



**TEOLOGIA AGOSTINIANA E
REFORMA PROTESTANTE:
A *SOLA GRATIA* COMO NEXO
MATERIAL ENTRE O PROTESTANTISMO
INICIAL E OS PAIS DA IGREJA**

**AUGUSTINIAN THEOLOGY AND
PROTESTANT REFORM: THE *SOLA
GRATIA* AS MATERIAL NEXUS AMONG
THE BEGINNINGS OF PROTESTANTISM
AND THE CHURCH FATHER**

Ronaldo P. Cavalcante

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da
Universidade Mackenzie, doutor e mestre em Teologia Dogmática pela
Universidade Pontifícia de Salamanca, graduado em Teologia pela
Faculdade Teológica Batista de Brasília.

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz. (Agostinho, Confissões X, 27,38).

RESUMO

O autor desenvolve inicialmente uma síntese conceitual, dentro dos limites do texto, sobre a patrística, localizando os escritos de Agostinho na literatura cristã e cristã reformada e a doutrina da graça nesse filósofo. O texto prossegue examinando a evolução histórica do conceito e trata da mudança ocorrida na cosmovisão cristã, a partir do século II, com a influência helenística no pensamento cristão. Desse ponto em diante, procura esclarecer a posição de Agostinho sobre a graça. O autor passa, então, a discorrer sobre as teses pelagianas, entendendo que a compreensão da polêmica entre as posições pelagianas e agostinianas sobre graça e livre arbítrio são necessárias para a continuidade do texto. O texto segue tratando da Reforma e da recuperação da doutrina da graça, a tradição agostiniana, por meio do exame da construção das posições de Lutero. Diferentemente de Lutero, Calvino enfatiza a Igreja visível que anuncia a Palavra de Deus e a quem são administrados os dois sacramentos instituídos por Cristo. Seguindo Agostinho de perto, distingue a Igreja visível da invisível. O autor afirma que o ponto de arranque do protestantismo acerca da doutrina da graça é a *sola Scriptura* e estabelece que, tanto pela influência de Lutero como pela de Calvino, os reformados retornam ao patrimônio bíblico e agostiniano em relação à graça divina.

PALAVRAS-CHAVE

Patrística; doutrina da Graça; livre arbítrio; igreja visível e igreja invisível.

ABSTRACT

The author establishes at first, in the limits of the text, a conceptual synthesis on patristic, situating St. Augustine's writings in Christian and Reformed Christian literature, and Grace's doctrine for this philosopher. The text proceeds to examine historical evolution of the concept, dealing with the change in Christian cosmovision by the second century due to the Hellenic influence on Christian thought. From this point on, the texts endeavors to enlighten Augustine's position on Grace. The author discourses on the Pelagian theses, for according to his point of view understanding the polemic between the Pelagian and Augustinian positions on Grace and free will are necessary for the comprehension of the text as a whole. The text proceeds to speak about Reformation and the recuperation of Grace Doctrine, Augustinian's tradition, examining the construction of Luther's position. Differing from Luther, Calvin emphasizes the visible church, which announces the Word of God and where the two sacraments instituted by Christ are administered; following close to Augustine, Calvin distinguishes the visible and the invisible Churches. The author states that the beginning of Protestantism Doctrine about the Grace's is the *sola Scriptura*, and also he establishes that through Luther's influence, as well as through Calvin, the Reformed church return to Biblical and Augustine's patrimony related to Divine Grace.

KEYWORDS

Patristic; doctrine of grace; freewill; invisible church and visible church.

1. INTRODUÇÃO

Após a etapa apostólica, portanto, a partir do século II, o cristianismo solidificará sua identidade e desenvolverá sua missão no calor da controvérsia cultural e nos limites da legalidade política. Em tal situação, os diversos segmentos cristãos oriundos, em sua matriz, do ambiente doméstico palestinese estão agora localizados “fora do arraial” – expostos, como Paulo no “Areópago”, na arena pagã, na *Ágora* e por isso mesmo necessitados de rearticular o discurso cristão para se fazerem ouvidos. A esse grande período, que em geral se estende até o século VII, convencionou-se chamar, dentro do estudo da teologia, de *Época Patrística*.

