contra as ingerências dos príncipes e das autoridades políticas e sociais” (COMBLIN, 1998, p. 130).

No Séc. XII, Francisco de Assis teve a intuição do maior problema da Igreja no segundo milênio, que era a riqueza da instituição. Seus seguidores, os franciscanos, estabeleceram-se preferencialmente em cidades. Já no Séc. XIII, franciscanos e dominicanos eram conselheiros nas cidades, ensinando os valores da vida comunitária e da solidariedade organizada. Nesse contexto, surge a relação entre espiritualidade e técnica, artesanato e serviços. Naquela época, passaram a existir duas Igrejas: a “de cima” e a “de baixo”.

Nos apelos de liberdade, entre as “duas Igrejas”, os movimentos místicos chegaram a rejeitar o sistema eclesiástico, em termos dos dogmas, da moral e dos sacramentos. Assim, nas cidades do Séc. XIV, surgiu um público maduro para o protestantismo que estava a caminho. Dentro da ortodoxia, surgiu a ênfase no papel fundamental da experiência, em oposição à metafísica. Essa ênfase penetrou tanto no domínio da ciência e da técnica quanto no domínio religioso.

Nesse período, entre o final da Idade Média e a Reforma Protestante, um dos enfoques dados aos escritos de Agostinho considerava a experiência religiosa e o desejo inato por Deus. Tal orientação foi adotada pelo monge agostiniano Martinho Lutero, principalmente no tocante ao ensino sobre o pecado e a graça.

O método da experiência religiosa abriu o caminho para o movimento reformador, na medida em que ciência e religiosidade se uniram em um método único, visando à reforma da “sociedade cristã”.

Como professor de Ética e Dialética, a partir de 1508, na recém-criada Universidade de Wittenberg, Martinho Lutero, após obter o grau de Doutor em Teologia, passou a ocupar a cátedra de *Lectura in Bíblia*. Este foi o primeiro passo para a elaboração da doutrina central na teologia luterana: a justificação pela fé. Ela está ligada à experiência religiosa íntima de Lutero, à leitura da Carta aos Romanos e à interpretação que dava a Agostinho em seu tratado **Sobre o Espírito e a Letra**. Surge, então, a oposição de Lutero às indulgências e à missa pelos defuntos, consideradas por Lutero como sintomas de pelagianismo na busca de justificação pelas obras.

Quanto à relação entre liberdade e graça, Lutero desaprova o humanista Erasmo de Rotterdam, o qual propôs que Jerônimo se tornasse o guia teológico da Igreja e não Agostinho. Erasmo tentava contornar as dificuldades que ele via na antropologia luterana nascente, no contexto do Humanismo Renascentista.

2.2 O contexto do humanismo renascentista

O movimento conhecido como Reforma Protestante teve início no Séc.XVI. Portanto, esteve inserido no movimento cultural conhecido como Humanismo Renascentista, entre o final do Séc. XIV e o início do Séc.XVII. A principal característica desse movimento cultural mais amplo era a valorização do ser humano nos moldes da Antiguidade Clássica. Se, por um lado, rejeitava-se a imagem medieval do ser humano, por outro lado, buscava-se a manutenção dos ideais e preceitos cristãos.

Um dos representantes do Humanismo Renascentista foi, sem dúvida, Desiderius Erasmus, mais conhecido como Erasmo de Rotterdam. Nascido entre 1466 e 1469, em Rotterdam, condado da Holanda, Erasmo estudou no Convento de *Bois-le-Duc* e depois ingressou no Convento Agostiniano de *Steyn*. Foi lá que compôs sua primeira obra em latim, **Os Antibárbaros**, na qual mostra não haver contradição entre as virtudes cristãs e a poesia da antiguidade. Ordenado Padre em 1492, Erasmo já tinha fama de escritor erudito. Depois de obter em Paris o grau de Doutor em Teologia, foi para a Inglaterra, onde conheceu Thomas More, autor de **Utopia**, no ambiente universitário de Oxford. Foi lá, em 1505, que pediu e obteve dispensa dos ofícios sacros e do hábito. Esse fato não enfraqueceu seu interesse pela Religião e pela Filosofia. No que tange à Religião, sua atitude é bastante controvertida:

Em muitas de suas posições teóricas, sobretudo na crítica à Igreja e ao Clero renascentista, embora de forma atenuada e com grande firmeza, ele antecipou algumas posições de Lutero, tanto que foi acusado de ter preparado o terreno para o Protestantismo. Mas, depois da flagrante ruptura

de Lutero com Roma, Erasmo não se alinhou com ele, chegando inclusive a escrever contra ele (embora impelido por várias solicitações de amigos e não espontaneamente) um tratado intitulado **Sobre o Livre-Arbitrio**. Mas também não se alinhou ao lado de Roma, preferindo ficar numa posição própria ao assumir uma ambígua posição [...], deixando-o isolado e sem seguidores (REALE ; ANTISERI, 1990, v. 2, p. 98).

Desse modo, a grande fama que conseguira em vida se dissolveu após sua morte, em 1536, na Basileia, Suíça. Até o final de sua vida, vivendo numa Europa conturbada por conflitos políticos e religiosos, Erasmo tentou impor seu pensamento, fundamentado na tolerância e no ideal do internacionalismo. Enquanto esteve vivo, sua obra **Sobre o Livre-Arbitrio** (1524) ou *De Libero Arbitrio Diatribe Sive Collatio*, dirigida contra Lutero, provocou uma resposta do mesmo, intitulada **Servo Arbitrio** (1525) ou *De Servo Arbitrio*, considerada no presente trabalho sob o título *The Bondage of the Will*. Na primeira, Erasmo mostra sua discordância daqueles que enfatizavam a dependência do arbitrio humano diante da vontade divina. Na segunda, quatro vezes maior do que a de Erasmo, Lutero apresenta questões que ele considerava o “coração da Igreja” (*cor Ecclesiae*). Entre elas, o quanto é importante para o cristão ter uma visão correta da vontade humana e da dependência do pecador em relação à graça de Deus. No contexto dessa disputa, surgiram as relações de Lutero com a Filosofia e o Pensamento Humanista-Renascentista.

No que tange à Filosofia, Erasmo rejeitava o modelo aristotélico-escolástico centrado sobre os problemas metafísicos, físicos e dialéticos. Ele chega a adotar um tom de desprezo por essa forma filosófica:

[...] isso não seria nada se esses filósofos só fossem incapazes de exercer os cargos e os empregos públicos; o pior, porém, é que estão longe de serem melhores para as funções e deveres da vida. Convidai um sábio para um banquete, e vereis que ou conservará um profundo silêncio ou interromperá os demais convidados com frívolas e importunas perguntas. Convidai-o para um baile e dançará com a agilidade de um camelo [...]. Assim, o filósofo não é bom, nem para si, nem para o seu país, nem para os seus (ROTTERDAM, 2005, p. 37).

Para Erasmo, a Filosofia deve ser o conhecimento de si mesmo, como conhecimento sapiencial de vida, ao modo de Sócrates. Trata-se de uma sabedoria como prática de vida. Tal sabedoria era representada por uma espécie de “loucura”, tanto na perspectiva de sábios do passado como nas Escrituras:

Antes de mais nada, não se pode pôr em dúvida o conhecido provérbio que diz: ‘quando falta a coisa é preciso representá-la’, o que é confirmado pela sentença que é ensinada aos meninos: ‘procura-se muita sabedoria para se poder passar por louco’. Julgai pois, se a loucura deve ou não ser incluída entre os maiores bens [...]. Mas é possível que os autores citados tenham

pouca autoridade para os cristãos. Pois bem, [...] para exprimir-me teologicamente, fundarei meu elogio no testemunho das Sagradas Escrituras. [...] confessa Jeremias no capítulo X: ‘todos os homens tornaram-se loucos à força da sabedoria’ [...]. Diz ainda Salomão no capítulo I: ‘apliquei-me ao conhecimento da prudência e da doutrina, dos erros e da loucura’. [...] São Paulo diz aos coríntios: ‘como louco, eu afirmo que sou o maior de todos’ (ROTTERDAM, 2005, p. 100 *et seq*).

Embora não seja fácil definir o que Erasmo chama de “loucura”, percebe-se que o conceito vai desde a pior parte do homem até o extremo oposto, que consiste na fé em Jesus, o Cristo. O termo é carregado de ambigüidade e de rara elasticidade. Trata-se da “loucura” como energia criativa nas ações humanas. Além disso, vê-se uma marca característica da obra de Erasmo que se confunde com a marca do Humanismo Renascentista: destacar as obras literárias antigas inseridas na mentalidade pagã, extrair delas o modelo das virtudes naturais humanas e inseri-lo na atmosfera da revelação cristã, na qual, segundo Erasmo, aquele modelo conheceria plena expansão. Tal objetivo se tornou conhecido como “evangelismo” ou “reformismo”, pois se tratava de purificar o homem com o “novo” e “cristianizar” a cultura. Essa proposta recebeu o nome alternativo de “Humanismo Cristão”. Nesta linha de pensamento, as Escrituras Sagradas assumem, gradualmente, o mesmo valor de outros escritos como fontes de orientação sobre as virtudes humanas.

Essa mentalidade vislumbrava novos caminhos para o ser humano, ao mesmo tempo em que ocorria um notável desenvolvimento das Ciências Naturais cujos resultados se chocavam com as interpretações oficiais da Igreja. De acordo com o monge polonês Nicolau Copérnico, a Terra deixava de ser o centro do universo. A demonstração do modelo heliocêntrico para o sistema solar, a partir da observação, elaboração de hipótese e comprovação experimental, evidenciava a superioridade do método experimental em relação à Tradição Medieval. E já que o conhecimento da natureza estava ao alcance do ser humano, ele tinha condições de descartar-se das “revelações divinas” sobre a natureza para gozar de total liberdade na observação dos mistérios do universo através de processos racionais e científicos.

Em resumo, o Humanismo Renascentista denuncia a Cultura Medieval como algo decadente, procurando um ser humano livre das instituições feudais em todos os níveis, mediante um programa que tinha três pontos fundamentais: 1) o objetivo básico do conhecimento é o ser humano e o significado da vida e, em função dele, os problemas cosmológicos são estabelecidos; 2) nenhum filósofo detém o monopólio da verdade; 3) existe uma afinidade entre a Cultura Clássica Pagã e o Cristianismo, já que o ensinamento sobre a vida e a virtude, ministrado pelos autores clássicos, pode ser integrado ao Cristianismo.

A discussão entre Lutero e Erasmo, representante desse Humanismo Renascentista, acabou-se concentrando na questão da doutrina da liberdade da vontade.

2.3 A controvérsia entre Erasmo de Rotterdam e Martinho Lutero

Martinho Lutero nasceu em 10 de novembro de 1483 em *Eisleben*, Alemanha. Poucos meses depois, sua família mudou-se para *Mansfeld*, onde seu pai, homem de origem camponesa, alcançou considerável prosperidade na atividade mineira e decidiu dar a Martinho uma educação que o levasse à carreira na área de Direito. Após estudos preparatórios, ingressou na Universidade de Erfurt, em 1501, naquela época a mais avançada das universidades alemãs, do ponto de vista humanístico-renascentista. Foi assim que Lutero ficou sob a influência do movimento, embora nunca se tenha tornado um humanista no sentido completo do termo. Ele partilhou de fato do entusiasmo pelo estudo das línguas antigas, especialmente a grega, e de sua crítica baseada na Bíblia e nos escritos dos pais da Igreja à Teologia Escolástica¹³.

Seguindo à sua graduação, como Mestre de Artes em janeiro de 1505, ele ingressou na Escola de Direito no mês de maio. A morte súbita de um colega de classe marcou-o profundamente, bem como o retorno para *Erfurt* de uma viagem à sua casa. Nessa oportunidade, ele escapou por um triz de um raio e, como consequência, fez um voto à Santa Ana de tornar-se monge. Para o desgosto de seu pai, ele rompeu com os estudos em Direito e, em 17 de julho de 1505, ingressou no Mosteiro dos Eremitas Agostinianos em Erfurt, confiante de que a vida monástica era o caminho mais seguro para a salvação da sua alma. A Ordem Agostiniana valorizava muito a pregação e o estudo da Bíblia e contava, entre os seus, com o famoso erudito agostiniano do Séc.XIV, Gregório de Rimini, a quem Lutero consideraria com elevada reverência como o único teólogo escolástico livre de qualquer mancha de pelagianismo. Os tratados antipelagianos do próprio Agostinho também seriam, obviamente, importantes para o desenvolvimento teológico de Lutero.

Em 1507, Lutero foi ordenado presbítero e, no ano seguinte, estava em Wittenberg, por ordem de seus superiores. Ali recebeu o grau de Bacharel em Teologia em 1509, familiarizando-se com todas as tradições exegéticas, místicas e escolásticas da Teologia Medieval, como também com a nova erudição humanista de Erasmo de Rotterdam.

¹³ O escolasticismo preocupava-se com a explicação metodológica da Doutrina Cristã, com a intenção de oferecer uma explicação teológica para todos os problemas da vida.

Na discussão entre Lutero e Erasmo, observa-se que os dois advogavam diferentes concepções sobre a liberdade humana. Lutero escreveu:

Se é não-religioso, se é sem propósito, se é supérfluo, como você diz, saber se Deus conhece antecipadamente qualquer contingência; se nossa vontade realiza qualquer coisa em assuntos pertinentes à salvação eterna, ou se é totalmente passiva sob a obra da graça; se é da simples necessidade que fazemos, ou sofremos, o bem ou o mal; então o quê, pergunto eu, é religioso ou sério ou útil saber (LUTERO, 1972, p. 29)?

Lutero desaprova Erasmo por ter declarado a inutilidade da discussão sobre a vontade humana e a presciência divina, no contexto da relação entre liberdade e graça. O que era fundamental para Lutero, em termos de vida cristã, era de pouca importância para Erasmo. Além disso, Lutero observa uma contradição no discurso de Erasmo:

Agora, você contradiz isto, dizendo que a nossa piedade cristã consiste em ‘lutar com toda a nossa força’, e que ‘à parte da misericórdia de Deus, a nossa vontade é ineficaz’. Aqui você claramente afirma que a vontade é, em algum sentido, ativa em assuntos pertencentes à salvação eterna, porque você a representa como luta; e, novamente você a representa como objeto da ação divina quando diz que, sem a misericórdia de Deus, ela é ineficaz. Mas você não define os limites dentro dos quais deveríamos pensar a vontade como produzindo ou sendo produzida; você esforça-se por engendrar a ignorância quanto ao que a misericórdia de Deus e a vontade do homem podem realizar, pelo seu próprio ensino do que a vontade do homem e a misericórdia de Deus realmente realizam (LUTERO, 1972, p. 32, 33).

Nesse debate entre Erasmo e Lutero, verifica-se um antagonismo clássico: Semipelagianismo *versus* Agostinianismo, respectivamente. A capacidade moral do ser humano e sua dependência da graça divina voltam à tona. A gravidade desse assunto para Lutero parece não ser compreendida por Erasmo, o qual se refere ao tema como “não-religioso, sem propósito e supérfluo”. Para Erasmo, tratar-se-ia de algo que não fica bem claro nas Escrituras Sagradas e, por isso, não deveria ser pesquisado mais a fundo. Supondo, evidentemente, a livre vontade, bastaria ao ser humano empenhar-se com todas as forças e de resto confiar em Deus, cuja essência é a bondade. A ênfase humanista de Erasmo é o conhecimento que o ser humano pode e deve adquirir de si mesmo, livremente, não sendo a via religiosa a única possibilidade para tal. Mas, para Lutero, um conhecimento adequado de si mesmo só pode ser adquirido pelo ser humano na sua relação com o fundamento da existência, religiosamente chamado Deus. O estudioso do pensamento de Lutero, Gerhard Ebeling, faz o seguinte comentário:

Diz Lutero que o objeto da Teologia é o ser humano culpado e perdido e o Deus justificador e salvador, isto é, conhecimento de Deus e do ser humano

em estrita relação com o que acontece entre ambos. O que não se enquadra na disciplina deste último tema, é equívoco e veneno na Teologia. Nisso se decide não só se fala-se teologicamente a respeito do ser humano, mas também se fala-se teologicamente a respeito de Deus, coisa que o simples discurso sobre ele não garante automaticamente. A Teologia trata, portanto, da correta distinção de Deus e ser humano em termos de uma concepção responsável da correlação de Deus e ser humano (EBELING, 1986, p. 166).

Assim, mesmo que Erasmo queira enfatizar o ser humano primeiro e só depois discursar sobre Deus, Lutero considera que o ser humano está diante de Deus, e Deus só pode ser considerado em vista ao ser humano. Logo, o ser humano é enfocado sob o aspecto de “liberdade e cativo”. Essas duas características contrastantes são conjugadas no Pensamento Luterano em sua famosa obra **Da Liberdade Cristã** (1520): “um cristão é senhor livre sobre todas as coisas e não está sujeito a ninguém. Um cristão é servidor de todas as coisas e sujeito a todos” (LUTERO, 1979, p. 9). Essa aparente contradição, típica do Pensamento Luterano que se desenvolve através de correlações entre dois elementos contrapostos, está associada com a dupla natureza do ser humano:

Para se poder entender ambas as afirmações contraditórias entre si, [...] deveremos ter em conta que todo cristão possui uma natureza espiritual e outra corporal. Segundo a alma, se chama ao homem espiritual, novo e interior; segundo a carne e o sangue é chamado pessoa corporal, velha e exterior. A respeito desta diferença, também a Sagrada Escritura contém afirmações diretamente contraditórias no concernente à liberdade e à servidão (LUTERO, 1979, p. 10).

Nota-se uma influência fundamental do Pensamento Agostiniano sobre Lutero: a afirmação de uma “mística da alma” ou de uma interioridade metafísica como uma das duas dimensões que formam o ser humano. Ao considerar as dimensões física e metafísica do ser humano, Lutero abre espaço para uma discussão sobre as relações do ser humano com a realidade em dois níveis: o Criador e as criaturas, ou seja, Deus e a natureza. Como foi visto no primeiro capítulo, Agostinho considerava uma “queda” do ser humano do primeiro nível para o segundo. Ao primeiro nível pertence uma liberdade; ao segundo, uma possibilidade. A “queda” associada ao pecado produz uma tensão entre ambos.

A liberdade, no Pensamento Luterano, é a essência da salvação. Mas, a liberdade que o cristão tem através da fé é, precisamente, liberdade para o serviço motivado pelo amor. E esse tipo de serviço só ocorre na medida em que acontece em liberdade: “vede como da fé fluem o amor e o gozo em Deus, e do amor emana, por sua vez, uma vida livre, disposta, alegre, para servir ao próximo sem olhar para a recompensa” (LUTERO, 1979, p. 42 *et seq.*). Para tanto, o ser humano deve ser capaz de experimentar uma espécie de “êxodo” de si mesmo para o Reino de Deus, do “cativo do pecado” para o “reino da liberdade”, liberdade

que se torna prazerosamente “cativa” da vontade de Deus com seus desdobramentos espirituais e sociais:

Mas para que te seja possível sair de ti mesmo, isto é, de tua perdição, Deus te apresenta ao seu amadíssimo Filho Jesus Cristo e com sua Palavra viva e consoladora te diz: Entrega-te a ele com fé inquebrantável e confia nele plenamente. Por essa fé te serão perdoados os pecados, serás salvo da perdição, serás justo, sincero, cheio de paz, reto e cumpridor de todos os mandamentos. E sobretudo serás livre (LUTERO, 1979, p. 13).