*Patrística*¹ é, pois, aquela parte da literatura cristã que trata dos autores da antigüidade que escreveram fundamentalmente sobre temas de teologia e correlatos, com o propósito de apologia da fé ou de construção da própria identidade intelectual e teológica da fé cristã. Compreende tanto aos escritores ortodoxos como aos heterodoxos, mesmo se ocupando preferencialmente dos que representam a doutrina eclesiástica tradicional, quer dizer, dos chamados *Pais e Doutores* da Igreja. Pode-se, portanto, definir a *Patrística* ou *Patrologia* como a ciência dos *Pais* da Igreja. Segundo alguns especialistas², inclui, no Ocidente, todos os autores cristãos até Gregório Magno (m. em 604) ou Isidoro de Sevilha (m. em 636) e mesmo Beda o Venerável (m. em 735), enquanto no Oriente chega, em geral, até João Damasceno (m. em 749). Curiosamente, Lutero considerava S. Bernardo de Clairvaux (m. em 1153) o último grande Pai da Igreja.

Eusébio de Cesaréia (c. 263-339) parece ter sido o primeiro a tentar uma visão de conjunto, obedecendo a uma seqüência histórica. Na introdução de sua *História eclesiástica*³ menciona, sem nomear, por enquanto, personalidades e

¹ Em língua portuguesa, pode-se destacar: para uma visão de conjunto da teologia dos Pais da Igreja, o excelente livro de Luigi Padovese, *Introdução à teologia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. Não bastasse a qualidade das informações, o livro se completa com um bônus maravilhoso: *Quadro sinótico da igreja antiga*. Para um estudo temático da patrística, ver especialmente J. N. D. Kelly, *Doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1994. Material que traz abundantes citações de fontes primárias. Uma descrição mais aprofundada com razoável bibliografia em cada seção pode ser encontrada em Claudio Moreschini e Enrico Norelli, *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1996/2000. 3v.

² Ademais dos autores antigos e medievais que escreveram sobre a *Patrística*, podemos mencionar a abrangente coleção editada no século XIX por J. P. Migne, *Patrologiae Cursus completus*. A série latina possui 221 volumes e a grega 161. Outra coleção de destaque é a francesa *Sources chrétiennes*, com mais de trezentos volumes em texto bilíngüe; francês e latim ou francês e grego. Felizmente essa coleção está agora sendo posta em português pela Paulus com o nome *Patrística*. Até o momento, cerca de vinte volumes foram editados. A *Patrologia* de J. Quasten, tradução espanhola, em três volumes, pela Biblioteca de Autores Cristãos (BAC) é igualmente uma obra de referência. Em português, vale a pena conferir a obra de B. Altaner e A. Stuiber, *Patrologia*. São Paulo: Paulinas, 1972.

³ Eusébio de Cesaréia, *História eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 1999. De certa forma é considerado o pai da Patrologia. Sobre o propósito de sua obra, diz ele: *É meu propósito consignar as sucessões dos santos apóstolos e os tempos transcorridos desde nosso Salvador até nós; o número e a magnitude dos feitos registrados pela história eclesiástica e o número dos que nela se sobressaíram no governo e presidência das igrejas mais ilustres, assim como o número daqueles que em cada geração, de viva voz ou por escrito, foram os embaixadores da palavra de Deus [...] (I, I, 1).*

escritos que marcaram os primeiros séculos cristãos. Efetivamente, ao longo da obra, enumera os que ele conhece citando amplas passagens da maior parte deles. Por essa razão, Eusébio é uma das fontes mais importantes da patrologia, especialmente também porque se não perdido grande número dos escritos que ele cita. Por isso, para certos autores eclesiásticos, Eusébio constitui a única fonte de informação. Ademais, foi São Jerônimo (c. 347-419) que em sua obra *De viris illustribus*: os homens ilustres, redatada em Belém, no final do século IV, elencou os escritores que dignificaram a literatura cristã. Surpreendentemente, menciona também escritores não cristãos como Sêneca, Fílon e Josefo. Durante mais de mil anos, grande parte dos historiadores da literatura cristã tem considerado o *De viris illustribus* como a base de seus estudos.