Quando Lutero fala dessa libertação ou “êxodo” através da “Palavra viva” de Cristo ele reconhece a concessão da graça divina: “Que Palavra é essa que tão grande graça concede e como deverei usar de tal palavra? Eis a resposta: a Palavra é a pregação de Cristo, segundo está contida no Evangelho” (LUTERO, 1979, p. 12).

Lutero passa a fazer uma distinção entre o “tempo da Lei” e o “tempo da Graça” destacando os limites da natureza ou necessidade:

Portanto, os seres humanos não guardavam os mandamentos de Deus espontaneamente e por amor, mas por temor servil ou amor infantil, o mandamento lhes era um peso e fardo insuportável, impossível de ser cumprido, pois o mandamento de Deus tem que ser cumprido com espontaneidade. A natureza não é capaz disso; por isso ela adoeceu sob a lei, sucumbiu e ficou impotente para cumprir a lei [...]. A outra era é aquela da graça e do socorro, pela qual o ser humano é fortificado para cumprir espontaneamente a vontade e o mandamento de Deus por puro amor a ele, não para cumpri-los por causa do proveito ou da recompensa nem tampouco deixar de fazê-lo por causa de sofrimento ou morte. Isso não é obra da natureza, mas da graça (LUTERO *apud* EBELING, 1986, p. 168).

Observa-se que a espontaneidade do amor, segundo Lutero, resulta da liberdade proporcionada pelo Evangelho, em relação à coação e à maldição da Lei. Coação pelo caráter impositivo da Lei, e maldição porque a vontade humana não possibilitava seu cumprimento deixando o ser humano numa condição de culpa irrevogável. Desse modo, a fé no Evangelho da graça leva o ser humano da condição sob a Lei e fora da Lei para a condição de “senhor” e “escravo” da Lei. Se isso ocorre em relação à Lei de Deus em seu poder acusador e aniquilador, a liberdade do ser humano, com mais razão ainda, dar-se-ia em relação às ordenações ou Leis humanas, no que diz respeito à consciência: “Por esse motivo, postulamos, e não admitimos impedimento, que somos senhores sobre toda doutrina e mandamento papal e humano, e que ficará a nosso critério se queremos cumpri-lo ou não” (LUTERO *apud* EBELING, 1986, p. 169). Lutero defende uma liberdade espiritual associada a uma liberdade de consciência, necessária para discernir entre “dois reinos”: o espiritual e o do mundo.

Lutero mantém-se dentro daquilo que Jesus afirmou, conforme o capítulo 17 do **Evangelho de Lucas**: “A vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer Ei-lo aqui ou Ei-lo ali, pois eis que o Reino de Deus está dentre (ou dentro de) vós”. A dimensão escatológica da promessa do Reino mostra seu crescimento ou irradiação a partir de uma consciência que coloca o cristão numa relação de tensão com o reino do mundo. Na verdade, não é possível entender os dois reinos ou os dois governos como dois círculos em torno do cristão, sendo um “sagrado” e o outro “profano”. Existe uma única realidade objetiva que é a mistura de dois reinos e a diferenciação é uma questão de constante testemunho dado por uma consciência livre.

A má interpretação e o abuso da liberdade evangélica ficaram evidentes no decurso do processo reformatório, levando Lutero a escrever sobre dispositivos de Direito Político, como a abolição da Escravidão a partir da fé em Cristo: “Isto significa transformar a liberdade cristã em algo bem carnal [...], pois um servo pode muito bem ser cristão e possuir a liberdade cristã” (LUTERO *apud* EBELING, 1986, p. 170).

O discurso sobre a liberdade evangélica recebeu, em contraponto, a enfática afirmação do cativo da vontade humana já em um debate em 1518. No início daquele ano, os Dominicanos fizeram chegar a Roma acusações formais contra Lutero, como provocador de um rebuliço causado pela publicação das suas “Noventa e Sete Teses”, em setembro de 1517. Embora não expressassem a totalidade do pensamento de Lutero, eram revolucionárias. Tratavam do arrependimento, da penitência e seus abusos econômicos, pastorais e teológicos praticados por aqueles a quem Lutero chamava de “aduladores romanos”:

Há dois anos escrevi a respeito da indulgência [...]. Posteriormente, todavia, no que fui auxiliado por Silvestre e outros irmãos, que defendiam tais indulgências decididamente, compreendi que elas nada mais eram que meras imposturas dos aduladores romanos, através das quais elas punham a perder a fé em Deus e o dinheiro das pessoas (LUTERO, 1982, p. 5, 6).

As famosas Teses de Lutero foram escritas, inicialmente, em latim, pois eram destinadas ao meio acadêmico e foram, posteriormente, traduzidas para o alemão pelas Irmandades Humanistas que promoveram a disseminação das Idéias Luteranas. Lutero foi convocado a apresentar-se diante do cabido da Ordem dos Agostinianos em Heidelberg, em abril de 1518. Lá ele afirmou: “Após a queda, o livre arbítrio é um mero título; enquanto faz o que está em si, peca mortalmente” (LUTERO *apud* EBELING, 1986, p. 171). Essa tese foi incriminada de herética, sendo dado a Lutero o direito à réplica. Lutero não só confirmou a tese, mas radicalizou a mesma:

A livre vontade, de fato, é uma fantasia ou mera designação sem realidade [...]. Pois ninguém tem em seu poder (sequer) pensar algo de bom ou mau; antes, tudo [...] emana de necessidade absoluta (LUTERO *apud* EBELING, 1986, p. 171).

Surge, então, a questão da presciência divina relacionada à questão do livre-arbítrio e à necessidade: se Deus conhece previamente todas as coisas que acontecem e todas as ações humanas, fazemos todas as coisas necessariamente? Lutero afirma que Deus conhece previamente todas as contingências:

O que engana os pobres seres humanos é a instabilidade, ou, como se diz, a contingência dos problemas humanos; é que eles fixam seus olhos insensatos nas próprias coisas e na ação (no âmbito das coisas) e não uma vez sequer seu olhar para Deus, a fim de conhecer as coisas acima das coisas, em Deus. Para nós, que olhamos para baixo e para as profundezas, as coisas parecem arbitrárias e casuais, mas para aqueles que olham para cima tudo é necessário. Pois não como nós queremos, mas como Ele quer é que nós todos vivemos, agimos, sofremos e tudo acontece. Diante de Deus some a livre vontade, que só se manifesta a nós e diante do que é temporal (LUTERO *apud* EBELING, 1986, p. 171).

Foram essas colocações de Lutero que provocaram os protestos de Erasmo quando, já em 1519, Lutero fizera uma crítica de uma Bula do Papa Leão X na qual confrontava a liberdade humana com os acontecimentos necessários. Erasmo, de modo hesitante, sentiu-se forçado a atacar Lutero. Embora o Humanista criticasse a Tradição Escolástica, com ela comungava no aspecto da livre vontade. As contingências consideradas no texto de Lutero são as ações possíveis. Por exemplo, um jogador de xadrez elabora um plano de contingência pensando nos possíveis movimentos do seu adversário. Mas o jogador de xadrez tem um conhecimento contingente, pois ele não sabe *a priori* qual a jogada que o adversário fará exatamente, dentre as opções possíveis. O que Lutero está afirmando é que Deus não somente conhece as contingências, mas, além disso, esse conhecimento prévio não é contingente. Trata-se de uma presciência perfeita e absoluta. Desse modo, Lutero responde a Erasmo:

Aqui, então, é basicamente necessário e salutar para um cristão saber que Deus não conhece previamente de forma contingente, mas que ele antevê, tenciona e faz todas as coisas por sua vontade imutável, eterna e infalível. Isso é como um raio que atinge absolutamente o 'livre-arbítrio' e o destrói completamente, de modo que, aqueles que querem afirmá-lo devem negar ou explicar esse raio ou fingir não tê-lo observado ou encontrar outro modo de evitá-lo [...]. Você afirma que a vontade de Deus deve ser entendida como imutável, enquanto nos proíbe de conhecer a imutabilidade da sua presciência! Você, então, acredita que ele não deseja o que antevê, ou que ele não antevê o que deseja? Se ele deseja o que antevê, então sua vontade é eterna e imutável (porque a sua natureza é assim) [...]. Disso se segue, por lógica irresistível, que tudo o que é realizado, tudo o que acontece, por mais

que nos pareça mutável e contingente, acontece de fato necessária e imutavelmente, se você considerar a vontade de Deus (LUTERO, 1972, p. 37, 38)¹⁴.

Observa-se uma progressão no discurso de Lutero, indo da vontade humana escravizada até a necessidade de tudo o que acontece. Ao mesmo tempo, como foi visto, Lutero afirma a servidão da vontade em função da liberdade de consciência. Lutero parece enredar-se numa contradição quanto ao aspecto factual da liberdade de decisão, que é, indiscutivelmente, objeto da experiência humana.

Uma orientação para a solução dessa aparente e incorrigível confusão pode ser encontrada no seguinte trecho da obra de Lutero:

Não estamos debatendo sobre a natureza, mas sobre a graça, e não estamos perguntando o que somos aqui na terra, mas o que somos no céu, diante de Deus. Sabemos muito bem que o ser humano foi colocado como senhor sobre todas as criaturas abaixo dele, e em relação a elas ele tem autoridade e livre escolha, de modo que elas obedecem-lhe e fazem o que ele deseja e pensa. O que nós estamos perguntando é se em relação a Deus ele tem livre escolha, de modo que Deus obedeça e faça o que o ser humano deseja, ou se, antes, não é Deus que tem livre vontade em relação ao ser humano, de modo que este queira e faça o que Deus quer e não esteja apto a fazer outra coisa senão o que Deus deseja e faz (LUTERO, 1972, p. 284)¹⁵.

Lutero não pretende negar os fatos que são descritos como experiência de liberdade psicológica da vontade, ou seja, que o ser humano decida entre várias opções possíveis de ação. Entretanto, há de se distinguir entre duas áreas sem separá-las. Por um lado, o ser humano pode exercer no mundo o poder da vontade em relação às coisas que lhe estão subordinadas: no espaço da Justiça Civil e no horizonte das obras. Por outro lado, quando o ser humano é analisado em relação a Deus, torna-se absurdo falar de livre vontade. Assim sendo, o livre-arbítrio ou a livre vontade é uma ilusão desfeita a partir da fé no Evangelho de

¹⁴ ("Here, then, is something fundamentally necessary and salutary for a Christian, to know that God foreknows nothing contingently, but that he foresees and purposes and does all things by his immutable, eternal, and infallible will. Here is a thunderbolt by which free choice is completely prostrated and shattered, so that those who want free choice asserted must either deny or explain away this thunderbolt, or get rid of it by some other means [...]. You declare that the will of God is to be understood as immutable, yet you forbid us to know that his foreknowledge is immutable. Do you, then, believe that he foreknows without willing or wills without knowing? If he foreknows as he wills, then his will is eternal and unchanging (because his nature is so) [...]. From this it follows irrefutably that everything we do, everything that happens, even if it seems to us to happen mutably and contingently, happens in fact nonetheless necessarily and immutably, if you have regard to the will of God").

¹⁵ ("We are not disputing about nature but about grace, and we are not asking what we are on earth, but what we are in heaven before God. We know that man has been constituted lord over the lower creatures, and in relation to them he has authority and free choice, so that they obey him and do what he wills and thinks. What we are asking is whether he has free choice in relation to God, so that God obeys man and does what man wills, or rather, whether God has free choice in relation to man, so that man wills and does what God wills and is not able to do anything but what God wills and does").

Jesus Cristo, pelo qual se reconhece que jamais poderia ordenar o ser humano que Cristo viesse até ele.

Vale salientar que, no pensamento de Lutero, a pergunta pela liberdade da vontade é, no fundo, a pergunta pelo poder da vontade. Não é possível saber o que é livre vontade se não se sabe do que a vontade humana é capaz. Assim, Lutero considera uma abstração falar da vontade sem qualquer determinação porque toda vontade é engajada ou comprometida, ou seja, tem condicionamentos históricos. Lutero ainda afirma: “Por isso, livre vontade ou liberdade é predicado divino, porque somente a vontade de Deus é eficiente e por nada obstruída, uma vez que é o poder essencialmente específico do próprio Deus” (LUTERO *apud* EBELING, 1986, p. 175).

Das afirmações consideradas percebe-se que Lutero e Agostinho concordam quando afirmam que somente Deus é livre. Isso esclarece que a pergunta pela livre vontade do ser humano não é uma questão qualquer, como pensava Erasmo, mas a questão religiosa por excelência, para Lutero. Segundo o Pensamento Luterano, o maior consolo para o cristão era aceitar e apegar-se ao fato de que Deus tudo faz e que não se pode resistir à sua vontade. Esta fé permite ao cristão descansar nas promessas de Deus.

Observa-se que Lutero retomou a antítese agostiniana entre natureza e graça, traçando uma aguda distinção entre a esfera terrena inferior e a esfera espiritual superior. O ser humano, por natureza, é livre em relação às coisas terrenas porque ele pode dispor delas conforme a sua razão, fazendo com que elas lhe obedeçam. Mas, é incapaz de fazer qualquer bem espiritual. Na **Confissão de Augsburg**, entre 12 e 14 de outubro de 1518, Lutero cita Agostinho: “que a vontade do homem tem alguma liberdade de pôr em ação uma Justiça Civil e de escolher coisas que a razão pode alcançar; mas que não tem poder para pôr em ação a Justiça de Deus” (BERKHOF, 2001, p. 400).

Outro aspecto do Pensamento Luterano, no que tange à relação entre liberdade e necessidade, reside no uso desconfortável do termo “necessidade”. Lutero usa o termo “necessidade” sem a equivalência de “compulsão”. Deus realiza sua vontade pelas escolhas reais dos agentes morais, que não são compelidos ou forçados em suas decisões. Mas, a respeito de tais decisões, Deus tem um conhecimento não contingente. Esse é outro ponto de concordância entre Lutero e Agostinho. Vale lembrar que, no caso de Agostinho, a graça de Deus modifica a vontade recalcitrante e escravizada do pecador, por meio do Espírito Santo, que muda sua inclinação interior, disposição ou tendência.

A esse respeito, Lutero afirma:

Agora, por ‘necessidade’ eu não entendo ‘compulsão’, mas a necessidade da imutabilidade. Isto é, quando um homem está sem o Espírito de Deus ele não pratica o mal contra a sua vontade, sob pressão, como se fosse tomado pelo pescoço e arrastado para ele, como um ladrão ou assaltante sendo arrastado para o castigo contra a sua vontade; mas ele o comete de forma espontânea e voluntária. E seu desejo ou vontade é algo que ele não pode, em sua própria força, eliminar, reprimir ou alterar [...] a vontade não pode se alterar, nem dar a si mesma outra direção [...]. Por outro lado: quando Deus trabalha em nós, a vontade é mudada sob a doce influência do Espírito de Deus. Mais uma vez ela deseja e age, não por compulsão, mas por seu próprio desejo e inclinação espontânea (LUTERO, 1972, p. 64 *et seg.*)¹⁶.

Assim sendo, Lutero e Agostinho concordam quando se trata de responder a uma acusação de fatalismo, por parte dos Semipelagianos, que resultaria numa futilidade das ações humanas.

Já no debate entre Erasmo e Lutero, podem ser percebidas diferentes perspectivas sobre o livre-arbítrio ou livre vontade. Lutero considera a definição do termo “livre escolha” dada por Erasmo:

Agora nós consideraremos propriamente a definição que você apresenta para o termo livre escolha, onde você diz: ‘Por livre escolha aqui nós entendemos uma capacidade do ser humano pela qual um homem pode dedicar-se às coisas que conduzem à salvação eterna, ou afastar-se delas’ (LUTERO, 1972, p. 102 *et seg.*)¹⁷.

Tal concepção era ilusória para Lutero, que fez a seguinte observação:

Suponho, então, que este “poder da vontade humana” significa um poder ou faculdade ou disposição ou atitude para desejar ou para não desejar, para escolher ou rejeitar, para aprovar ou desaprovar e para realizar todas as outras ações da vontade. Agora, o que significa para esse mesmo poder “se dedicar” ou “afastar-se” eu não entendo, a não ser que isso se refira ao real desejar ou não desejar, escolher ou rejeitar, aprovar ou desaprovar – isto é, a exata ação da própria vontade. Assim, devemos supor que esse poder é algo que acontece entre a vontade e a ação, algo pelo qual a própria vontade produz o ato de desejar ou não desejar e por meio do qual a ação de desejar ou não desejar é produzida. Nada é mais é imaginável ou concebível (LUTERO, 1972, p. 105)¹⁸.

¹⁶ (“Now, by ‘necessarily’ I do not mean ‘compulsorily’, but by the necessity of immutability (as they say) and not of compulsion. That is to say, when a man is without the Spirit of God he does not do evil against his will, as if he were taken by the scruff of the neck and forced to it, like a thief or robber carried off against his will to punishment, but he does it of his own accord and with a ready will. And this readiness or will to act he cannot by his own powers omit, restrain, or change [...]. The will cannot change itself and turn in a different direction [...]. By contrast, if God works in us, the will is changed, and being gently breathed upon by the Spirit of God, it again wills and acts from pure willingness and inclination and of its own accord, not from compulsion”).

¹⁷ (“Now first we begin quite properly with the definition you give of free choice, where you say: ‘By free choice in this place we mean a power of the human will by which lead to eternal salvation, or turn away from them’”).

¹⁸ (I take it, then, that what is meant by ‘a power of the human will’ is a capacity or faculty or ability or aptitude for willing, unwilling, selecting, neglecting, approving, rejecting, and whatever other actions of the will there are. Now, what it means for that same power to ‘apply itself’ and to ‘turn away’ I do not see, unless it is precisely this willing and unwilling, selecting, neglecting, approving, rejecting, or in other words, precisely the

Neste ponto, Lutero observa que a definição de vontade, dada por Erasmo, não requer a graça divina. Mas, isso não significa que Erasmo não tivesse em mente a graça de Deus, a qual transcende qualquer legalismo restrito, e sem a qual nenhum ser humano pode ser salvo. Não obstante, os seres humanos devem ter a liberdade para escolher ou rejeitar a graça, de modo que, se eles se perderem, tal perdição terá sido justamente merecida.

Não há como negar nesse debate entre Erasmo e Lutero a influência do Pensamento Agostiniano sobre o segundo, em vários aspectos: o domínio da vontade do ser humano sobre as demais criaturas; o reconhecimento de que o ser humano (pecador) é livre, em certo sentido, e, ao mesmo tempo, está sob sujeição; a presciência divina é não contingente; os condicionamentos do poder da vontade humana. Embora Erasmo e Lutero acreditassem na liberdade psicológica do ser humano, que não é igual a uma pedra ou a um animal irracional, eles chegaram a conclusões opostas. Erasmo entendia que essa liberdade era válida até mesmo na relação com Deus; os seres humanos poderiam colaborar para a salvação. Lutero entendia que tal colaboração não era possível porque os que têm livre-arbítrio estão com a vontade escravizada pelas forças demônicas da realidade. Somente pela graça divina tal estado de miséria humana poderia modificar-se. Esta é uma perspectiva profética de quem vê tudo sob a luz de Deus, em contraponto ao Moralismo Humanista que influenciou João Calvino antes da sua “súbita conversão”.