Com os avanços nos estudos da historiografia cristã, sabe-se hoje que muitos outros escritores antigos importantes preservaram a história dessa época. Os mais destacados foram: Sozômeno, Sócrates e Lactânio⁴, que dentro de suas limitações legaram preciosas informações.

Para a Reforma Protestante, durante toda a *patrística*, o escritor e teólogo mais relevante foi, sem dúvida, Santo Agostinho (354-430)⁵. A leitura protestante do insigne bispo

⁴ Sozômeno (século V), natural da Palestina. Na cidade de Constantinopla, escreveu uma *História eclesiástica* em nove volumes, que, não obstante seu valor narrativo, carece de uma leitura crítica o que o leva a fiar-se das lendas populares em torno a personalidades cristãs. Sócrates, contemporâneo de Sozômeno e natural de Constantinopla, compôs uma *História eclesiástica* em sete volumes. Sua intenção era dar continuidade à obra de Eusébio. Lactânio (c. 260-330), africano e convertido ao cristianismo na época da grande perseguição de Diocleciano, teve de abandonar sua cátedra de retórica latina. Escreveu vários interessantes tratados de duvidosa ortodoxia (imortalidade da alma, milenarismo [...]), mas de grande valor histórico e estilístico, dentre eles *Divinae institutiones* que foi a primeira exposição sistemática da doutrina cristã em língua latina, e *De mortibus persecutorum* sobre a justiça de Deus contra os perseguidores da Igreja.

⁵ Além de sua correspondência e do que se pode deduzir de suas demais obras, há três fontes sobre sua vida e evolução espiritual. A mais rica é o conjunto dos nove primeiros livros das *Confissões*, em que passa em revista toda a sua vida até o ano 387. Mais tarde, nas *Retratações* nos informa de sua atividade literária até o ano 427. Contamos também com a biografia que lhe dedicou, pouco depois de sua morte em 430, seu discípulo e amigo Possídio, bispo de Cálama. Já dispomos deste material em português: *Possídio, Vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 1997.

de Hipona foi, em geral, seletiva e, no conjunto de seu pensamento, o protestantismo priorizou a *Doutrina da graça*⁶.

1. GRATIA: EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO CONCEITO: UMA SÍNTESE

Para melhor compreender determinadas categorias teológicas do cristianismo nascente e em sua gênese como movimento “sectário” do judaísmo, vale aqui considerar a mudança ocorrida na cosmovisão cristã, a partir do século II. Isso implica que não se deve ignorar, pois, a “invasão” do helenismo – seu estilo de pensamento e a cultura propriamente dita – subvertendo a inspiração semítica do grego da *LXX* e do Novo Testamento⁷, conseqüentemente fazendo surgir, de maneira gradativa, uma nova mentalidade cristã, exposta de modo franco a determinadas idéias e correntes da filosofia grega, por exemplo, o *neoplatonismo* e o *estoicismo*. Com isso, a teologia do cristianismo oriental, quer dizer, a *patrística grega*, quanto ao tema da *cháris*, localizou a chave da salvação do homem em sua participação no ser de Cristo e, mediante ele, no mistério da comunhão vital trinitária. Daí que na teologia

⁶ A doutrina agostiniana da graça pode ser encontrada em várias de suas obras e também deve ser buscada nos escritos sobre a predestinação e contra os donatistas e pelagianos. Destaca-se a *Ep.* 186 e o tratado *De gratia et libero arbitrio* V,10-VIII,20; obra recentemente editada, dentre várias outras, pela Paulus dentro da coleção *Patrística*, n. 12 e 13, tradução da francesa *Sources Chrétiennes*. Repercussões da doutrina agostiniana da graça serão perceptíveis em personalidades como: Arnóbio o Jovem, Lúcido presbítero, Gottschalk, Gregório de Rímíni, Thomas de Bradwardine, Wycliff, Lutero, Calvino, Seripando, Miguel Bayo, Cornélio Jansen, B. Quesnel, dentre outros.