2.4 O desenvolvimento de João Calvino

João Calvino nasceu em 10 de julho de 1509, em Noyon, França. Seu pai, Geraldo Cauvin, alcançara o posto de Secretário do Bispado de Noyon e Procurador do Cabido de sua Catedral. Nessas condições, Calvino ingressou na Universidade de Paris, em 1523, onde foi educado em latim e Filosofia Aristotélica e obteve o grau de Mestre em Artes, em 1528, tendo em vista a Teologia e o Sacerdócio. Enquanto estudante, fez amizade com adeptos do Humanismo. Em 1527, Geraldo decidiu que Calvino estudaria Direito, depois de problemas políticos com o Cabido da Catedral de Noyon. Calvino então ingressou na Universidade de Orléans, onde começou a estudar grego com o auxílio de Melquior Wolmar (1496-1561), erudito comprometido com a Reforma. Depois da morte de Geraldo, em 1531, Calvino decidiu estudar hebraico no Collège de France, instituição humanista em Paris, fundada pelo

action of the will. So that we must imagine this power to be something between the will itself and its action, as the means by which the will itself produces the action of willing and unwilling, and by which the action of willing and unwilling is itself produced. Anything else it is impossible either to imagine or conceive here”).

rei Francisco I. Nessa época, Calvino já obtivera o grau de licenciado em Direito e trabalhou em seu primeiro livro: **Comentário ao Tratado de Sêneca Sobre a Clemência**, publicado em abril de 1532. Desse momento até o início de 1534, Calvino passou por aquilo que ele chamaria mais tarde de “súbita conversão”. Embora não se saibam detalhes dessa experiência religiosa, seu centro era a convicção de que Deus, em sua providência secreta, dera uma nova direção à vida de Calvino, que ainda era participante do círculo humanista parisiense. Mas, a França estava ficando muito perigosa para os humanistas, principalmente depois que Antônio Marcourt afixara suas imprudentes teses contra a missa, em outubro de 1534. Por isso, Calvino foi para a Basileia, na Suíça, de onde escreveu a obra **Instituição da Religião Cristã**, também conhecida como as **Institutas**, publicada em 1536. Inicialmente, foi publicada como um catecismo em seis capítulos. Posteriormente, foi desenvolvida em um volumoso tratado de oitenta capítulos na edição de 1559. Trata-se de uma apologia do Protestantismo, acusado de ser um movimento anárquico, tornando-se uma das principais obras literárias da Reforma. Calvino revela, nessa obra, ser um “gênio sistematizador” das idéias de Lutero, as quais se espalharam pelas universidades européias com apoio dos humanistas e da imprensa inventada, então recentemente, por Gutemberg. Entre elas, a questão do livre-arbítrio e os efeitos da “queda” do ser humano. Mas revela também um profundo conhecimento bíblico, da doutrina dos “pais da Igreja” e de escritos dos pensadores da cultura greco-romana, conforme se observa na dedicatória da obra ao rei Francisco I. Calvino enfatiza a glória de Deus como sendo o objetivo para o qual todas as coisas são criadas, destacando a predestinação como doutrina da confiança cristã e as conseqüências da eleição divina como um esforço vigoroso para uma vida de conformidade com a vontade de Deus. Surge, naturalmente, uma questão: que relação guarda a vontade humana com a vontade de Deus?

Para Calvino, o conhecimento humano mais elevado é o de Deus e de nós mesmos: “A maior parte de nossa sabedoria, que deveras se deva ter por verdadeira e sólida sabedoria, consiste em dois pontos: a saber, no conhecimento que o homem deve ter de Deus, e no conhecimento que deve ter de si mesmo” (CALVINO, 1968, v. 1, I, 1, p. 3)¹⁹.

Entretanto, o conhecimento de Deus é debilitado e corrompido, em parte pela ignorância dos homens, e em parte por sua maldade:

Assim como a experiência mostra que há uma semente de religião plantada em todos os seres humanos por uma secreta inspiração de Deus, há também uma dificuldade para encontrar um entre cem que a conserve em seu

¹⁹ (“Casi toda la suma de nuestra sabiduría, que de veras se deba tener por verdadera y sólida sabiduría, consiste en dos puntos: a saber, en el conocimiento que el hombre debe tener de Dios, y en el conocimiento que debe tener de sí mismo”).

coração para fazê-la frutificar; porém, não se encontra um só sequer em quem ela amadureça e chegue à estação própria e à perfeição. Porque em todos a semente se degenera pelas superstições e práticas maldosas que afastam os seres humanos de Deus (CALVINO, 1968, v. 1, I, 4, 1. p. 10)²⁰.

A debilidade do conhecimento humano sobre Deus resulta, portanto, numa deficiência do conhecimento que o ser humano tem de si mesmo, inclusive no entendimento da vontade. A vontade do ser humano afastado de Deus é a vontade do ser humano “caído”. Errar no entendimento da vontade humana “caída” é depreciar a glória de Deus:

Visto que a tirania do pecado, depois de submeter ao primeiro homem, não somente conseguiu o domínio sobre todo o gênero humano, mas domina na alma de cada homem em particular, [...] perdemos toda a liberdade que tínhamos [...]. Portanto, para alcançar mais facilmente a verdade desta questão, [...] há de se usar de certa moderação para com o homem, ao ensiná-lo que não há nele bem algum e que está cercado de miséria e necessidade por todos os lados [...]. Logo, o que permanece agora, ao ver-se privado e despojado de toda a glória, senão reconhecer Deus, o qual havia enriquecido liberalmente o homem com todos os dons da sua graça? [...] Por isso repete-se tantas vezes a sentença de Agostinho: os que defendem o livre-arbítrio colocam-no mais por terra do que o confirmam (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 1. p. 171, 172)²¹.

As marcas do Pensamento Agostiniano sobre Calvino são evidentes: o “pecado original” implica a perda da liberdade humana diante de Deus; o ser humano é uma ilha de miséria cercada de necessidade por todos os lados. Em outras palavras, o ser humano está despojado de sua liberdade e sua vontade está submetida a todo mal.

Calvino analisa as três dimensões do ser humano consideradas pelos filósofos, em geral: a mente e sua estrutura chamada razão, a vontade, e os sentidos. A vontade ocupa um lugar intermediário entre a razão, que conduz à virtude, e os sentidos, que induzem ao erro e à desilusão:

Os filósofos de comum acordo pensam que a razão se assenta no entendimento, a qual como uma tocha ilumina e dirige nossas deliberações e propósitos, e rege, como um rei, a vontade. [...] E, ao contrário, a parte

²⁰ (“Así como la experiencia muestra que hay una semilla de la religión plantada en todos por una secreta inspiración de Dios, así también, por otra parte, con gran dificultad se hallará uno entre ciento que la conserve en su corazón para hacerla fructificar; pero no se hallará ni uno solo en quien madure y llegue a sazón y a la perfección. Porque sea que unos se desvanezcan en sus supersticiones, o que otros a sabiendas maliciosamente se aparten de Dios”).

²¹ (“Después de haber visto que la tiranía del pecado, después de someter al primer hombre, no solamente consiguió el dominio sobre todo el género humano, sino que domina totalmente en el alma de cada hombre en particular, [...] hemos perdido toda la libertad que teníamos [...]. Pero para alcanzar más fácilmente la verdad de esta cuestión, [...] hay que usar de tal moderación que el hombre, al enseñarle que no hay en él bien alguno y que está cercado por todas partes de miseria y necesidad [...]. Qué le queda pues, ahora, sino al verse privado y despojado de toda gloria, reconocer a Dios, a cuya liberalidad no pudo ser agradecido cuando estaba enriquecido con todos los dones de su gracia? [...] Por ello, no sin motivo repite tantas veces san Agustín esta sentencia: que los que defienden el libre arbitrio más bien lo echan por tierra, que no lo confirman”).

sensual está cheia de ignorância e rudeza, que não pode elevar-se às coisas altas e excelentes, mas está presa às coisas da terra. [...] Havendo, pois, entre as faculdades da alma, [...], entendimento, vontade e sensualidade, [...] a vontade é posta como meio entre a razão e a sensualidade, a saber, com liberdade para obedecer à razão se lhe parece bem, ou para submeter-se à sensualidade (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 2. p. 172, 173)²².

Nessa visão filosófica e humanista da vontade, a mesma não somente ocupa posição intermediária entre a razão e a sensualidade, mas possui total liberdade e poder para seguir as inclinações da mente ou para render-se aos apetites mais desprezíveis dos sentidos. A razão é capaz de dirigir o ser humano convenientemente e mostrar-lhe o bem que deve ser feito; a vontade, que depende da razão, é solicitada para a prática do mal pela sensualidade; sem dúvida, a vontade goza de livre eleição e não pode ser induzida a desobedecer à razão pela força.

Calvino destaca a visão dos filósofos sobre a vontade, em geral, porque entende que na Patrística houve grande influência da Filosofia sobre os antigos “Pais da Igreja”, os quais produziram uma variedade de escritos, sobre a “força da vontade”, que visaram a um acordo entre a Escritura e a Filosofia. O resultado foram textos obscuros e algumas dúvidas nesta matéria:

Quanto aos doutores da Igreja, ainda que não tenha havido ninguém que não compreendesse o quanto a razão está debilitada no homem por causa do pecado, e que a vontade encontra-se submetida a muitos impulsos da concupiscência, sem dúvida, a maior parte deles aceitaram a opinião dos filósofos, mais do que o desejável [...]. Por isso, para não ensinar algo contrário à comum opinião dos homens, procuram um pequeno acordo entre a doutrina da Escritura e a dos filósofos [...]. Sem dúvida, todos os escritores antigos, exceto Santo Agostinho, falaram com tanta dúvida desta matéria que não é possível deduzir nada certo dos seus escritos (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 4. p. 174, 175)²³.

Calvino observa que há uma confusão no assunto da vontade em muitos “Pais” antigos, com exceção de Agostinho. Logo, o Pensamento Agostiniano será a referência de Calvino durante o tratamento do assunto. Desse modo, ele aponta para a fonte de confusão: os

²² (“Los filósofos de común asentimiento piensan que la razón se asienta en el entendimiento, la cual como una antorcha alumbró y dirige nuestras deliberaciones y propósitos, y rige, como una reina, a la voluntad. [...] Y, al contrario, que la parte sensual está llena de ignorancia y rudeza, que no puede elevarse a la consideración de cosas altas y excelentes, sino que siempre anda a rás de tierra. [...] Habiendo, pues, entre las facultades del alma, según ellos, entendimiento, sensualidad, y apetito o voluntad, [...] a la voluntad la ponen como medio entre la razón si le parece, o bien para someterse a la sensualidad”).

²³ (“En cuanto a los doctores de la Iglesia, aunque no ha habido ninguno que no comprendiera cuán debilitada está la razón en el hombre a causa del pecado, y que la voluntad se halla sometida a muchos malos impulsos de la concupiscencia, sin embargo, la mayor parte de ellos han aceptado la opinión de los filósofos mucho más de lo que hubiera sido desear [...]. Por eso, para no enseñar algo contrario a la común opinión de los hombres, procuraron un pequeño acuerdo entre la doctrina de la Escritura y la de filósofos. [...] sin embargo todos los escritores antiguos, excepto San Agustín, son tan variables o hablan con tanta duda y oscuridad de esta materia, que apenas es posible deducir nada cierto de sus escritos”).

filósofos consideram a integridade da natureza humana quando usam o termo “livre-arbítrio”. No caso dos gregos, há um termo ainda mais presunçoso: *autexousion* (autoridade ou poder próprio), como se o ser humano tivesse poder total em si mesmo incondicionalmente. Calvino escreve:

Assim, pois, os que se jactavam de ser discípulos de Cristo se amoldaram excessivamente nesta matéria seguindo os filósofos. Porque o termo “livre-arbítrio” tem sido utilizado sempre entre os latinos como se o homem permanecesse ainda em sua integridade e perfeição. E os gregos não viram qualquer inconveniente em se servirem de um termo ainda mais arrogante, com o qual queriam dizer que o homem podia fazer o que quisesse (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 4, p. 175)²⁴.

Em seguida, Calvino observa que não houve uma preocupação, em geral, de se definir o termo livre-arbítrio, apesar do seu uso generalizado. Então, sugere que o termo “arbítrio” esteja relacionado à razão, enquanto o termo “livre” esteja associado à vontade, e propõe a definição de Tomás de Aquino como sendo excelente. Segundo Aquino, “o livre-arbítrio é uma faculdade eletiva, que, participando do entendimento e da vontade, se inclina sem dúvida mais à vontade” (TOMÁS, *apud* CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 4, p. 176). Nessa perspectiva, a força do livre-arbítrio se apóia na razão e na vontade, o que leva a uma questão imediata: como cada uma dessas partes deve ser considerada?

Calvino faz um resumo da visão escolástica sobre a vontade, destacando a visão de Pedro Lombardo, o Mestre das **Sentenças**:

Independente disto, nas Escolas de Teologia tem sido admitida uma distinção entre três tipos de liberdade. A primeira é a liberdade da necessidade; a segunda é a liberdade do pecado; a terceira é a liberdade da miséria. Da primeira, dizem que é tão inerente ao homem, que ele não pode ser privado dela; quanto às outras, o homem as perdeu pelo pecado. Eu aceito tal distinção, exceto quando se confunde necessidade com compulsão (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 5, p. 177)²⁵.

Neste aspecto, há uma ressonância de sentimentos entre Calvino e Lutero em oposição a Erasmo. Calvino admite que o homem é livre para agir sem compulsão, voluntariamente. Porém, é voluntariamente “escravo” do pecado: “Danosa liberdade [...] o homem não se vê forçado a pecar, mas é voluntariamente escravo, de tal maneira que sua

²⁴ (“Así pues, los que se jactaban de ser discípulos de Cristo se han amoldado excesivamente en esta materia a los filósofos. Porque el nombre de ‘libre arbitrio’ ha quedado siempre entre los latinos como si el hombre permaneciese aún en su integridad e perfección. Y los griegos no han encontrado inconveniente en servirse de un término mucho más arrogante, con el cual querían decir que el hombre podía hacer cuanto quisiese”).

²⁵ (“Aparte de esto, en las Escuelas de Teologia se há admitido una distinción en la que nombran três géneros de libertad. La primera es la libertad de necesidad; la segunda, de pecado; la tercera, de miseria. De la primera dicen que por su misma naturaleza está de tal manera arraigada en el hombre, que de ningún modo puede ser privado de ella; lãs otras dos admiten que el hombre lãs perdió por el pecado. Yo acepto de buen grado esta distinción, excepto el que en ella se confunda la necesidad con la coacción”).

vontade está presa pelas cadeias do pecado” (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 7. p. 178)²⁶. Por isso, Calvino considerava perigosa a expressão “livre-arbítrio”. Seu uso indiscriminado levava o ser humano a pensar que ele podia fazer por si mesmo o que somente Deus pode fazer por ele. Tal pensamento negava a glória ou a majestade de Deus, fundamento da visão cristã calvinista. Além disso, confiar no próprio poder para inclinar-se às coisas de Deus é repetir o pecado de Adão e Eva quando desejaram ser deuses e destruíram a si mesmos com orgulho, segundo Calvino.

Em seqüência, Calvino passa a analisar a situação da inteligência (razão) e da vontade humanas, a fim de que se tenha uma perspectiva correta sobre o livre-arbítrio.

O poder do pensamento racional do ser humano não foi perdido com a “queda”, caso contrário, entre o ser humano e um animal irracional não haveria diferença. Todavia, a perfeição do pensamento foi “manchada” pela “queda”:

Dizer que o pensamento está tão cego, que carece de total inteligência em relação às coisas do mundo, contraria a Palavra de Deus e a experiência cotidiana. Pois se vê que há certo desejo de investigar a verdade, [...] ausente nos animais que carecem de razão [...]. Porém, tal desejo, antes de promover a ação, já está caído, [...]. Porque o pensamento humano [...] é incapaz de caminhar corretamente em busca da verdade, e anda vagando entre um erro e outro como quem caminha tateando na escuridão [...]; assim, ao investigar a verdade deixa de perceber sua própria incapacidade para alcançá-la (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 12. p. 183)²⁷.

Mais uma vez, o conceito de “queda” está relacionado com dois níveis da existência humana e da inteligência. Calvino faz uma distinção entre inteligência das coisas terrenas e das coisas celestes. A primeira inteligência é voltada para as artes liberais, a mecânica, a economia, entre outras atividades humanas: “Sob a primeira classe se compreendem o governo do Estado, a direção da própria família, as artes mecânicas e liberais” (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 13. p. 184)²⁸. Já a segunda inteligência é voltada para o puro conhecimento de Deus, a regra da verdadeira justiça e os mistérios do reino celestial: “A

²⁶ (“Donosa libertad [...], el hombre no se ve forzado a pecar, sino que de tal manera es voluntariamente esclavo, que su voluntad está aherrojada con las cadenas del pecado”..)

²⁷ (“Decir que el entendimiento está tan ciego, que carece en absoluto de inteligencia respecto a todas las cosas del mundo, repugnaria, no solo a la Palabra de Dios, sino también a la experiencia de cada día. Pues vemos que en la naturaleza humana existe un cierto deseo de investigar la verdad, [...]. Aunque este deseo, aun antes de comenzar a obrar, ya decae, [...]. Porque el entendimiento humano, [...] es incapaz de ir derecho en busca de la verdad, y anda vagando de un error a outro, como quien va a tientas en la oscuridad, [...]; así, él, ao investigar la verdad deja ver cuánta es su ineptitud para lograrlo”).

²⁸ (“Bajo la primera clase se comprenden el gobierno del Estado, la dirección de la propia familia, las artes mecánicas y liberales”).

segunda se refere ao conhecimento de Deus e de sua divina vontade, e à regra de conformação da nossa vida com ela” (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 13. p. 184)²⁹.

No nível terreno ou da natureza, Calvino reconhece a ordem social como inerente à natureza humana, levando indivíduos e povos a aceitarem as Leis. Quanto às artes, liberais e mecânicas, o entendimento humano não está privado de virtude e todo ser humano possui facilidade para desenvolver uma atividade específica como uma graça ou um dom peculiar recebido de Deus. São dons naturais concedidos aos considerados “bons” ou “maus”.

Calvino, como Agostinho, chega a recomendar o aprendizado de certas áreas com os pensadores pagãos:

Portanto, quando lemos os escritores pagãos vemos neles esta admirável luz da verdade que resplandece em seus escritos, servindo como testemunho de que o pensamento humano, por mais que tenha decaído de sua integridade e perfeição, não deixou de estar adornado e enriquecido com excelentes dons de Deus (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 15. p. 185)³⁰.

O fundamento de tal recomendação reside na liberdade do Espírito Santo, que dispensa dons excelentes, conforme sua liberdade, para o bem do gênero humano. Calvino considerava a razão como uma propriedade essencial da natureza humana. A “queda” não destruiu a capacidade de pensar corretamente, exceto com relação às verdades espirituais, que implicam o conhecimento do verdadeiro Deus, no conhecimento de sua vontade paternal em favor da nossa salvação, e no conhecimento de como devemos ajustar a nossa vida à Sua vontade. Calvino diz: “Em relação aos dois primeiros pontos, especialmente o segundo, os homens mais inteligentes são cegos como toupeiras” (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 18. p. 188)³¹. Logo, o pensamento humano depende de uma graciosa “iluminação” da parte de Deus para que possa conhecer as verdades espirituais. Nesta altura do desenvolvimento calvinista, já é possível perceber diferentes aspectos da graça de Deus:

Enquanto alguns têm o pensamento mais vivo, outros têm melhor discernimento, ou maior rapidez para aprender alguma arte, com esta variedade Deus nos faz conhecer sua graça, para que ninguém atribua a si mesmo alguma capacidade, pois tudo provém da liberalidade de Deus. Pois, por que um pensamento é melhor para uma arte do que outro, senão para que a graça especial tenha preeminência sobre a natureza comum, [...]?

²⁹ (“*A la segunda hay que referir el conocimiento de Dios y de su divina voluntad, y la regla de conformar nuestra vida con ella*”).

³⁰ (“*Por lo tanto, quando al leer los escritores paganos veamos en ellos esta admirable luz de la verdad que resplandece en sus escritos, ello nos debe servir como testimonio de que el entendimiento humano, por más que haya caído y degenerado de su integridad y perfección, sin embargo no deja de estar aún adornado y enriquecido con excelentes dones de Dios*”).

³¹ (“*Respecto a los dos primeros puntos y especialmente al segundo, los hombres más inteligentes son tan ciegos como topos*”).

Mas, Deus inspira atividades particulares a cada um, conforme sua vocação (CALVINO, 1968, v. 1, II, 2, 17. p. 187)³².

Calvino refere-se a dois aspectos da graça: um associado aos dons naturais, e o outro, mais específico, chamado de “especial”. O conceito de “graça especial” foi consolidado no Cristianismo Reformado em julho de 1643, quando 121 teólogos se reuniram na Abadia de Westminster, em Londres, resultando na **Confissão de Fé de Westminster**, na qual se encontra o seguinte registro:

Todos aqueles a quem Deus predestinou para a vida, [...] iluminando seus entendimentos, a fim de compreenderem as coisas de Deus, [...] atraindo-lhes eficazmente a Jesus Cristo, [...] vêm muito livremente, sendo, para isso, dispostos pela sua graça. Esta vocação eficaz provém unicamente da livre e especial graça de Deus, e não de qualquer coisa prevista no homem; nesta vocação, o homem é inteiramente passivo, até que, vivificado pelo Espírito Santo, fica habilitado a corresponder a ela e a receber a graça nela oferecida e comunicada (CALVINO, 1968, v. 1, X, 1, 2. p. 60 *et seq.*).

Quando Calvino fala de “graça especial”, no contexto da Reforma, leva em consideração o aspecto salvífico. Essa graça remove a culpa e a penalidade do pecado, mudando a vida interior do ser humano mediante a operação sobrenatural do Espírito Santo. O **Catecismo de Westminster** também fala de uma “graça comum”: “Os não-eleitos, ainda que sejam chamados pelo ministério da Palavra e tenham algumas das operações comuns do Espírito, contudo, jamais chegam a Cristo” (MARRA, 1999, X, 4. p. 62). A graça comum não sofre qualquer limitação, mas é outorgada a todos os seres humanos. Ela não remove a culpa nem renova a natureza humana, mas possui um efeito restritivo sobre a influência corruptora do pecado. Vale salientar que não se trata de duas espécies de graça, mas somente uma. É a perfeição de Deus em virtude da qual ele mostra imerecido favor ao ser humano. Em termos dos dois níveis da existência, a graça comum está para o nível da natureza (“andar de baixo”) assim como a graça especial está para o nível da alma (“andar de cima”).

Quanto à vontade humana, o ser humano não escolhe racionalmente o que é bom ou aspira a ele. O ser humano até que deseja coisas boas (todos querem ser felizes, por exemplo), mas à parte do Espírito, não aspira ao bem, que é pré-requisito para a felicidade eterna. É notável a convergência entre Calvino e Agostinho também neste ponto, ou seja, o de estabelecer a vontade como uma faculdade diferente da razão, conforme a tríade já citada por Calvino: razão, vontade e sensualidade. Calvino utiliza o termo “carne” e “regeneração” no

³² (“En cuanto a que unos tienen el entendimiento más vivo, otros mejor juicio, o mayor rapidez para aprender algún arte, con esta variedad Dios nos da a conocer su gracia, para que ninguno se atribuya nada como cosa propia, pues todo proviene de la mera liberalidad de Dios. Pues por qué uno es más excelente que outro, sino

contexto do diálogo entre Jesus, o Cristo, e Nicodemus, conforme o registro do **Evangelho de João**, a fim de ilustrar a natureza corrupta do ser humano:

Suponhamos que nada há na natureza humana além da carne; então, extraia dela algo de bom se puder. Porém, alguém pode dizer que o termo “carne” tem relação somente com a parte sensual, e não com a superior da alma. Isto pode ser refutado pelas palavras de Cristo e do apóstolo. O Senhor afirma que é necessário o novo nascimento do homem porque ele é carne. Não diz que volte a nascer segundo o corpo. E quanto à alma, não se diz que renasce em parte senão completamente. [...] Agora, nada temos de espiritual que não proceda da regeneração (CALVINO, 1968, II, 3, 1. p. 197)³³.

O cerne da questão é tocado aqui por Calvino. O requisito para uma pessoa tornar-se liberta da escravidão do pecado é a regeneração (novo nascimento, nova mente). Do mesmo modo que a mente não pode discernir as coisas espirituais sem a iluminação prévia do Espírito Santo, a “carne” não se inclina a Deus sem primeiro receber a graça da regeneração. Nota-se uma mesma linha de pensamento entre Agostinho, Lutero e Calvino, quando se trata da iniciativa divina para libertação moral do ser humano. Na verdade, é impossível para o ser humano libertar-se exercendo sua vontade carnal:

Quando a vontade está cativa, como escrava do pecado, não pode de modo algum mover-se para o bem. Tal movimento, que é o princípio da conversão a Deus, a Escritura atribui à graça divina. [...] Todavia, o homem conta sempre com sua vontade, a qual está muito inclinada a pecar buscando ocasiões para isso. Porque o homem envolto na necessidade não se vê sem vontade, mas desprovido de uma vontade sadia. [...] Quando digo que a vontade está despojada de liberdade e necessariamente atraída para o mal, [...] se ofendem os que não sabem distinguir entre necessidade e compulsão (CALVINO, 1968, II, 3, 5. p. 201 *et seq*)³⁴.

Usando de retórica, Calvino pergunta: Deus não é necessariamente bom? Considerar a bondade “necessária” de Deus é dizer que ele é bom por natureza divina (o

para que la gracia especial de Dios tenga preeminencia en la naturaleza común, [...]? Más aún, Dios inspira actividades particulares a cada uno, conforme su vocación”).

³³ (“Supongamos que no hay en la naturaleza del hombre más que carne: decidme si podréis sacar de allí algo bueno. Pero alguno puede que diga que este término ‘carne’ tiene relación únicamente con la parte sensual, e non con la superior del alma. Respondo que eso se puede refutar fácilmente por las palabras de Cristo y del Apóstol. El argumento del Señor es que es necesario que el hombre vuelva a nacer outra vez, porque es carne. No dice que vuelva a nacer según el cuerpo. Y en cuanto al alma, no se dice que renace si solo es renovada cuanto a alguna facultad, y no completamente [...]. Ahora bien, no tenemos nada espiritual que no proceda de la regeneración”).

³⁴ (“Así que la voluntad estando ligada y cautiva del pecado, no puede en modo alguno moverse al bien, cuanto menos aplicarse al mismo; pues semejante movimiento es el principio de la conversión a Dios, lo cual la Escritura lo atribuye totalmente a la gracia de Dios [...]. Sin embargo el hombre cuenta siempre con su voluntad, la cual por su misma afición está muy inclinada a pecar, y busca cuantas ocasiones puede para ello. Porque cuando el hombre se vio envuelto en esta necesidad, no por ello fue despojado de su voluntad. Sino de su sana voluntad [...]. y en cuanto a lo que digo, que la voluntad se halla despojada de su libertad y necesariamente atraída hacia el mal, [...] puede que se ofendan los que no saben distinguir entre necesidad y violencia”).

Sumo Bem para Agostinho) e não por compulsão; que Deus age de acordo com sua natureza perfeita. Ainda argumentando, visto ser “necessário” para Deus ser bom, pode-se dizer que, por essa razão ele não é livre ou não tem vontade? Da mesma forma, o ser humano peca por necessidade e de modo deliberado. Sua alma é “livre” pela vontade e “serva” pela necessidade.

Portanto, se o livre-arbítrio está fundamentado na razão e na vontade e estas se encontram debilitadas, então, o livre-arbítrio está enfermo. Segue-se a questão: qual o remédio para tal enfermidade? Calvino propõe, como único remédio, a regeneração do “coração” e do espírito realizada por Deus: “Deus começa sua obra em nós inspirando em nosso coração o desejo pelo amor e pela justiça; ou para falar com maior propriedade, inclinando, desviando nosso coração para o caminho da justiça” (CALVINO, 1968, v. 1, II, 3, 6. p. 203 *et seg.*)³⁵.

Calvino deixa claro que a ação da graça regeneradora não destrói a vontade, mas redireciona-a, promove um “desvio de caminho”. O que estava direcionado para o mal agora é direcionado para Deus. A referência que Calvino faz a Agostinho, várias vezes na obra, explica o monergismo como pano de fundo do pensamento calvinista sobre o livre-arbítrio, contra o sinergismo dos humanistas pelagianos do seu tempo:

Ouçamos agora o próprio Agostinho, para que os pelagianos do nosso tempo, ou seja, os sofistas de Sourbonne, não se acostumem a afirmar que os doutores antigos são contrários à nossa posição. [...] Eis aqui confirmado por boca de Agostinho nosso principal intento: que Deus não oferece sua graça apenas para ser aceita ou recusada, segundo o gosto de cada um, mas que a graça, e somente ela, inclina nossos corações, de modo que todas as boas obras que se seguem a ela são frutos e efeito da mesma; e que não há vontade que não a obedeça, senão aquele que a graça formou. Por isso, o mesmo Agostinho diz que não há coisa alguma, pequena ou grande, que faça o bem mais do que a graça (CALVINO, 1968, v. 1, II, 3, 13. p. 212)³⁶.

Depois de um milênio, os ecos da polêmica pelagiana são ouvidos na Reforma. Nessa polêmica, agora no âmbito das Universidades, principalmente Sourbonne e Bolonha, Calvino é um arauto de Agostinho quando sistematiza as idéias luteranas. Assim sendo, existe

³⁵ (“Dios comienza su obra en nosotros inspirando en nuestro corazón el amor e el deseo de la justicia; o, para hablar con mayor propiedad, inclinando, formando e enderezando nuestro corazón hacia la justicia”).

³⁶ (“Oigamos ahora las palabras mismas de San Agustín, para que los pelagianos de nuestro tiempo, es decir, los sofistas de la Sorbona, no nos echen en cara, como acostumbran, que todos los doctores antiguos nos son contrarios [...]. He aquí, confirmado por boca de San Agustín, nuestro principal intento; a saber: que la gracia no la ofrece Dios solamente para que pueda ser rehusada o acepta, según le agrada a cada uno, sino que la gracia, y unicamente ella, es la que inclina nuestros corazones a seguir su impulso, y hace que elijan y quieran, de tal manera que las buenas obras que se siguen después son frutos y efecto de la misma; y que non hay voluntad alguna que la obedezca, sino la que ella misma ha formado. Y por ello, el mismo San Agustín dice en otra parte, que no hay cosa alguna, pequeña o grande, que haga obrar bien, más que la gracia”).

um fio condutor comum que liga Agostinho a Lutero e a Calvino: 1) O conhecimento da verdade sobre Deus e o ser humano estão relacionados e desse conhecimento depende a felicidade do ser humano; 2) a inteligência e a vontade humanas foram comprometidas pelo pecado de Adão, de modo que a inteligência deforma o verdadeiro e a vontade tende para o mal; 3) o ser humano é visto como uma tríade: razão, vontade e sensualidade; 4) a vontade humana está condicionada pela necessidade; 5) a graça divina tem um aspecto “geral” observável nos escritores pagãos; 6) o entendimento das coisas espirituais depende de uma “iluminação” da mente pela graça de Deus; 7) a “entrada” do ser humano no Reino de Deus depende da ação do Espírito Santo.

Como Lutero e Agostinho, Calvino recusava qualquer representação de Deus que derivasse da sabedoria humana e não da Bíblia, e insistia no “servo arbítrio”.

Entretanto, numa comparação entre Lutero e Calvino percebe-se uma diferença: Lutero admite que o ser humano é livre em relação às coisas terrenas, podendo dispor delas conforme a razão, fazendo com que elas lhe obedeçam; e, quanto aos bens espirituais, o ser humano é totalmente dependente da graça. Já Calvino, além de concordar sobre a incapacidade do ser humano no nível espiritual, acrescenta que, também no nível terreno, as atividades específicas coordenadas pelo entendimento humano são dons de Deus, segundo a graça comum ou geral, concedida aos “bons” e aos “maus”. Em Calvino, qualquer bem é impossível sem ajuda da graça, seja na esfera terrena (graça comum) ou na espiritual (graça especial).

Como legado do Pensamento Agostiniano recebido por Lutero e Calvino, percebe-se também a distinção entre necessidade e compulsão. Os três afirmam que, quando o ser humano comete pecado necessariamente, nem por isso deixa de fazê-lo voluntariamente. Nesta linha de pensamento, Calvino desenvolve um argumento específico contra aqueles que atribuíam às circunstâncias “externas” o motivo de não haver a faculdade do livre-arbítrio. Muitos alegavam que até os Príncipes e Monarcas experimentavam limitações no livre-arbítrio quando sucediam fatos de um modo que não queriam. Nesse aspecto, Calvino insiste em um problema que reside na interioridade humana, e não fora do ser humano:

A liberdade em questão deve ser considerada segundo o próprio homem, e não segundo acontecimentos exteriores. Porque não se trata de realizar o que foi deliberado e impedido de ser feito; trata-se de liberdade de escolha em condições de discernir entre o bem e o mal, aprovando um e recusando o outro, buscar e seguir o bem, e aborrecer e evitar o mal. Porque se o homem pode estas coisas, não será menos livre se estiver numa prisão, como esteve

Atilio Régulo, senhor de todo o mundo como César Augusto (CALVINO, 1968, v. 1, II, 5, 8. p. 219)³⁷.

Calvino refere-se aqui a um conjunto de valores que são eleitos pelo próprio ser humano e que motivam suas ações, não às ações que são impedidas por circunstâncias alheias à vontade.

Tendo esclarecido o sentido de livre-arbítrio humano e as reais condições em que ele mesmo se encontra, Calvino também fala sobre a liberdade, no sentido cristão. Neste ponto, ele concorda com Lutero: a liberdade é a essência da vida cristã, se seu sentido for compreendido:

Alguns, sob o pretexto da liberdade, deixam de lado toda obediência a Deus e se entregam a uma licenciosidade desenfreada; outros, indignados, não querem ouvir falar dessa liberdade, crendo que com ela se confunde e suprime toda moderação, ordem e discrição (CALVINO, 1968, v. 2, III, 19, 1. p. 651)³⁸.

Calvino considera que, em matéria de liberdade, há certa confusão provocada pela falta de distinção entre ordem civil e consciência; entre jurisdição externa ou política e jurisdição espiritual, a qual tem sua sede na consciência. Ele propõe uma definição do termo “consciência” a fim de esclarecer o conceito de liberdade:

Para resolver esta dificuldade, primeiramente temos de compreender o que é a consciência [...]. Porque, da mesma maneira que falamos ciência como aquilo que é compreendido pelo espírito e pelo entendimento, chamamos de consciência à percepção do juízo de Deus, que serve como um segundo testemunho diante do qual não se pode ocultar as culpas (CALVINO, 1968, v. 2, III, 19, 15. p. 662)³⁹.

Desse modo, Calvino apresenta uma primeira dimensão da liberdade cristã em termos da liberdade das consciências, apoiando-se na Carta do apóstolo Paulo aos Gálatas: “Quase todo argumento da epístola aos Gálatas versa sobre este tema” (CALVINO, 1968, v.

³⁷ (“Ahora bien, la libertad de que hablamos hemos de considerarla dentro del hombre mismo, y no examinarla según los acontecimientos exteriores. Porque cuando se discute sobre el libre albedrío, no se pregunta si puede el hombre poner por obra y cumplir todo cuanto ha deliberado sin que se lo pueda impedir cosa alguna; lo que se pregunta es si tiene en todas las cosas libertad de elección en su juicio para discernir entre el bien y el mal y aprobar uno y rechazar lo outro; e asimismo, libertad de afecto en su voluntad, para apetecer, buscar e seguir el bien, y aborrecer y evitar el mal. Porque si el hombre posee estas dos cosas, no será menos libre respecto a su albedrío encerrado en una prisión, como lo estuvo Atilio Régulo, que siendo señor de todo el mundo como César Augusto”).

³⁸ (“Pues los unos, so pretexto de libertad, dejan a un lado toda obediencia a Dios e se entregan a una licencia desenfrenada; otros se indignan y no quieren oír hablar de esta libertad, creyendo que con ella se confunde y suprime toda moderación, orden y discreción”).

³⁹ (“Para resolver esta dificultad, primeramente hemos de comprender que es la conciencia [...]. Porque así como decimos que los hombres saben aquello que su espíritu y entendimiento han comprendido, de donde procede el nombre de ciencia; de la misma manera, cuando tienen el sentimiento del juicio de Dios, que les sirve como de un segundo testimonio ante el qual no se pueden ocultar las culpas”).

2, III, 19, 3. p. 652.)⁴⁰. A questão era o jugo das cerimônias judaicas a serem guardadas pelas pessoas a fim de encontrarem paz nas consciências, por meio de uma graça merecida pela observação das minúcias dos rituais:

Primeiramente, a clareza do Evangelho demonstra que todas as coisas figuradas nas cerimônias mosaicas foram plenamente manifestas através de Jesus Cristo. Em segundo lugar, contra aqueles que defendem a obediência ao cumprimento das cerimônias da Lei para merecer a graça de Deus, insiste sobre este ponto: que não creiam os fiéis poderem alcançar a justiça de Deus por qualquer obra da Lei, e muito menos por minúcias de cerimônias exteriores. Pela morte de Jesus Cristo estamos livres da condenação da Lei [...], a fim de que tenhamos completa tranquilidade de consciência (CALVINO, 1968, v. 2, III, 19, 3. p. 652)⁴¹.

Calvino afirma que a primeira dimensão da liberdade é a da consciência, pela qual ninguém está obrigado a fazer coisas desnecessárias diante da gratuidade da graça de Deus. Pelo contrário, todos os que estão debaixo do jugo da Lei são semelhantes aos servos que recebem diariamente de seus amos tarefas a serem cumpridas.

A segunda dimensão da liberdade cristã decorre da primeira. Se alguém está livre da Lei, então está livre para obedecer à vontade de Deus: “A outra parte da liberdade cristã, que decorre da primeira, é que as consciências obedecem à Lei, não forçadas pela necessidade, mas espontaneamente e de boa vontade, sujeitando-se à vontade de Deus” (CALVINO, 1968, v. 2, III, 19, 4. p. 653)⁴².