⁷ P. Fransen, “Desarrollo Historico de la Doctrina de la Gracia” em *Mysterium Salutis* IV/2, 611. Nesse sentido, o neoplatonismo cristianizado de Alexandria, guardaria mais simpatias com a linha teológica de tendência mística presente na tradição joanina (Policarpo, Inácio e Ireneu etc.), enquanto a filosofia aristotélica, também pouco a pouco introduzida no cristianismo, somada à escola de Antioquia, com seus pensadores influenciados pelo rabinismo e sua interpretação histórica das Escrituras, estaria mais disposta a estacionar na tradição paulina, e bem mais centrada as questões pragmáticas e éticas.

oriental da graça a categoria relevante seja a da *divinização*⁸ – ou como disse Santo Atanásio: Deus se fez homem para o homem fosse deificado; tornou-se corporalmente visível, a fim de que o ser humano adquirisse uma noção do Pai invisível (SANTO ATANASIO, 2002, VI, 54,3 p. 198). A consequência imediata desse conceito é que a teologia paulina da *justificação* do pecador mediante o sacrifício da cruz, mesmo não sendo ignorada, ocuparia lugar secundário.

Sem negar a influência da filosofia religiosa de ascendência platônica, que apresentava como ideal antropológico a assimilação do homem ao divino, o ponto de partida dessa teologia da divinização é um duplo dado bíblico: o conceito veterotestamentário do homem imagem de Deus (RONDET, 1966, p. 63-80) e a mensagem joanina da encarnação do *Logos*. Gênesis 1 e João 1 estão assim na raiz de toda reflexão oriental sobre o mistério da graça.

Essa determinante inspiração bíblica faz com que a doutrina cristã da divinização se diferencie claramente das interpretações filosóficas homônimas, pelas quais a participação humana no modo de ser divino era não um dom gratuito, senão uma conquista esforçada do próprio homem (RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 268). E como já dito *supra* (nota 8), Clemente de Alexandria, com base em 1Pedro 1, 4, segundo Auer (1984, p. 315), revestirá de cristianismo a doutrina da divinização do homem, especialmente mediante a verdade da habitação do Espírito Santo (Rm 8,11; 2Tm 1,14). Isso levou, no Oriente, a uma demasiada ênfase na colaboração (*sinergia*) entre Deus e o homem na questão da salvação⁹. Em

⁸ Também chamada de *deificação*, já está presente nos primeiros apologistas gregos (século II) que buscam uma reinterpretação das informações bíblicas; será explorada especialmente a partir de Clemente de Alexandria. *Theopoiein* é o termo clássico que representa a doutrina, bem como suas outras formas. Textos bíblicos como At 17:28 e 1Pe 1:4, além de idéias como de *imago Dei* (Gn 1), filiação divina (Gl 4:5s; Rm 8:15); imitação de Cristo (Fp 2:5-11), servirão de base escriturística para a elaboração teológica desse pensamento no cristianismo grego, bem como no latino, aqui com mais sobriedade hermenêutica.

⁹ Conforme explica G. Lafont: “Vimos que no Oriente era enfatizada a liberdade do homem, lugar próprio da Imagem de Deus [...] para reconhecer e valorizar o papel salvífico da humanidade de Cristo na questão da salvação. Em *História teológica da Igreja católica*, p. 59.

especial nos capadócius, ver-se-á uma incrementação da idéia de cooperação entre graça e livre-arbítrio.