Assim sendo, os livres não temem prestar contas de suas obras imperfeitas, porque estão confiados em que sua obediência e boa vontade são agradáveis. Já os escravos não se atrevem a comparecer perante o senhor sem terem realizado plena e corretamente o que lhes foi ordenado. Além disso, não fazem qualquer coisa por prazer. Em suma, os livres são como filhos, diante de um pai misericordioso.

Uma terceira dimensão da liberdade, segundo Calvino, é quanto ao uso das coisas:

A terceira parte da liberdade cristã é que diante de Deus não há preocupação pelas coisas externas, que não possuem vontade. Certamente, o conhecimento de tal liberdade nos é necessário, caso contrário não teríamos

⁴⁰ (*Casi todo el argumento de la epístola a los Gálatas versa sobre este tema*”).

⁴¹ (*“Primeramente, como la claridad del Evangelio era oscurecida con estas sombras y figures judaicas, demuestra que en Jesucristo tenemos una plena y firme manifestación de todas aquellas cosas figuradas en las ceremonias mosaicas. En segundo lugar, como aquellos falsarios sembraban en el corazón de los fieles la pernicioso opinión de que la obediencia en el cumplimiento de la ceremonias de la Ley valía para merecer la gracia de Dios, insiste principalmente sobre este punto: que no crean los fieles alcanzar justicia delante de Dios por ninguna obra de la Ley, y mucho menos por las menudencias de las ceremonias exteriores. Y a la vez enseña que por la muerte de Jesucristo estamos libres de la condenación de la Ley [...], a fin de que tengan completa tranquilidad de conciencia”*).

⁴² (*“La otra parte de la libertad cristiana, que depende de la primera, es que las conciencias obedezcan a la Ley, no como forçadas por la necesidad de la misma; sino que, libres del yugo de la Ley, espontáneamente y de buena gana obedezcan y se sujeten a la voluntad de Dios”*).

tranquilidade de consciência nem estaríamos livres de superstições (CALVINO, 1968, v. 2, III, 19, 7. p. 654)⁴³.

Calvino lembra-se daqueles que defendiam um tipo de alimento em detrimento de outro, o uso de uma roupa em lugar de outra, entre outras coisas. Tal procedimento levaria a uma série de “loucuras” ou a um “labirinto de dúvidas” cuja saída é impossível de ser achada. Para Calvino, era essa a situação de um “escravo”.

A liberdade humana, no Pensamento Calvinista, consiste no uso, sem qualquer perturbação na alma, de dons concedidos por Deus para edificação dos seres humanos. Tal liberdade modera todos os abusos porque é exercida através do amor levando em conta os fracos. Desse modo, a liberdade é fruto da graça de Deus.

O Sistema Religioso Calvinista influenciou as grandes contendas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII na Holanda, na Inglaterra e na França, considerados os países mais desenvolvidos da época. Naquele tempo, e também hoje, a Doutrina da Predestinação ocupava um papel destacado no Sistema Calvinista, podendo ser considerada como seu dogma mais característico, com desdobramentos sobre os Sistemas Econômico e Social dos séculos XVIII e XIX na Europa e nas Américas.

2.5 Os desdobramentos socioeconômicos do calvinismo

O Sínodo de Westminster, no Séc. XVII, serviu de ponto de convergência para os militantes protestantes dos séculos XVIII e XIX. Em seu capítulo IX, encontra-se:

O homem, ao cair no estado de pecado, perdeu inteiramente todo o poder de vontade quanto a qualquer bem espiritual que acompanhe a salvação; de sorte que um homem natural, inteiramente avesso a esse bem e morto no pecado, é incapaz de, pelo seu próprio poder, converter-se ou mesmo preparar-se para isso (MARRA, 1999, IX, 3, p. 57).

Além de confirmar o estado de fálência da vontade humana em relação aos bens espirituais, Westminster, no capítulo III, trata dos eternos decretos de Deus:

Pelo decreto de Deus e para manifestação da sua glória, alguns anjos e alguns homens são predestinados para a vida eterna e outros preordenados para a morte eterna [...]. Segundo o seu eterno e imutável propósito, e segundo o santo conselho e beneplácito de sua vontade, antes que fosse o mundo criado, Deus escolheu em Cristo, para a glória eterna, os homens que são predestinados para a vida; para o louvor da sua gloriosa graça, ele

⁴³ (“La tercera parte de la libertad cristiana es que delante de dios no nos preocupemos por las cosas externas, que en si mismas son indiferentes; por lo que las podemos realizar u omitirlas indiferentemente. De cierto nos es muy necesario el conocimiento de tal libertad, pues mientras no la tengamos no conseguiremos tranquilidad de conciencia, ni tendrán fin nuestras supersticiones”).

os escolheu da sua mera e livre graça e amor, e não por previsão de fê, ou de obras ou perseverança nelas, ou de qualquer outra coisa na criatura que a isso o movesse, como condição ou causa (MARRA, 1999, III, 3, 5, p. 19, 21).

Numa perspectiva histórica, o fenômeno do sentido religioso da graça apresenta-se com a certeza de que ela provém de um poder objetivo, e que não pode ser atribuída a qualquer valor pessoal. Esta é uma perspectiva já estabelecida desde Agostinho. Quanto ao decreto divino, diferentes ênfases foram dadas por Lutero e Calvino. Segundo Max Weber:

Na época de maior criatividade religiosa de Lutero, [...] o decreto-segreto de Deus foi [...] a fonte única e definitiva do seu estado de graça religiosa. E mesmo mais tarde não o abandonaria formalmente. Porém, para ele, a idéia não somente deixou de ocupar uma posição central, como recuou mais e mais para um segundo plano à medida que sua posição como líder da sua Igreja o fez envolver-se com questões políticas. [...] Com Calvino o processo foi oposto; a importância da doutrina aumentou (WEBER, 2002, p. 81).

No caso de Calvino, o *decretum horribile* deriva da necessidade lógica do pensamento do “gênio sistematizador” das idéias luteranas. A base do Sistema Calvinista é Deus e não os homens; é a majestade de Deus que deve ser mantida a todo o custo. Se fossem aplicados os padrões mundanos de Justiça aos decretos divinos, a Majestade de Deus seria insultada porque somente Deus é livre e não há nele necessidade, logo não está sujeito a qualquer Lei.

Considerando que os decretos divinos são imutáveis, a graça é tanto impossível de ser perdida por aqueles a quem Deus a concedeu, quanto impossível de ser obtida por aqueles a quem Deus a negou. Decorre que não há Padre ou Sacramento que possam ajudar o indivíduo, definindo-se a diferença definitiva em relação ao Catolicismo. Não há lugar aqui para o universalismo da morte de Cristo, visto que, nesse sistema, Cristo morreu apenas pelos eleitos. Além disso, os Sacramentos passavam à categoria de “magia”, na visão do humanismo renascentista, visão agora endossada pelo Calvinismo. Nada poderia ocupar o lugar da graça nem concorrer com ela. Não havia meio mágico para se obter a graça e não havia outro meio qualquer. Essa ruptura com os Sacramentos e, até mesmo, com a Confissão tende a levar o indivíduo para uma espécie de isolacionismo, rompendo com a instituição. Pode-se compreender o temor de muitos que pensavam numa derrocada da sociedade pela falta de uma estrutura religiosa normativa. Nesse ponto, foi importante a contribuição de Lutero ao estabelecer a *unio mystica* com a divindade como a mais alta experiência de fé religiosa. Retomando-se aqui a visão luterana de liberdade, pela qual todo cristão é livre e, ao mesmo tempo, escravo de todos, o Calvinismo contribuiu para uma nova organização social,

na qual os cristãos eleitos estão no mundo para aumentarem a glória de Deus, através das realizações sociais, visto que o mundo é o palco onde a graça de Deus desempenha seu papel.

A questão agora é: quem é eleito? Como alguém pode ter certeza de estar sob o estado da graça? Para o próprio Calvino isto não era um problema, já que ele se sentia como um agente eleito e tinha certeza da sua salvação. Mas Calvino, como Agostinho, reconhecia que a Igreja visível era formada de salvos e não salvos, posição assumida por Agostinho na discussão contra os Donatistas. Logo, é impossível conhecer aquilo que somente Deus sabe. Mas há uma referência: o crente religioso pode assegurar-se do seu estado de graça sentindo-se como recipiente do Espírito Santo, ou sentindo-se como instrumento da vontade de Deus. Lutero estava mais próximo do primeiro sentimento. Tal sentimento tende a levar o indivíduo para uma vida ascética, embora Lutero tenha mostrado interesse na realidade social do seu tempo. O segundo sentimento era o de Calvino. Trata-se de uma perspectiva utilitária da graça. A utilidade da vida do crente no mundo é uma referência de que o mesmo é eleito. Mas é preciso entender que aqui não reside uma técnica de obtenção da salvação; é um meio técnico para se vencer o medo da condenação. Na prática, vale o adágio popular: “Deus ajuda a quem cedo madruga”. Surgem as conseqüências sobre a vida cotidiana através de uma nova ética do trabalho. O Deus do Calvinismo exigia dos seus eleitos um sistema organizado de boas ações, incluindo o trabalho ou atividades profissionais. A esse respeito, Max Weber comenta:

A conduta moral do homem médio foi, pois, privada do seu caráter não-planejado e assistemático, e submetida, como um todo, a um método consistente de conduta. Não foi por acaso que o nome metodista foi colocado aos participantes do último grande florescimento das idéias puritanas no século XVIII (WEBER, 2002, p. 91).

O eleito deve viver voltado para a salvação e, ao mesmo tempo, racionalizar suas ações no mundo visando a aumentar a glória de Deus sobre a terra. Para tanto, o eleito ou predestinado deve dar o melhor de si ao exercer suas atividades seculares, como resposta à graça divina. Essa racionalização metódica da conduta ética tornou-se um princípio do dogma da predestinação, o qual se estendeu para além das fronteiras de um único grupo religioso. Destaca-se aqui o Metodismo, organizado por John Wesley, em 1739, por ter sido o “ambiente religioso” no qual surgiu o Pentecostalismo, no Séc.XX, que será considerado no próximo capítulo do presente Trabalho.

Wesley conseguiu, com grande habilidade, unir os aspectos pietista luterano e determinista calvinista em um único escopo protestante. Isso evitou o colapso religioso de uma doutrina puramente utilitária de boas obras no nível terreno da existência (“o andar de

baixo”). Porém, não evitou a tendência que havia para se “medir” o progresso das virtudes concedidas pela graça divina.

O fato histórico é que o Metodismo tornou-se um Movimento anglo-americano, através das migrações inglesas para as Colônias na América do Norte, onde Benjamim Franklin (1706-1790), cientista e estadista norte-americano, era considerado um formador de opinião da nação. Sua famosa obra **Experiments and Observations on Electricity, Made at Philadelphia**, publicada pela primeira vez em 1751, na Inglaterra, é reconhecida como uma obra pioneira de pesquisa em Eletricidade. Por causa dela, Franklin foi eleito, em 1773, membro estrangeiro da *Académie des Sciences*, de Paris. Todavia, as exigências da sua comunidade e do seu país logo levaram Franklin para o serviço público. Suas preocupações político-sociais podem ser expressas do seguinte modo:

Fosse Newton o piloto de um único e simples barco, e nem a mais bela de suas descobertas seria desculpa para abandonar o leme na hora de perigo; e muito menos ainda, se o barco conduzisse os destinos da humanidade (FRANKLIN, *apud* TIPLER, 1978, v.2, p.727).

Franklin recorda que Isaac Newton, como físico, matemático e Conselheiro do Banco de Londres, teve responsabilidades político-sociais, além das científicas. Assim, Franklin, com sua formação em Ciências Exatas, torna-se uma referência para a nação norte-americana de seu tempo, exercendo influência sobre ela em vários aspectos.

Suas preocupações com a economia monetária são evidentes: “Lembre-se que tempo é dinheiro [...]; o dinheiro é de natureza prolífica e geradora [...]; o bom pagador é dono da bolsa alheia” (FRANKLIN, *apud* WEBER, 2002, p.46). A virtude industrial da pontualidade e a virtude social da honestidade se encontram com a medida monetária, que é a moeda, numa perspectiva capitalista e utilitarista.

No contexto dessa ética, onde o *summum bonum* é ganhar dinheiro, a aquisição de bens econômicos torna-se a finalidade da vida. Nessa nova cultura, a relação entre liberdade e graça assume características peculiares: a liberdade é fruto da graça divina e a aquisição de bens materiais liberta o indivíduo das suas necessidades econômicas. O ser humano é redefinido como “*homo economicus*”, e a atividade profissional se torna um empreendimento ascético, libertador.

3 LIBERDADE E GRAÇA NO NEOPENTECOSTALISMO

3.1 *O pentecostalismo*

O termo “Pentecostes” não possui um significado único na Tradição Judaico-Cristã. No Judaísmo, os Textos Sagrados mencionam uma festa religiosa que celebrava a colheita dos primeiros frutos da terra⁴⁴. Depois da Páscoa, que lembrava a passagem para a liberdade numa nova terra depois do cativeiro egípcio, contavam-se sete semanas. Então, no quinquagésimo dia, comemoravam-se os primeiros frutos da terra, dádiva graciosa de Deus ao povo. No Cristianismo, o **Novo Testamento** registra a “descida” do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus, o Cristo, cinquenta dias após a celebração da Páscoa por Jesus e seus discípulos, antes da sua morte. Havia uma promessa feita por Jesus aos discípulos, depois da sua ressurreição e antes da sua ascensão aos céus⁴⁵. Essa promessa cumpriu-se no dia de Pentecostes⁴⁶. Desse modo, os apóstolos foram capacitados para serem testemunhas de Jesus, o Cristo, por todo o mundo.

No presente trabalho, o termo “Pentecostalismo” é atribuído ao movimento religioso que enfatiza o “Pentecostes cristão” como evento repetível e necessário nos dias atuais, com seus desdobramentos. Os seus adeptos acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje como no Cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, dialogando com seus servos, concedendo amostras concretas de Seu supremo poder e infinita bondade, pela Sua graça. Ao se fazer referência ao Movimento na atualidade, considera-se o Séc.XX como o “século do pentecostalismo” em função dos fenômenos eclesiais observados.

Nesse contexto, o Movimento Pentecostal surgiu do Movimento de Santificação, no âmbito da Igreja Metodista, fundada por John Wesley no Séc.XVIII. No dia 24 de maio de 1738, John Wesley encontrava-se na Rua Aldersgate, Londres, juntamente com outras

⁴⁴ “Contarás sete semanas. A partir do momento em que lançares a foice nas espigas, começarás a contar sete semanas. Celebrarás então a festa das Semanas em honra de Iahweh teu Deus. A oferta espontânea que tua mão fizer deverá ser proporcional ao modo como Iahweh teu Deus te houver abençoado” (Dt. 16,9,10).

⁴⁵ “Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra” (At. 1,8).

⁴⁶ “Tendo-se completado o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimirem” (At. 2, 1-4).

pessoas, a fim de escutar exposições bíblicas sobre a fé, na perspectiva luterana. Ali, numa Inglaterra marcada por conflitos sociais, econômicos, e por um clima de injustiça, Wesley experimentou aquilo que mais tarde chamaria de “experiência do coração aquecido” ou a “experiência de Aldersgate”. A fé deixava de ser apenas a aceitação da encarnação de Deus em Cristo e tornava-se uma experiência de conhecimento de Deus pelo “método” do amor, revelado em Jesus, o Cristo. O “método”, associado a tal experiência, deveria produzir “frutos dignos de arrependimento”: a) evitar o mal (inclusive amontoar tesouros sobre a terra); b) praticar o bem (inclusive alimentar famintos e vestir os nus); c) usar os meios da graça divina, como devoção particular e pública adoração a Deus, inclusive através de uma ética do trabalho, conforme visto no capítulo anterior. Assim, o Movimento de Santificação consistia em reformar a Nação Inglesa, a partir da Igreja, e espalhar a santidade bíblica por toda a terra, nos moldes da ordem apostólica dada por Jesus. Para tanto, era necessário distinguir entre os cristãos comuns e aqueles “batizados no Espírito Santo”. No período seguinte de vinte anos, os “santificados” emigraram para as colônias inglesas na América do Norte, onde consolidaram a Igreja Metodista na busca da “terra da liberdade”. Nascido sob a égide de discursos católicos e anglicanos sobre a ética, e da experiência de Aldersgate, o Movimento de Santificação encontrou ressonância nas situações concretas de índole política e ético-social vividas pelos negros dos Estados Unidos no início do Séc.XX.

No Metodismo inglês, o destaque dado por Wesley ao sentimento contribuiu para que, na América do Norte, o Movimento tenha adquirido uma forte característica emocional. Weber comenta:

A obtenção do arrependimento, em certas circunstâncias, envolvia uma luta emocional de tal intensidade que levava aos mais profundos êxtases que, na América, ocorriam com frequência em reuniões públicas. Isso formou as bases de uma crença na posse não merecida da graça divina e, ao mesmo tempo, de uma consciência imediata de justificação e perdão (WEBER, 2002, p. 107).

A Doutrina de Wesley sobre santificação estava associada a esse Movimento. Ela identificava o verdadeiro convertido, aos seus próprios olhos e aos demais, pelo fato de que, pelo menos, o pecado não teria mais poder sobre sua vontade. Mas o estado do ser humano sob a graça, segundo Wesley, não é atestado apenas pela reta conduta, fruto da “primeira conversão”. É necessário o sentimento da graça. Tal sentimento seria proveniente de uma “segunda graça” ou “segunda conversão”:

Assim, do nosso ponto de vista, a ética metodista parece repousar sobre uma base de incerteza, semelhante ao pietismo. Contudo, a aspiração a uma vida mais elevada, a uma segunda bem-aventurança, serviu-lhe como um

tipo de expediente para a doutrina da predestinação (WEBER, 2002, p. 108).

O problema era encontrar o critério para identificar e distinguir a “segunda graça”, isto é, a santificação. Assim, o Movimento de Santificação passou a afirmar o evento bíblico do Pentecostes como a evidência de um segundo batismo, chamado “batismo (imersão ou envolvimento) no Espírito Santo”. Tal critério foi afirmado na prática do Movimento Pentecostal do Séc. XX, nascido no ano de 1906, na cidade de Los Angeles. Naquele ano, o pregador metodista negro W. J. Seymour afirmava, durante um culto, que somente são batizados pelo Espírito Santo aqueles que são capacitados a falarem outras línguas, conforme o livro dos **Atos dos Apóstolos** (At. 2,4), embora o próprio Seymour nunca tenha experimentado tal batismo. Em abril de 1906, depois de várias reuniões cúlticas dirigidas por Seymour, ocorreu o marco inaugural do movimento pentecostal, conforme descrição do estudioso Walter Hollenweger:

Em 9 de abril de 1906 ‘caiu o fogo’ em uma reunião religiosa em *Bonnie Brae Street*. O primeiro batizado pelo Espírito Santo foi um menino negro de oito anos. [...] e outras denominações de santificação experimentaram esta experiência do batismo do Espírito Santo. Seymour alugou o prédio de uma velha Igreja metodista em *Azusa Street* 312; a *Azusa Street Mission* seria considerada pelos documentaristas pentecostais como ponto de partida do movimento pentecostal mundial (HOLLENWEGER, 1976, p. 9)⁴⁷.

Vale salientar que há uma diferença entre “descrição” e “interpretação” de um fenômeno religioso. Por exemplo, quando se descreve uma catedral, faz-se numa perspectiva objetiva, pela qual considera os tijolos, sua forma, enfim, dados materiais e geométricos. Já a “interpretação” da catedral depende do envolvimento existencial que alguém tenha ou não com ela. Em outras palavras, há uma diferença entre forma e conteúdo. Além disso, o significado (sentido) de um fenômeno religioso exige um referencial pessoal, segundo William E. Paden:

Significado para quem? Os discursos sobre o ‘significado’ da religião muitas vezes não são suficientemente claros quanto a esta excepcionalmente importante pergunta, pois significado sempre implica em significado para alguém. Não existe significado em geral, ou em objetos em si. Significado não é uma substância vaga, desenraizada, flutuando no ar ou intrinsecamente incrustada no mundo, mas a significação de um objeto para uma cultura ou pessoa em questão (PADEN, 2001, p. 32).

⁴⁷ (“El 9 de abril de 1906 ‘cayó el fuego’ en una reunión religiosa en *Bonnie Brae Street*. El primer bautizado del Espíritu Santo fue un niño negro de ocho años, [...] y otras denominaciones de santificación experimentaron esta vivencia del Bautismo del Espíritu Santo. Seymour alquiló una vieja iglesia metodista en *Azuza Street* 312; la *Azuza Street Mission* iba a ser considerada pelos publicistas pentecostales como el punto de partida del movimiento pentecostal mundial”).

No caso do fenômeno religioso de Los Angeles, alguns dados históricos são fundamentais para que se adquira uma perspectiva adequada da relação entre liberdade e necessidade, no Movimento Pentecostal. O Movimento de Los Angeles foi iniciado pelo pastor branco Charles Fox Parham, partidário da Ku-Klux-Klan. Ele defendia que os anglo-saxões eram os descendentes das tribos de Israel, do Reino do Norte, dispersas pela invasão dos Assírios em 722 a.C. Além disso, a interpretação feita por Parham sobre o Pentecostes considerava que o dom do Espírito Santo, na forma de uma língua estrangeira, era um chamado missionário. Por sua vez, Seymour, cujo pai era trabalhador nas minas de carvão, aprendera a ler sozinho e freqüentava as aulas da Escola Bíblica de Parham, através de uma janela. Seymour acolheu as idéias pentecostais de Parham levando-as consigo pelo resto da vida. Entretanto, dois anos depois do fenômeno da Rua Azusa, os brancos se retiraram da congregação.

Esses fatos históricos ajudam na compreensão da interpretação dada por Hollenweger sobre o fenômeno da Rua Azusa:

A ‘experiência pentecostal de Los Angeles’ não foi uma corrupção da Igreja provocada por demônios (como no movimento comunitário alemão), nem o derramamento do Espírito Santo no final dos tempos (como no movimento pentecostal), mas uma erupção de sentimentos, os quais já eram conhecidos e freqüentes na história dos negros na América: recebeu sua ‘qualificação pentecostal’ por causa da teoria de Parham sobre as línguas, que é parte obrigatória do Batismo do Espírito Santo (HOLLENWEGER, 1976, p. 10)⁴⁸.

A experiência de Los Angeles despertou, na comunidade negra norte-americana, um sentimento de liberdade em relação à suposta superioridade intelectual e moral “branca”. Tal sentimento fez crescer o interesse pela cultura negra independente. Na música, por exemplo, surgem o “jazz”, o “blues” e o “black-spiritual”. A fé pentecostal assume sua expressão através de muitas canções, como no Hino de Glória (1949):

Eu vaguei muito tempo no erro,
Escravo do pecado e do temor;
Quando vi o Salvador,
E escutei sua terna voz,
Meu Jesus me fez livre por seu amor.
Livre estou, livre estou,

⁴⁸ (“La ‘vivencia pentecostal de Los Angeles’ no era ni una corrupción de las Iglesias promovida por demônios (como el movimiento comunitario alemán), ni el derramamiento del Espíritu Santo al final de los tiempos (como el movimiento pentecostal), sino una erupción entusiasta de los sentimientos, lo que es bastante conocido y frecuente en la historia de los negros en América: recibió su ‘calificación pentecostal’ a causa de la teoría de Parham la glosolalia, que forma parte obligatoria del Bautismo del Espíritu Santo”).

Pela graça de Jesus livre estou (HOLLENWEGER, 1976, p. 305)⁴⁹.

Percebe-se no âmbito pentecostal negro que a “escravidão” imposta pelo “pecado” é transformada em liberdade somente pela graça divina revelada em Jesus, o Cristo. De acordo com o pregador pentecostal Kokkanen, o qual compara o processo de salvação com um novo nascimento, o pecador deve ser confrontado com a Palavra de Deus (identificada com a Bíblia) para que ele (o pecador) possa tomar uma decisão em relação à graça oferecida:

Para o pregador pentecostal Kokkanen, parece muito difícil descrever o processo do novo nascimento, porém, algo deve ocorrer, pois significa o término de uma vida sem Deus. Se alguém ama a Palavra e o Povo de Deus, esse alguém não ama mais as orgias; ao abrir seu coração a Jesus, receberá o milagre da graça e renascerá para uma viva esperança. As condições do novo nascimento são cumpridas por Deus em Jesus. É um ato da graça cuja aceitação está sujeita ao livre arbítrio do homem [...]. O novo nascimento não ocorre gradualmente, mas num abrir e fechar de olhos (HOLLENWEGER, 1976, p. 304)⁵⁰.

Fica evidente o papel relevante da Bíblia, que deve ser exposta por um “pregador” que tenha experimentado o novo nascimento, mesmo que não tenha formação acadêmica: o importante é que possua o sentimento da graça. Além disso, existe a possibilidade de que o pecador possa inclinar-se para Deus segundo a linha de pensamento semipelagiana, conforme foi visto no primeiro capítulo do presente Trabalho. Essa linha de pensamento pentecostal independe da etnia.

A música, cujo ritmo sempre marcou, de modo natural, o ritmo dos trabalhadores africanos, tornara-se também a forma de expressar o sentimento da salvação. Além disso, tal sentimento era acompanhado de um profundo senso ético-social. Em Chicago, por exemplo, o evangelista pentecostal negro Arthur Brazier fez vários protestos contra as condições sub-humanas de moradia dos negros no bairro de Woodlawn, e suas possíveis implicações sobre a nação:

Os Estados Unidos da América devem escolher entre democracia e repressão, entre a república ou um estado policial, pois a América não pode

⁴⁹ (“Yo vague mucho tiempo en el error, Agobiado en el pecado y el temor; Cuando vi al Salvador Y escuché su tierna voz, Mi Jesús me hizo libre por su amor. Libre estoy, libre estoy, Por l agracia de Jesús libre estoy”).

⁵⁰ (“Al predicador pentecostal Kokkanen, le parece muy difícil describir el proceso del renacimiento pero, sin embargo, algo se le ocurre. Está por terminar la vida sin Dios. No se baila más, no se toma más, se ama la Palabra y al Pueblo de Dios. Si aún no hubieses renacido, abre tu corazón ao rey de la pasión, a Jesús y verás que te será concedido el milagro de l agracia, renacerás com uma viva esperanza. Las condiciones del renacimiento serán cumplidas por Dios en Jesús. Uno lo recibirá gratuitamente, solo por e lacto de l agracia; sin embargo, su acptación está sujeta al libre albedrío del hombre [...]. El renacimiento no ocurre com lentitud sino en um abrir y cerrar de ojos”).

reprimir trinta milhões de pessoas que se mobilizam sem destruir ao mesmo tempo a nação inteira (HOLLENWEGER, 1976, p. 15)⁵¹.

Essa orientação dos pentecostais negros provocou algumas reações das Igrejas Pentecostais “brancas”, já estabelecidas nos Estados Unidos. Entretanto, o pioneiro do movimento, Charles F. Parham, não subestimava a importância da revelação primitiva para as etnias mistas: “O feito é significativo, pois esta aliança inter-racial teve lugar entre grupos tradicionalmente antagônicos” (HOLLENWEGER, 1976, p. 19)⁵². Esse parecer foi de suma importância para o convívio entre pentecostais negros e brancos, guardadas as diferenças sobre o papel das tarefas sociais e políticas. Para os pentecostais brancos, tais tarefas pertenciam aos cristãos como indivíduos. Já os pentecostais negros, entendiam que a comunidade como um todo é responsável por essas tarefas.

Outra doutrina que forma o corpo do Pentecostalismo é a da saúde pela oração. Já em 1907, a Igreja de Deus (Cleveland) afirmava o seguinte: “Adotaremos Jesus como nosso médico” (HOLLENWEGER, 1976, p. 349)⁵³. Essa posição foi mantida pela Igreja derivada de Cleveland, a Igreja de Deus da Profecia, com uma ressalva: “Os pregadores da Palavra de Deus não podem transgredir as normas da medicina” (HOLLENWEGER, 1976, p. 349)⁵⁴. Muitos enfermos estavam-se tornando vítimas da omissão de socorro por causa da orientação dos “evangelistas da saúde”, os quais afirmavam o seguinte: “O fracasso da cura não se deve à vontade divina, mas à falta de fé dos seus filhos” (HOLLENWEGER, 1976, p. 349)⁵⁵.

A doutrina das Assembléias de Deus dos Estados Unidos considerava a experiência da médica Lilian B. Yeomans. Depois de se tornar membro da Igreja, em 1897, fora curada de uma grave morfínomia, depois de ter sido tratada sem êxito por vários especialistas. Em seu livro, **Lives of Healing**, Lilian relata sua experiência para as Assembléias de Deus, as quais foram influenciadas pela doutrina da saúde pela oração por mais de meio século, apesar de duas Guerras Mundiais:

Na Quinta Conferência Mundial Pentecostal, em 1958, o evangelista das Assembléias de Deus, Richard Vinyard, repetiu a mesma teoria: ‘Se nesta noite não puseres limites à tua fé, poderás levar o céu para a tua cama. Se há

⁵¹ (“Los Estados Unidos de América deben elegir entre democracia o represión, entre la república o um estado policial, pues América no puede reprimir a treinta millones de personas que se movilizan sin destruir al mismo tiempo la nación entera”).

⁵² (“El hecho es significativo pues este acuerdo interracial tuvo lugar entre grupos tradicionalmente antagonistas”).

⁵³ (“Tomaremos a Jesús para que sea nuestro médico”).

⁵⁴ (“Los predicadores de la Palabra de Dios no pueden transgredir los tabúes de la medicina”).

⁵⁵ (“El fracaso de la curación no se debe a la voluntad divina sino a la falta de fe de sus hijos”).

cura para teu corpo no céu, também haverá aqui embaixo (HOLLENWEGER, 1976, p. 349)⁵⁶.

Entretanto, em 1960, foi publicado o Artigo de Fé das Assembléias de Deus no Brasil: “A cura divina, um privilégio dos que crêem, não pode ser uma lei, nem um motivo para combater ou desprezar a ciência ou a medicina” (HOLLENWEGER, 1976, p. 349)⁵⁷.

Pode ser observado que a posição dos Grupos Pentecostais no que concerne à cura pela oração oferece variantes. A maioria dos pentecostais continua confessando a crença na cura pela oração, mas não despreza a ajuda médica. Tal posição é consistente com as observações feitas sobre o elemento ético do movimento de santificação pentecostal. Hollenweger registra uma crítica feita por Brumback, estudioso do Pentecostalismo:

Brumback critica os evangelistas da saúde por seus desvios morais, seu egoísmo, seu comportamento arrogante e por superestimar a cura corporal, falseando a doutrina quando afirma que a prosperidade é sinal indiscutível de uma piedade verdadeira (HOLLENWEGER, 1976, p. 347)⁵⁸.

Apesar da veracidade nas observações de Brumback, o Pentecostalismo se expandiu vertiginosamente na África e na América Latina. A oração pelos enfermos adquiriu uma importância especial nessas regiões do planeta, onde os serviços médicos são inacessíveis ou ineficazes em função das precárias condições de moradia e de infra-estrutura.

Mas, além de afirmar o “dom das línguas” (glossolalia) e a “cura pela oração”, o Pentecostalismo destacou a importância do “discernimento de espíritos”, conforme registra Hollenweger:

[...] nossa luta não é contra a “carne e o sangue”, mas contra os governantes e autoridades das trevas. [...] Há os demônios das enfermidades, da mentira, de Hitler e do divórcio. Os pentecostais crêem na existência pessoal do diabo, o qual, por sua influência e poder, fez cair o homem e trabalha para destruir a fé de cada crente no Nosso Senhor Jesus Cristo (HOLLENWEGER, 1976, p. 371)⁵⁹.

A fé pentecostal reconhece uma “demonologia” em sua doutrina, e o mal como uma substância pessoal, cujo papel consiste em afastar o ser humano de Deus, desde o

⁵⁶ (“En la Quinta Conferencia Mundial Pentecostal, en 1958, el evangelista de las Assemblies de Dios, Richard Vinyard, repitió la misma teoría: ‘Si esta noche no pones limites a tu fe podrás llevar el cielo a tu cama. Si hay curación para tu cuerpo en el cielo, también la habrá aquí abajo’”).

⁵⁷ (“La curación divina, un privilegio de los que creen, no puede ser una ley, ni un motivo para combatir o desprezar la ciencia o la medicina”).

⁵⁸ (“Brumback critica a los predicadores de la sanidad por sus desviaciones morales, su egoísmo, su comportamiento arrogante, la sobrestimación de la curación corporal, la falsa doctrina de que la prosperidad es señal indiscutible de una verdadera piedad”).

⁵⁹ (“[...] nuestra lucha no va contra ‘la carne y la sangre’, sino contra ‘los gobernantes y autoridades de las tinieblas’, [...]. Hay demonios de las enfermedades, de la mentira, de la deshonestidad, de Hitler e del divorcio.

“pecado original”. Além disso, o reino do mal tem uma hierarquia: “Satanás é o chefe do mundo dos anjos caídos, é o pai da mentira, sedutor dos homens e o príncipe deste mundo” (HOLLENWEGER, 1976, p. 371)⁶⁰. Nessa luta entre “dois reinos”, o do bem e o do mal, as autoridades do mundo estão sob a influência demoníaca por necessidade e só podem ser libertos pela entrega de suas vidas nas mãos de Cristo. Mas, até os crentes são “tentados” pelos demônios para abandonarem o Reino de Deus, o que resulta na dependência do crente em relação à graça de Deus. Essa graça concede poder ao crente para resistir às tentações e até ser um instrumento para a libertação de alguém sob a influência do mal (exorcismo). Toda essa luta contra o mal, empreendida pelo crente pentecostal, adquire sentido em função de uma escatologia.

No Pentecostalismo, o crente é um servo do Senhor e vive a urgência do tempo presente tendo em vista o fim deste mundo, o qual será submetido a duras provas. Tal expectativa baseia-se nas etapas do plano de Deus para a salvação:

1. retirada da comunidade dos salvos desse mundo (arrebatamento);
2. grande aflição entre os anticristos;
3. a segunda vinda de Cristo para redimir o povo de Israel e para realizar o reino milenar de paz;
4. ressurreição dos mortos para o Juízo Final;
5. nova criação do Céu e da Terra e a vinda da Nova Jerusalém (HOLLENWEGER, 1976, p. 415)⁶¹.

A escatologia pentecostal é parte integrante do Movimento desde seu nascedouro, considerando a expectativa do regresso de Cristo que havia na virada do século XIX para o século XX. A face escatológica do Pentecostalismo pode ser vista através dos títulos de suas revistas: **Chamada da Meia-Noite**, **A Última Trombeta**, entre outros.

Todavia, o conceito de um mundo caído pela ação dos demônios e a ênfase no regresso de Cristo podem produzir uma atitude passiva em relação ao mundo, chegando até mesmo a ser caracterizada como uma fuga:

A crença dos pentecostais na segunda vinda de Cristo torna-os indiferentes aos problemas do mundo. Ela ajuda-os a evitar o desespero e a suportar as

Los pentecostales creen en la existencia personal del diablo, que por su influencia y poder, hizo caer al hombre y que trata de destruir la fe de cada creyente en nuestro Señor Jesucristo”).

⁶⁰ (“Satanás es el jefe del mundo de los ángeles caídos, es el padre de la mentira, el seductor de los hombres y el príncipe de este mundo”).

⁶¹ (“1. Éxtasis de la comunidad; 2. Gran aflicción entre los anticristos; 3. La segunda venida de Cristo para redimir al Pueblo de Israel y para realizar el reino milenar de la paz; 4. Resurrección de los muertos para el Juicio Final; 5. Ocaso y nueva creación del Cielo e de la Tierra, Nuevo Jerusalén”).

miseráveis condições de vida, como um calmante barato, enquanto não melhoram tais condições (HOLLENWEGER, 1976, p. 417)⁶².

Essa observação, feita por Hollenweger, leva-nos a concluir que uma melhoria das condições sociais, amenizando as necessidades, pode contribuir para um arrefecimento da “apaixonada” espera pela segunda vinda de Cristo, gerando o desejo por projetos de longo prazo.

Esse sentimento escatológico “flutuante”, a visão semipelagiana da relação entre liberdade e graça, a ênfase dada ao “batismo no Espírito Santo”, a cura pela oração e o discernimento dos espíritos, com traços maniqueístas, chegaram ao Brasil através da Congregação Cristã no Brasil (São Paulo, 1910) e da Assembléia de Deus (Belém, 1911).

3.2 Pentecostalismo e neopentecostalismo no contexto brasileiro

A dinâmica interna do Pentecostalismo Brasileiro foi analisada, pela primeira vez, por Paul Freston:

O Pentecostalismo Brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de Igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã e da Assembléia de Deus [...]. A segunda onda pentecostal é dos anos 50, e início dos anos 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) [...]. O contexto é fundamentalmente carioca (FRESTON, *In*: ANTONIAZZI, *et al.*, 1994, p. 70 *et seq.*).

Numa perspectiva que pode ser comparada à de Alvin Toffler (Cf. TOFFLER, 1980), pela qual a humanidade foi atingida pelas ondas da agricultura, da industrialização e da informação, Freston considera três “ondas” ou fases na história da expansão do Pentecostalismo no Brasil. Na primeira fase, chamada Clássica, a expansão ocorre por conta das duas denominações pioneiras no território nacional cuja população, em sua maioria, encontra-se nas zonas rurais. A principal atividade econômica é a agricultura. A ênfase pentecostal são a glossolalia, o anticatolicismo e uma atitude de rejeição do mundo, chamado secular.

⁶² (“La creencia de los pentecostales en la Segunda Venida de Cristo los torna indiferentes a los problemas del mundo. Les ayuda como calmante para no caer en la desesperación y soportar las miserables condiciones de vida. Es barato no rehusarles este tipo de calmante, hasta que no mejoren dichas condiciones”).

A segunda fase, chamada de Deuteropentecostalismo⁶³, teve início nos anos 50, quando começa o processo de industrialização do Brasil, com a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular. O termo se refere aos atributos de Jesus: Salvador, Santificador (Batizador no Espírito Santo), Curador e Rei. Segundo comentário de Ricardo Mariano:

À frente da Cruzada Nacional de Evangelização, braço evangelístico da Igreja do Evangelho Quadrangular (São Paulo, 1953), eles trouxeram para o Brasil o evangelismo de massa centrado na mensagem da cura divina. Difundiram-na por meio do rádio que, não era usado pela Assembléia de Deus, até a década de 50, por considerá-lo mundano (MARIANO, 1999, p. 30).