Foi Ireneu de Lyon¹⁰ o primeiro grande expositor dessa concepção. A idéia é a de que o Filho de Deus encarnou para que o homem fosse divinizado; de uma ou de outra forma, tal pensamento aparecerá repetidamente em sua obra: “[...] o Verbo de Deus se fez homem, tornando-se a si mesmo semelhante ao homem e o homem semelhante a si, para que o homem, por esta semelhança com o Filho se tornasse precioso aos olhos do Pai” (*Adv. Haer.* V, 16,2). Igualmente, a máxima creditada a Atanásio no *De incarnatione*: “O Filho de Deus tornou-se filho do homem para que os filhos dos homens, isto é, de Adão, pudessem se tornar filhos de Deus [...] participantes da vida de Deus [...] Assim, Ele é Filho de Deus por natureza, e nós, pela graça”¹¹. O eco dessas sentenças traspassará toda a patrística grega; seis séculos mais tarde, João Damasceno escreverá que “[...] o Filho de Deus [...] se fez partícipe de nossa pobre e enferma natureza... a fim de fazer-nos partícipes de sua divindade”¹². A encarnação é, pois, comunhão da pessoa divina do Filho com a condição humana e recapitulação de toda a humanidade, na divindade filial do *Logos* encarnado. Só assim poderia cumprir-se o desígnio primordial que havia presidido a criação do homem: fazer dele um ser a imagem de Deus¹³. A importância do caráter encarnatório da graça, tão presente na teologia oriental e sublinhado por tantos autores, será, não obstante, silenciado

¹⁰ A. Orbe, *Antropologia de San Ireneo*. Madrid: 1969, caps. 4 e 55 em Ruiz de la Peña, op. cit. 269. As citações de Ireneu são de sua obra em português: *Ireneu de Lião*. São Paulo: Paulus, 1995.

¹¹ Kelly, p. 265-266. Também diz: “O Verbo se abaixou até se tornar corporalmente visível, a fim de atrair a si os homens enquanto homem e fazer com que a sensibilidade humana se inclinasse para ele”. “A Encarnação do Verbo” 16:1 em *Santo Atanásio. Antropologia teológica especial*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 146.

¹² *De fide ortod.*, 4:13 em Ruiz de la Peña, *loc. cit.* Outros textos de Ireneu sobre o tema são *Adv. Haer.* III, 18,19; IV,34,4. O final mesmo da divinização não figura na obra do bispo lyonês; o primeiro em utilizá-lo parece ter sido Clemente de Alexandria. *De fide ortod.* 4:13 em Ruiz de la Peña, *loc. cit.*

¹³ *Adv. Haer.* V, 36:3. “[...] pela qual a sua criatura, conformada e incorporada ao Filho, é levada à perfeição; de forma que, enquanto o Primogênito, isto é, o Verbo desce na criatura e a assume, por sua vez a criatura se apossa do Verbo e sobe até Deus, ultrapassando os anjos e tornando-se à imagem e semelhança de Deus”.

em Orígenes, por conta, certamente, do forte influxo do dualismo platônico no mestre alexandrino e com certeza por um pensamento mais independente. Por essas e outras, a tradição quase sempre estará reticente acerca do autor da *Hexáplos*.

No entanto, a idéia de um conceito antropológico essencialmente tributário da encarnação divina ocupará majoritariamente a atenção dos pais gregos, desde Inácio de Antioquia, passando, como foi visto, por Ireneu, mas também em Atanásio, Gregório de Nissa e outros, até tardiamente em João Damasceno e Máximo o Confessor¹⁴. Nesse consenso, concebe-se no Oriente cristão uma forte influência do neoplatonismo – Plotino, Proclo – fazendo surgir uma mística cristã que inicia com Orígenes e se difunde, sobretudo, pelos escritos do pseudo-Dionísio areopagita e dos comentários a este realizados por Máximo o Confessor.

Por conseguinte, há que se levar em conta o caráter antropológico na formação teológica do cristianismo grego. A antropologia, com base na ação revelacional e encarnatória divina, funcionaria, pois, como um critério hermenêutico. E o pressuposto fundamental aqui é o de que o verdadeiro destino do homem é o próprio Deus¹⁵. Dessa maneira, na patrística oriental a dimensão antropológica está concebida verticalmente. Isso, entretanto, não deve significar uma diluição ou rebaixamento da alteridade de Deus, uma vez que, precisamente entre os cristãos gregos, desenvolveu-se um agudo sentido da transcendência divina (FRANSEN, 1975, p. 614)¹⁶. Diga-se,

¹⁴ Auer diz que Máximo o Confessor ensinava a possibilidade de uma consumação terrena da vida da graça com base em uma sobrenatural e extática contemplação de Deus e do concomitante amor a ele no marco da piedade eclesial. Essa teologia da graça continuou sendo normativa até hoje na Igreja oriental grega.

¹⁵ Ademais dos concílios ecumênicos: Nicéia (325), Constantinopla (381) e Éfeso (431), se buscará o fundamento para tal idéia nas reflexões, dentre outros, de Atanásio, Gregório de Nazianzo, Dídimo o cego, Basílio Magno, Cirilo de Alexandria sobre a habitação de Deus no homem.

¹⁶ A prova disso é a interessantíssima teologia apofática, que seria a forma menos imperfeita de conhecimento de Deus, porque renuncia aos sentidos e recursos intelectuais. Segundo Pablo Maroto (1990, p. 95): “Essa teologia apofática, de negação aparente, sem conceitos, sem imagens, é uma metodologia purificadora das mediações acessórias e imperfeitas [...] Uma negação que purifica o afirmativo aplicado alegremente a Deus, e sugere mais que afirma a transcendência divina. Assim, Deus é concebido e encontrado pelo homem na escuridão da fé, da mística, porém sempre como um Deus desconhecido”.

en passant, um sentido bem superior ao estabelecido no Ocidente latino que se deteve mais no *ethos* da abordagem parênético-pastoral do apóstolo Paulo, por isso mesmo mais condicionado às questões de fundo ético e relacionadas com os temas fronteiros das difíceis relações do cristianismo judaico jerosolimitano, mais aferrado às tradições rabínicas com o nascente e promissor cristianismo gentílico da diáspora, esposado por Paulo, que, por assim dizer, foi o ponto de inflexão que fez recobrar as forças de um cristianismo esgotado internamente pelas facções e cismas judaizantes e gnósticos.

Por seu lado, no Oriente, ademais da teologia joanina, está preservado e sublinhado fortemente o próprio pensamento paulino, contudo, especialmente o relacionado com seu conceito de *Cháris*. Por isso mesmo, seria descabido considerar no conceito “divinização” um sentido que infravalorasse a primazia e transcendência de Deus na obra criadora e redentora realizada pelo Espírito (FRANSEN, 1975, p. 614). Na verdade, entendo exatamente o contrário; parece ser que o conceito cristão oriental da graça de Deus está um tanto mais resguardado das tendências de “coisificação” e “domesticação” das coisas divinas tão presentes no Ocidente cristão latino e que levaram aí a uma espécie de “vulgarização do sagrado” e “banalização do mistério divino” com desdobramentos atuais.

2. SANTO AGOSTINHO: GRAÇA DIVINA E DESAFIO ANTROPOLÓGICO

Tentar entender o posicionamento de Agostinho sobre a graça, exige, ademais de persistência acadêmica e humildade intelectual, um conhecimento de seu entorno vital, o que excede o objetivo deste texto. Inclusive, pelo fato de que tanto no tema da espiritualidade quanto no da teologia propriamente dito, Agostinho afirma-se um clímax, uma síntese, uma espécie de “vale” receptáculo de todo o caudal cultural dos primeiros séculos cristãos. Ou como disse, de forma lapidar, De Boni a propósito do *De beata vita*: “Se em Sêneca, de

certa forma, compila-se o pensamento estóico do mundo greco-romano, em Agostinho resume-se o pensamento cristão dos primeiros séculos” (DE BONI, 2003, p. 58).