A ênfase na cura, conforme os “evangelistas da saúde”, e o uso do rádio marcaram a nova fase do Pentecostalismo em relação à fase Clássica. Entrava em cena uma nova dinâmica com uma sociedade que começava a viver uma transição para o pragmatismo industrial, com a oferta de “novas certezas”.

Depois do Pentecostalismo Clássico e do Deuteropentecostalismo, o Movimento Pentecostal Brasileiro foi atingido por uma “terceira onda”, na década de 70, cuja frente produziu uma síntese do Movimento com elementos de uma Matriz Religiosa Brasileira⁶⁴. Essa síntese é estimulada pelos “ventos” da Globalização⁶⁵ e de um novo contexto socioeconômico denominado Neoliberalismo⁶⁶.

Segundo o teólogo José Comblin, o Neoliberalismo modelou o Pensamento Ocidental, a partir dos anos 80: “Desde Chicago o neoliberalismo expandiu-se no mundo inteiro e tornou-se, na década de 80, a base do ‘pensamento único’ no mundo ocidental” (COMBLIN, 2000, p. 15).

Assim sendo, depois que a “terceira onda”, a Era da Informação, atinge o Movimento Pentecostal Brasileiro, resulta uma nova vertente chamada de Neopentecostalismo. A respeito dessa nova fase, Paul Freston comenta:

A terceira onda pentecostal acompanha um novo surto de crescimento nos anos 80. Seu produto institucional mais famoso é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), do (autodenominado) Bispo Edir Macedo. Fundada

⁶³ O prefixo *deutero*, presente no quinto livro do Pentateuco (Deuteronômio), indica “segunda vez” ou “revisão” e serve aqui para indicar uma segunda vertente do Movimento Pentecostal Brasileiro.

⁶⁴ Segundo BITTENCOURT FILHO, 2006, esta expressão se refere a uma complexa interação de idéias e símbolos religiosos que se amalgamaram a partir do catolicismo ibérico, da magia européia, das religiões africanas e indígenas, do catolicismo romano e do espiritismo.

⁶⁵ De acordo com McLuhan, 1969, o avanço das telecomunicações encurtou as distâncias e relegou ao segundo plano as diferenças nacionais, transformando o mundo inteiro numa “aldeia global”.

⁶⁶ O neoliberalismo é uma utopia ou teoria que pretende dar uma explicação do ser humano e da sua história em torno da economia. Faz da economia o centro do ser humano e a partir do qual todo o resto se explica. Foi elaborada principalmente em Chicago sob a inspiração de Friedrich Hayek, austriaco radicado nos Estados Unidos depois da 2ª Guerra Mundial, e de Milton Friedman.

em 1977, a IURD começa a crescer na década seguinte. Um outro grupo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), fundada em 1980 por R.R. Soares, cunhado de Macedo, após um cisma na IURD (FRESTON, *In*: ANTONIAZZI, 1994, p. 131).

O comentário de Freston destaca a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como representante do Neopentecostalismo. Não se trata apenas de um corte histórico-institucional, a partir da década de 1970, como ocorrera na mudança da fase Clássica para o Deuteropentecostalismo. A IURD chama a atenção pela sua influência na vida nacional. Independente das discussões sobre a probidade pessoal dos líderes ou das motivações da cúpula, a IURD suscita um trabalho voluntário considerável, no qual milhões de pessoas investem seus sonhos, a fim de reconstruírem suas vidas. Tais considerações levam-nos a eleger, no presente Trabalho, a IURD como objeto de estudo dentro do Neopentecostalismo.

3.3 A Igreja Universal do Reino de Deus

É possível reconhecer na IURD as marcas da trajetória de vida do seu fundador, Edir Macedo. Como um dos sete filhos de um comerciante em Rio das Flores-RJ, Edir Macedo chegou à cidade do Rio de Janeiro com 17 anos e empregou-se na Loteria do Estado como contínuo. Depois de chegar a um posto administrativo, com ajuda de um curso universitário que nunca concluiu, decidiu deixar o emprego em 1977, aos 33 anos. Seu objetivo era dedicar-se ao serviço religioso como membro da Igreja Nova Vida, fundada no Rio de Janeiro, em 1960, pelo missionário canadense Walter Robert McAlister. Sobre essa Igreja, escreve Ricardo Mariano:

Já na Nova Vida encontramos de forma embrionária as características do neopentecostalismo: intenso combate ao diabo, valorização da prosperidade material diante da contribuição financeira, ausência de legalismo em matéria comportamental (MARIANO, 1999, p. 51).

Como membro da Igreja Nova Vida desde que chegou ao Rio de Janeiro, Edir Macedo levava consigo suas origens católicas e as lembranças de uma passagem pelo movimento umbandista durante dois anos. No ano de 1977, Edir iniciou, em uma ex-funerária, no bairro da Abolição, o que viria a ser a IURD, na época chamada Igreja da Bênção. Com o registro oficial da Igreja, decidiu desligar-se da Nova Vida e assumiu o primeiro programa de rádio.

Entre 1986 e 1989, Edir viveu nos Estados Unidos. De volta ao Brasil, transferiu a sede da IURD para São Paulo e adquiriu a Rede Record de Televisão, tendo em vista um

projeto de expansão nacional baseado na visibilidade midiática. Como suporte para esse projeto, investiu nas relações com o Congresso Nacional, diretamente e através de representantes eleitos da IURD, sob o estigma de “ungidos do Senhor”.

Com uma mensagem baseada na libertação do trabalho assalariado, a IURD conseguiu, em pouco mais de uma década, a diversificação substancial de sua base social. Além disso, tem ocupado espaços sociais considerados impensáveis para a mentalidade protestante brasileira.

O fato de um empreendimento neopentecostal como a IURD ter conquistado, no Brasil, cerca de quatro milhões de seguidores, em menos de duas décadas, leva-nos a pensar nas causas desse fenômeno religioso. O próprio Edir Macedo, por ocasião do 19º aniversário da IURD, afirmou: “Atribuo à ação do Espírito Santo o crescimento da Igreja. Não se trata de *marketing* bem feito, boa administração, nem qualquer outra razão humana. É ação do Espírito Santo mesmo!” (MACEDO, Edir *apud* CAMPOS, 1997. p.13).

Em outras palavras, o crescimento do número de seguidores da IURD, segundo seu fundador, é devido à graça de Deus. No entanto, tal perspectiva reducionista é confrontada pelos discursos da academia, os quais enfatizam a vontade humana e as condições históricas: “Atribui-se à ação do *marketing* bem feito, à boa administração e à existência de condições socioeconômico-culturais favoráveis, o surgimento e a expansão da Igreja Universal do Reino de Deus. É ação humana mesmo!” (CAMPOS, 1997, p. 13).

Desse modo, o surgimento da IURD e do Neopentecostalismo não são fenômenos isolados ou rupturas totais com a sociedade. Na verdade, existe uma espécie de “mentalidade neopentecostal” que não está dissociada das condições de vida da população brasileira e de sua matriz religiosa. Essa “mentalidade neopentecostal” não é fácil de ser definida, uma vez que se encontra entre pares antinômicos contemporâneos, tais como: “seita” e “Igreja”, “Modernidade” e “Pós-modernidade”, “pobre” e “rico”. Além disso, interessa-nos saber o tipo de relação entre “liberdade” e “graça” dentro da mencionada “mentalidade neopentecostal”.

Nas décadas de 1940 e 1950, o aspecto da liberdade já era considerado nas análises sobre o Pentecostalismo na América Latina:

Se o continente caminha para um tempo de libertação da opressão colonial do Norte sobre o Sul, dos ricos sobre os pobres, o Pentecostalismo também só pode ser uma expressão religiosa dessa situação de violência e escravidão ou, quem sabe, um sinal, ainda débil, de que as massas estariam empregando a religião para expressar, de uma forma pré-revolucionária, o seu descontentamento com a situação de opressão (CAMPOS, 1997, p. 35).

Observa-se que, segundo Leonildo Silveira Campos, o Pentecostalismo, em meados do Séc. XX, foi considerado um movimento religioso com grande potencial revolucionário, do ponto de vista social. No entanto, essa potencialidade não se manteve ao longo da história:

Assim, como a classe operária foi ao paraíso da sociedade de consumo, o Pentecostalismo encontrou formas de acomodação no interior da velha cultura latino-americana e da nova sociedade de consumo [...], símbolos, discursos e forças que emanam da religiosidade popular de origem ibérica, nativa dos indígenas e africanos, mesclada com o fundamentalismo dos televangelistas norte-americanos. Em suma, os pentecostais de classes popular e média, passaram a historicizar a idéia do milênio, sob o suporte ideológico da ‘teologia da prosperidade’ (CAMPOS, 1997, p. 36).

Foi entre as camadas pobres e marginalizadas da população que o Pentecostalismo se difundiu inicialmente. Entenda-se com isso aquelas pessoas privadas de bens materiais elementares, culturais e educacionais que encontravam alento nas promessas redentoras a serem concretizadas no além, exceto a cura física, possível imediatamente.

No entanto, o forte sectarismo (desvalorização do mundo) apocalíptico passou a sofrer tensões quando a modernização do país foi acelerada pelo “milagre econômico” da década de 1970, no caso do Brasil. Diante da mobilidade social de parte dos pentecostais, das promessas da sociedade de consumo, dos serviços de crédito ao consumidor, as tensões entre os interesses ideais e materiais dos pentecostais estavam evidentes. A solução do problema dependia da substituição de concepções teológicas. As mudanças, ocorridas primeiro nos Estados Unidos durante a década de 1960, chegaram ao Brasil na década de 1970, sob o nome de Teologia da Prosperidade⁶⁷.

Assim sendo, o Pentecostalismo experimentou, no Brasil, uma mudança de papel: do papel conflitante, em uma realidade social marcada pela relação dominação-opressão, passou a se acomodar numa espécie de “aliança” com a nova ordem mundial neoliberal, dentro de uma cultura “pós-moderna”.

Embora haja controvérsias em torno do termo “pós-modernidade”, em linhas gerais, ele pressupõe uma perspectiva de descontinuidade e de rompimento de fronteiras determinadas por uma modernidade. Sobre esse ponto, escreve Leonildo Silveira Campos:

Assim, o ser humano estaria vivendo um processo social de atomização, tornando-se mais individualista, desprovido de historicidade, voltando-se para si mesmo, na busca de referências para o viver diário. Nesse contexto, valoriza-se o lúdico, enfatiza-se o irracionalismo e descrê-se da modernidade e de tudo que a caracteriza. Para o indivíduo, pouco lhe

⁶⁷ Segundo ROMEIRO, 1993, p. 6, doutrina da prosperidade e confissão positiva são termos alternativos para afirmar que a fé como confissão traz à realidade o que declaramos com a boca.

interessa o passado e o futuro, pois a sua ênfase privilegia o presente (CAMPOS, 1997, p. 46).

A rejeição da modernidade pela “pós-modernidade” é, na verdade, uma passagem de um cenário cultural racionalista e científico, no qual predominou a influência de Newton-Descartes através de uma visão desagregadora da vida, para uma visão “holística” do ser.

Na caso da IURD, como exemplo desse processo, a graça do Espírito Santo é associada a uma reintegração do ser humano:

Na Igreja Universal, a entrega da vida ao poder do Espírito Santo é vista como uma reintegração do ser humano ao próprio centro da natureza, pois ‘quem procura a Igreja Universal procura o Espírito da criação’, repete a propaganda iurdiana (CAMPOS, 1997, p. 47).

Essa é a idéia de valorização da energia e da potencialidade do ser humano individual, interligado com as forças vivas do cosmo e do universo, como defendem algumas religiões orientais. Em outras palavras, a IURD rompe com as fronteiras entre religiões ocidentais, orientais e africanas numa arquitetura religiosa abrangente, ou seja, “Universal”, cujas características podem ser resumidas da seguinte forma:

- 1.globalização do sentimento religioso, com predomínio dos padrões universais sobre os particulares;
- 2.localização do transcendente dentro das pessoas;
- 3.rompimento do monopólio ocidental e cristão sobre expressões religiosas;
- 4.a vida material é uma manifestação do Espírito eterno;
- 5.os seres humanos são de dupla natureza, material e espiritual;
- 6.a ascensão social e a prosperidade estão intrinsecamente ligadas à espiritualidade;
- 7.o sofrimento é estranho à lógica da vida e deve ser evitado, até porque não há valor pedagógico algum na doença, no mal-estar, na pobreza e na dor (CAMPOS, 1997, p. 48).

Diante desse quadro, surgem, naturalmente, as perguntas: a) é possível identificar uma teologia na IURD? b) como se relacionam a liberdade e a graça na IURD? Estas são as questões que passaremos a considerar.

3.4 Liberdade e graça na Igreja Universal do Reino de Deus

As relações entre liberdade humana e graça divina no contexto da IURD não se apresentam sistematizadas, como no contexto da controvérsia pelagiana ou da Reforma Protestante. No entanto, isso não significa uma ausência de teologia na IURD. De fato, há uma visão teológica de mundo, mas dentro de uma “mentalidade” e de uma “prática” neopentecostais, aliadas à Teologia da Prosperidade. Além disso, existem referências produzidas por Edir Macedo para os pastores da IURD:

Os escritos assinados por Edir Macedo, num total de treze livros, produzidos e distribuídos por sua Igreja, são utilizados para formar teologicamente os novos pastores, que não perdem quaisquer oportunidades para atribuir ao bispo Macedo o título de ‘meu escritor preferido’ (CAMPOS, 1997, p. 329).

O conteúdo dessa formação pastoral pode ser percebido no relato de Paulo De Velasco, pastor da IURD e deputado federal em 07/06/93, data em que proferiu uma palestra:

Em certa ocasião eu estava pregando sobre a fé e perguntei para minha turma (de pastores): Você crê realmente que a fé remove montanhas? 90% do pessoal disse que sim [...]. Vou decepcioná-los. A fé não remove montanhas. Sabem o que remove montanhas? A sua palavra, a sua palavra de ordem dada com fé (DE VELASCO, Paulo *apud* MARIANO, 1999, p. 153).

Trata-se de uma concepção que transforma a tradicional concepção de fé cristã. Tal concepção é conhecida pelo termo “Confissão Positiva” e refere-se à crença de que os cristãos podem trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam pela boca em voz alta. Os adeptos desse movimento afirmam que palavras proferidas com fé encerram poder de criar realidades, considerando que o mundo espiritual domina o que acontece no mundo material. Seria o poder das profecias bíblicas, mediante inspiração divina, já que o mundo também foi criado pela “palavra”. Nesse sentido, como Jesus, o Cristo, é a “Palavra (*logos*) de Deus que se fez carne”, conforme o **Evangelho de João**, então, por seu sacrifício e ressurreição, o Filho de Deus recebeu autoridade no céu e na terra, podendo transferir para o cristão o “poder da palavra”, mediante o batismo no Espírito Santo. Sobre essa base se fundamenta a Teologia da Prosperidade:

Chamamos de Teologia da Prosperidade o que nos EUA, local de sua origem, além desse nome, é rotulado por seus críticos de [...] *PositiveConfession*, entre outros. Reunindo crenças sobre cura, prosperidade e poder da fé, essa doutrina surgiu na década de 40. Mas só se constituiu como movimento doutrinário no decorrer dos anos 70 [...]. Sob a liderança de Kenneth Hagin, nascido no Texas, em 1917, o movimento da

Confissão Positiva se difundiu para outros países (MARIANO, 1999, p. 151).

Pela ênfase dada à prosperidade financeira e à liberdade associada, a IURD adotou elementos da Teologia da Prosperidade. Nessa linha teológica, a graça de Deus é mensurável pela posse e aquisição de bens.

Outro aspecto a ser considerado é o da saúde física, ligada a uma espiritualidade saudável. O corpo humano, nas formulações pentecostais, se opõe ao espírito. Não há lugar para o corpo na espiritualidade pentecostal senão como morada do espírito:

Nada mais distante do recato recomendado ao se falar sobre o corpo feminino no Pentecostalismo Clássico, no qual a fala sobre o corpo se constitui mais de silêncio e interditos. Fiéis e pastores dessas Igrejas se envolvem em longas discussões moralizantes, ressaltando sempre a necessidade de se cobrir o corpo (CAMPOS, 1997, p. 333).

Essa restrição ao corpo deriva de uma influência platônica sobre o Cristianismo Medieval e foi legada ao Protestantismo. A visão do corpo como matéria decaída, marcada por necessidades, resultou em um banimento dos movimentos corporais no âmbito do culto ao “Deus espiritual”.

No caso do Neopentecostalismo, verifica-se uma maior liberdade corporal, pois o corpo é o lugar de encontro das forças físicas e espirituais, tornando-se o centro de uma liturgia ágil e viva. Nesse momento, concretiza-se a possibilidade de o corpo deixar de ser a “morada de demônios” para se tornar habitação do Espírito Santo: “O corpo não tem valor em si mesmo e pode receber, além da alma que dá identidade ao ser humano, outros espíritos “bons”, como, por exemplo, o Espírito Santo, ou “maus”, como os demônios” (CAMPOS, 1997, p. 332).

Desse modo, o sofrimento é interpretado como possessão, ou uma invasão do corpo humano, que é veículo do espírito. O corpo humano funciona como ponto de atração de energias espirituais, podendo ser libertado mediante o exorcismo dos vários “demônios” associados aos diferentes tipos de sofrimento. Há o “demônio” da dor-de-cabeça, o “demônio” da insônia, o “demônio” do alcoolismo, entre outros.

O exorcismo na IURD é conhecido pela expressão “amarração de demônios”. Deve ser realizado pelo pastor no momento do culto a Jesus Cristo. Considera-se que os “demônios” podem entrar em animais, objetos e pessoas que estão no mundo. Dois aspectos são considerados: a cosmologia hebraica e as crenças hinduístas:

A cosmologia iurdiana se assemelha à visão dos antigos hebreus [...]: Céu, morada de Deus e de seus anjos; Terra, uma criação divina entregue aos

seres humanos; Inferno, regiões inferiores destinada a acolher as almas dos mortos e demônios. O mundo é a arena onde se dá a batalha entre Deus e seus anjos contra Satanás e seus demônios. O objeto da luta é o ser humano, cuja adesão é disputada por renhidas disputas espirituais (CAMPOS, 1997, p. 336).

Quanto às “amarrações de demônios”:

[...] parece fazer retornar antigas crenças hinduístas [...] no deus Varuno, uma divindade indoeuropéia, ‘mestre em amarras’; no deus Urano-Indra, um outro deus hindu, também amarrador tanto de demônios como das forças da morte e das doenças (CAMPOS, 1997, p. 336).

Assim, a liberdade do crente em Cristo é alcançada pela graça de Deus, o Espírito Santo, atuando no ser humano no ambiente do corpo humano, que é uma espécie de “cavalo da umbanda”, disputado pelos “demônios do inferno” a serviço de Satanás. Nesse processo, o pastor é uma espécie de “amarrador de demônios”.

Nessa luta entre dois reinos, o “Reino de Deus” está-se expandindo, à medida que a IURD cresce. Fica evidente a presença de uma concepção maniqueísta neopentecostal entre o “bom Deus” e o “Diabo perverso”. Destaca-se ainda a importância da ida ao templo como um “pronto-socorro” espiritual.

A imagem de um “pronto-socorro” é atraente no meio de uma sociedade cuja maior parte da população vive em “situações críticas” de sofrimento: “Consideramos o culto pentecostal uma prestação de serviços terapêuticos aos que não têm acesso econômico ou cultural às terapias oficiais da medicina, psicoterapia e psiquiatria” (CAMPOS, 1997, p. 352).

Assim, a cura e a salvação (*salus*) são “produtos” atraentes oferecidos pela IURD, com base na teologia do Cristo taumaturgo, encarnação do Deus médico. Dos sinais que deveriam acompanhar os seguidores de Jesus, segundo tardia interpolação do **Evangelho de Marcos**, encontram-se a expulsão de demônios, a cura de enfermos e o falar em línguas⁶⁸.

A retomada da pregação sobre a cura divina, conforme modelo da IURD, pressupõe que a ação divina na vida humana é terapêutica. Deus, o Pai, curou através da graça personificada no Filho, e continua curando por meio do Espírito Santo que nos foi dado, ou seja, pela graça. Desse modo, a IURD se vê como extensão dos apóstolos da Igreja primitiva:

A cura divina está de acordo com o caráter de Deus, que sendo um pai amoroso, não poderia aceitar na vida de seus filhos doenças ou enfermidades, [...] as doenças, na sua maioria, são causadas pelos demônios, que uma vez saindo do corpo das pessoas, as levam consigo, [...] elas não contribuem para a glória de Deus, e sim para a miséria e desgraças dos

⁶⁸ Além de Marcos 16,17, Marcos 1,15 e 6,7, falam sobre o prometido ‘reino de Deus’ e o comissionamento dos apóstolos. Há textos em que os exegetas fazem vinculação entre ‘salvação’ e ‘cura’ (*soteria*), como At. 4,12 e 1Co. 12,9.

homens [...]. A Igreja [...] ministra a oração para a cura divina por intermédio de seus Bispos, Pastores e Obreiros, quer na imposição de mãos conforme determinam as Escrituras, quer sem imposição de mãos, porque obedece à ordem do Senhor Jesus Cristo, que mandou expulsar demônios e curar os enfermos. Uma pessoa cheia de doenças não está à vontade para glorificar a Deus. Não pode compreender corretamente o Seu amor, se não for curada e abençoada em todas as coisas (MANUAL do Obreiro -IURD, s/d, p. 38, 39 *apud* CAMPOS, 1999, p. 355).

Uma vez que o ser humano se encontra em um estado susceptível a toda sorte de mazelas, a questão agora é saber as causas desse estado. Para a “mentalidade neopentecostal”, o “pecado original” participa de todos os males:

O neopentecostal enxerga a sociedade atual como um espaço de atuação dos poderes diabólicos, em luta contra o reino de Deus. Para ela, a introdução do pecado original por Adão, faz parte da condição humana decaída, a presença de uma desordem interiorizada e experimentada na forma de uma doença, mal estar, sofrimento, pobreza e morte (CAMPOS, 1999, p. 356).

Na busca de uma teologia neopentecostal na IURD, surge o pecado adâmico como fonte de uma desordem social, a partir de uma desordem no interior de cada pessoa. Aí reside o caos a ser vencido, restabelecendo a ordem pela eliminação dos males que escravizam o ser humano, impedindo-o de louvar a Deus com liberdade. Para tanto, o(a) escravo(a) deve ainda dispor de força de vontade, o suficiente para dirigir-se até um templo da IURD, porque é lá que a graça de Deus poderá salva-lo(a). Numa perspectiva semipelagiana, a IURD protagoniza uma “guerra santa” nas várias “arenas” que são os seus templos. Por isso, eles precisam ser acessíveis a qualquer hora do dia e cada vez maiores e em maior número. É nessa visão templocentrista que a esperança na graça de Deus, necessária para a liberdade, se concretiza:

Curar é levar as pessoas à salvação, por meio de um afastamento radical das causas de seus males, os demônios. A cura é, nesse sentido, uma recuperação da harmonia e da paz, rompida pela presença irracional e demoníaca na história humana (CAMPOS, 1999, p. 356).

A vitória sobre o pecado é a recuperação da integração com a natureza, consigo mesmo, com o cosmo e com Deus, mediante a graça de Deus que cura os enfermos e exorciza demônios.

Com a cura, abrem-se as portas para uma vida de sucesso e de prosperidade. Mas, para isto, tem que haver a conversão do ser humano. Na IURD, há um *slogan*: “sua vida vai mudar”. Trata-se de uma reestruturação de vida, que vai além das mudanças íntimas e realizações individuais. Ela propõe uma conduta social que aparenta ser calvinista. Porém, enquanto a ética calvinista era voltada para a poupança, a conduta social na IURD é voltada

para o consumo. Assim, o neopentecostalismo rompe com o protestantismo histórico voltado para a restrição de consumo.

Outra expressão na IURD é: “pare de sofrer”. Uma vez tendo passado pelo impacto litúrgico da libertação, mediante a fé inicial, a expressão infunde uma nova forma de encarar a vida, com mais otimismo. Todos esses elementos formam a “conversão neopentecostal”.

No processo de reintegração do ser humano, a prosperidade passa a ser um direito de todo cristão:

Ser cristão é ser filho de Deus e co-herdeiro de Jesus; dono, por herança, de todas as coisas que existem sobre a terra; proprietário de todo o universo. Portanto, nada de se contentar com a desgraça e com a pobreza. Viver na presença de Deus é ter uma vida abundante, enquanto quem experimenta solidão e mágoas, doenças e sofrimento, pobreza e fracasso, ódio e morte é porque vive afastado do seu verdadeiro caminho. Este é o propósito de Deus na vida do homem e quem viver fora dessa dimensão está fora do propósito divino, e necessita descobri-lo urgentemente (MACEDO, 1993, p. 17, 25).

Face ao exposto, no Neopentecostalismo, aqui representado pela IURD, algumas relações são construídas entre os pólos representados hoje pela religião e pelas empresas comerciais. Uma delas é o templo como mercado de bens simbólicos, uma espécie de *self-service* religioso onde as pessoas fazem o prato de acordo com as preferências individuais e pagam pelo peso. Outra relação é a evangelização como um empreendimento de *marketing*, considerando as tendências e preferências do consumidor.

No que diz respeito à relação entre liberdade humana e graça divina, no Neopentecostalismo a graça é utilitarista, centrada na cura, no exorcismo e na prosperidade material, sendo a liberdade sempre ameaçada pelo conflito entre as forças da ordem e do caos.

CONCLUSÃO

O tema da liberdade humana e de seus condicionamentos tem perpassado a história. Como prenunciamos, o ideal de liberdade é tão antigo quanto a presença do ser humano sobre a face da terra, na qual ele tem experimentado limitações, precariedades e fragilidades. No desejo de se afirmar como livre, a humanidade tem vivido em meio a conflitos alimentados pela afirmação de que a liberdade experimentada tem sido parcial, ou até mesmo sujeita a retrocessos. Seria essa uma condição da própria criatura humana? O fato é que, se o escravo tem sua vontade condicionada por outra pessoa ou fator externo alheio à sua vontade, em certo sentido, todos os seres humanos têm experimentado algum tipo de escravidão.

Diante disso, não há exagero quando se afirma que o tema da liberdade é inesgotável. Logo, ao tratarmos do tema da liberdade no presente Trabalho, fomos levados a definir um ponto de vista. Primeiramente, foi considerado o âmbito religioso e o conceito de “dívida de sentido”. Ele implica o reconhecimento de que a vida humana não depende apenas daquilo que o ser humano faz, mas também de acontecimentos ou elementos que são alheios à vontade humana. Nesse caso, o “sentimento” de dependência passa a ser chamado “sentimento religioso”. Em um segundo momento, dentro da Tradição Judaico-Cristã, o Cristianismo foi escolhido como referencial para tratamento do tema da liberdade. Nesse caso, o segundo elemento do título, graça, considera que a liberdade vem “de fora” para “dentro”, como um chamado ou vocação: a liberdade procede de Deus.

No âmbito da fé cristã, a liberdade começou no povo de Israel e atingiu o auge na pessoa de Jesus, o Cristo ou Messias. A liberdade de Jesus foi percebida pelos seus seguidores como tendo entrado na história, como um favor ou graça divina. Daí, ela ter-se tornado um chamado dentro das circunstâncias históricas para além delas. Na pessoa de Jesus, o Cristo, encontraram-se a humanidade e a transcendência que levou seus seguidores a viver a liberdade na emancipação da sociedade totalitária greco-romana em direção ao “Reino de Deus”. Mas isso implicou a negação de adoração ao Imperador e a afirmação da liberdade pessoal de escolha de uma forma de vida alternativa, que envolveria a totalidade do ser humano: corpo, espírito e alma. O centro integrador e mobilizador dessa liberdade foi Jesus Cristo, que, segundo testemunho dos cristãos, continuou a libertar as pessoas através da ação do Espírito Santo, graça concedida aos cristãos. Essa graça e a liberdade trazida por ela se tornaram a base da pregação do apóstolo Paulo. O conteúdo dessa pregação se tornou mais

forte do que as promessas dos vários Imperadores na história, no sentido de oferecer paz e liberdade para todos. A prova disso é que os cristãos perseveraram durante três séculos de perseguições, sistemáticas ou não, empreendidas contra eles até o Séc. IV, quando o Editto de Milão estabeleceu uma aliança entre o Imperador e os Bispos. Com a relação entre o Imperador e o Bispo de Roma, teve início o “Cesaropapismo” e/ou o “Hierocracismo”, trazendo consigo algumas rivalidades entre projetos “terrenos” ou “temporais” e “espirituais”.

Nesse contexto, surgiu Pelágio, afirmando que a graça divina não era uma “licença” para a corrupção, e que o ser humano deveria empreender um esforço ascético no uso da liberdade dada por Deus desde a criação, a fim de que a honestidade e os bons costumes, aliados da justiça, permanecessem firmes. Vimos que, para Pelágio, o “pecado original” não afetou a humanidade, exceto como um mau exemplo dado por Adão. Desse modo, cada decisão tomada pelo ser humano não afeta a decisão seguinte e a liberdade ou livre-arbítrio do ser humano é a maior evidência da graça de Deus.

Essa perspectiva pelagiana gerou uma controvérsia, como foi visto, em relação ao pensamento de Santo Agostinho. Este último, na intenção de preservar uma visão cristocêntrica da graça e o valor da obra vicária de Cristo, estabeleceu uma diferença entre liberdade e livre-arbítrio. Enquanto o livre-arbítrio é a capacidade de escolha, a liberdade é o amor ao bem, sendo Deus o sumo Bem. Vimos que, em Agostinho, o pecado adâmico “feriu” a natureza humana e sua liberdade. Agostinho não negou o livre-arbítrio, que permaneceu após o pecado. No entanto, as decisões humanas convivem com o mau desejo. Daí o papel da graça divina necessária para a liberdade que procede de Deus. Para o Bispo de Hipona, liberdade humana (livre-arbítrio) é participação na liberdade de Deus (graça divina), que é amor.

Desse modo, Pelágio enfatizava a capacidade natural do ser humano para fazer o bem, enquanto Agostinho salientava sua total dependência da graça de Deus, a qual não entra em conflito com a liberdade.

No primeiro milênio, essa liberdade e espiritualidade estavam nos mosteiros, os quais simbolizavam a liberdade em relação ao domínio das paixões. Porém, como o monge estava ausente da sociedade, nem o projeto imperial nem o papal vingaram, em termos de liberdade.

Somente a partir de Martinho Lutero, no Séc. XVI, é que a liberdade dos mosteiros se difundiu pela sociedade. Para tanto, Lutero adotou, como ponto de partida, uma nova concepção de batismo. Considerando uma equivalência entre pecado e concupiscência, o batismo não elimina a concupiscência, que permanece no ser humano. O que ocorre no

batismo é que a concupiscência não é mais imputada como pecado. Logo, o ser humano está em constante penitência ou dependência da graça de Deus, que é a causa da salvação mediante a fé somente. Assim, as obras não contribuem em nada para que o ser humano seja aceito por Deus, mas as obras devem acompanhar a fé e segui-la. A verdadeira liberdade, para Lutero, consiste no amor a Deus e ao próximo atendendo ao chamado ou vocação da graça de Deus para serviço na sociedade.

Mas Lutero experimentou também a controvérsia pelagiana no debate com Erasmo de Rotterdam, representante do Humanismo. Lutero viu na concepção de Erasmo uma reversão ao ponto de vista de Pelágio. Lutero não negou os aspectos psicológicos da vontade defendidos por Erasmo, mas afirmou que toda vontade é engajada ou comprometida com a história e seus condicionamentos. Lutero fez uma separação entre o poder da vontade em relação às coisas terrenas e em relação a Deus. No primeiro nível, o ser humano exerce sua vontade em relação às coisas que lhe estão subordinadas. Mas, no segundo nível, a vinda de Cristo não resulta da vontade humana.

Os resultados do debate entre Lutero e Erasmo foram sistematizados pelo humanista João Calvino, na segunda geração de reformadores. Para Calvino, a vontade está relacionada com o conhecimento e este com o pensamento. Em consequência da “queda” do ser humano pelo pecado, a perfeição do pensamento foi perdida. Logo, a capacidade do conhecimento de Deus foi atingida e, portanto, sua vontade em todos os níveis. Essa realidade levou Calvino a afirmar a graça em dois níveis: a graça comum ou geral, evidente no exercício dos vários talentos no nível terreno, e a graça especial, referente aos bens espirituais.

Calvino concordou com Lutero quanto à necessidade da graça para a liberdade, a qual se concretiza em três níveis: no nível da liberdade de consciência, liberdade para obedecer à vontade de Deus, e a liberdade quanto ao uso das coisas.

No entanto, na visão calvinista, o ser humano é incapaz de fazer o bem, seja na esfera terrena, seja na esfera espiritual. Já em Lutero, o ser humano é capaz de fazer o bem apenas na esfera terrena.

Numa época em que a sociedade acreditava, em geral, que a liberdade viria pela abundância de bens produzidos, as idéias luteranas sistematizadas por Calvino encontraram grande receptividade. Afinal, o crente podia afirmar seu estado de graça sentindo-se como recipiente do Espírito Santo, ou sentindo-se como instrumento da vontade de Deus. Enquanto o primeiro sentimento foi a marca registrada de Lutero, o segundo sentimento foi a marca de Calvino. Surgiu, então, uma perspectiva utilitária da graça junto com uma nova ética do trabalho humano.

A ética calvinista de trabalho foi, de fato, eficiente na produção abundante de bens. Porém essa abundância serviu para aumentar o desejo de uma minoria de privilegiados, e a liberdade política ficou condicionada pelas exigências econômicas. Tais exigências limitaram a participação da sociedade em termos de benefícios produzidos.

Nessa esteira da história, surgiram, na Modernidade, o Movimento de Santificação e o Pentecostalismo. O primeiro retomou o pietismo luterano e a importância da experiência com Deus, evitando o colapso de uma perspectiva religiosa puramente utilitarista. Mas não conseguiu evitar a tendência para se medir o “progresso” decorrente da graça divina. O segundo surgiu nos Estados Unidos em um contexto capitalista, como um “grito” daqueles excluídos, econômica, cultural e racialmente, mas que podiam “sentir” a graça de Deus libertadora em suas vidas.

Depois de chegar ao Brasil, o Pentecostalismo passou por três fases: a primeira, do Pentecostalismo Clássico, esteve ligada a um contexto rural; a segunda, do Deuteropentecostalismo, resultou das mudanças trazidas pela industrialização moderna; a terceira, do Neopentecostalismo, está relacionada com um modelo econômico neoliberal e com a “pós-modernidade”. Nessa fase, a liberdade é enfatizada em seu aspecto individual e pessoal.

Como principal representante dessa terceira fase do Pentecostalismo, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) destaca-se como um empreendimento neopentecostal, cujo crescimento numérico vertiginoso está amparado em um sincretismo de protestantismo, catolicismo, umbanda e kardecismo, orientado pela matriz religiosa brasileira. Tal sincretismo tem encontrado receptividade em uma sociedade cuja maioria das pessoas se sente como “escravos” de males oriundos da exclusão de bens e serviços em um mercado de consumo cuja hegemonia atinge todas as áreas da vida. No campo religioso, em particular, os templos da IURD estão inseridos entre o espetáculo teatral e o mercado, oferecendo uma graça utilitarista centrada na cura de doenças e prosperidade material, mediante uma “fé contratual”, cujo primeiro passo é dado pelo indivíduo no gozo de uma liberdade semipelagiana.

O fato é que, na bruma da história do Cristianismo, a relação entre liberdade humana e graça divina tem sido objeto de diferentes percepções condicionadas por fatores sociais, econômicos e experiências religiosas, permanecendo sempre um binômio associado à relação ser humano-Deus.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Enchiridion on faith, hope, and love**. Trad. de J. B. Shaw. Washington: Regnery Publishing, 1961.
- _____. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995a.
- _____. **A Trindade**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995b.
- _____. A graça de Cristo e o pecado original. In: _____. **A graça (I)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. O espírito e a letra. In: _____. **A graça (I)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. A natureza e a graça. In: _____. **A graça (I)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. A correção e a graça. In: _____. **A graça (II)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. A predestinação dos santos. In: _____. **A graça (II)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. A graça e a liberdade. In: _____. **A graça (II)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. O dom da perseverança. In: _____. **A graça (II)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. Santo. **A cidade de Deus**. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2000. vols. I e II.
- _____. **Confissões**. Trad. de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. Trad. de Odayr Olivetti. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001.
- BETTENSON, H. **Documentos da igreja cristã**. Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 2001.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- CALVINO, Juan. **Institución de la religión cristiana**. Trad. de Cipriano de Valera. Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968. v. 1.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: UESP, 1997.
- CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre o destino**. Trad. de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- COMBLIN, José. **Vocação para a liberdade**. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. **O neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, UNICAP, 2002.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**. Trad. de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003. v.1.

- EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero**. Trad. de Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1986.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- HOLLENWEGER, Walter. **El pentecostalismo: historia y doctrinas**. Trad. de Ana de Veghaz. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976.
- LUTERO, Martin. **The bondage of the will**. Trad. de Philip S. Watson. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- _____. **Da liberdade cristã**. Trad. de Leônidas Boutin. São Leopoldo: Sinodal, 1979.
- _____. **Do cativeiro babilônico da Igreja**. Trad. de Martin Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MARRA, Cláudio Antônio Batista. **A confissão de fé de Westminster**. 4. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.
- MATEOS, J. ; CAMACHO, F. **Jesus e a sociedade de seu tempo**. Trad. de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1992.
- McLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 1969.
- NOLAN, Albert. **Jesus antes do cristianismo**. Trad. de Grupo São Domingos. São Paulo: Paulinas, 1987.
- PADEN, William E. **Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião**. Trad. de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, 1990. v. 2.
- ROMEIRO, Paulo. **Super crentes: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade**. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.
- ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da loucura**. Trad. de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- SESBOÜÉ, Bernard. (Dir.). **O homem e sua salvação (séculos V – XVII)**. Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2003. tomo 2.
- SPROUL R.C. **Sola gratia: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na história**. Trad. de Mauro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.
- STOTT, John. **A cruz de Cristo**. São Paulo: Editora Vida, 1991.
- TIPLER, Paul. **Física**. Trad. de Horácio Macedo. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1978.
- TOFLER, Alvin. **A terceira onda**. Trad. de João Távora. Rio de Janeiro: Record, 1980.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.