No tema específico que ora nos interessa, é indispensável pelo menos um conhecimento razoável das teses pelagianas¹⁷. Em linhas gerais o pelagianismo, até por uma questão de justiça histórica, deve ser visto a partir da polêmica com o maniqueísmo e, por isso mesmo, salientará a bondade de toda a criação, quer dizer, o bem extrinsecamente presente na natureza. Assim, o homem como parte dessa criação e criado à imagem e semelhança de Deus; criado por um Deus que não pode ser autor do mal, pois isso feriria sua natureza – criará ao homem com liberdade. Com base nessa liberdade é que o homem poderá fazer o bem ou o mal. A graça seria, então, o auxílio para que ele faça o bem.

Pelágio vê a graça precisamente na ação livre do homem – o dom que Deus dá ao homem gratuitamente é a possibilidade de escolher – o *livre-arbítrio*. Celéstio radicalizará com outros discípulos nesse ponto, entendendo que o livre-arbítrio só pode existir no homem sem qualquer ajuda exterior – de Deus. Sendo um sacerdote preocupado com a questão moral, não poderia aceitar idéias pessimistas desmoralizantes sobre o que se poderia esperar da natureza humana. A pressuposição de que o homem não era capaz de deixar de pecar parecia-lhe um insulto a seu Criador¹⁸. Por isso se escandalizou com a oração de Santo Agostinho: “Concede-me o que me ordenas, e ordena o que quiseres” – *da quod iubet et iube quod vis* (*Confissões* X, 29, 40). Seriam os homens simples objetos nas mãos de Deus?

Como se pode perceber, esta vocação ou possibilidade inata do homem para fazer o bem, na visão de Pelágio, leva-

¹⁷ O nome está relacionado com Pelágio, sacerdote irlandês, talvez monge, do século IV, que após o saque de Roma, em 410, se refugiou na África e posteriormente em Jerusalém. Em 415 foi acusado de heresia por dois bispos da Gália que o ligavam ao herege Celéstio. Mesmo tendo sido absolvido, seus escritos chegaram até Agostinho, o qual com outros bispos africanos exigiu sua condenação. A querela teve um fim oficial primeiro no Concílio provincial de Cartago, em 418, que condenou várias de suas idéias e, posteriormente, no Concílio Ecumênico de Éfeso, em 431, que pronunciou anátemas contra as proposições pelagianas.

¹⁸ Kelly, *Historia de la doctrina de la gracia em sacramentum mundi* 3. Barcelona: Editorial Herder, 1984, 315. p. 270.

ria fatalmente ao choque com a posição agostiniana¹⁹, uma vez que estaria reduzindo a graça tão somente a liberdade e, no final das contas, a salvação é algo obtido pelo homem com base nos próprios e únicos esforços (MANZANARES, 1995, p. 177). A pedra de toque de seu pensamento teológico é a doutrina do livre-arbítrio. Para Pelágio, ao criar o homem, Deus deu-lhe autonomia para obedecer à vontade divina por escolha própria, quer dizer, a possibilidade de escolher livremente o bem.

A partir da polêmica com Pelágio, a teologia da graça, no Ocidente, estará vinculada ao pensamento de Santo Agostinho. Com ele, começa a girar em torno desse conceito um *corpus* importante de doutrina acerca do homem e de sua relação com Deus que dará lugar aos vários tratados sobre a *gratia* na teologia posterior. Um indicativo disso é que a palavra “graça” já apareça no título de algumas obras do bispo de Hipona (LADARIA, 1997, p. 157). Pode-se notar que o conceito de graça, por conta da pugna pelagiana, passa a ser sinônimo de *auxilium*, ou seja, uma ajuda para se fazer o bem ou mesmo a libertação do pecado. Por isso, a graça passa a estar relacionada com a atividade religiosa do homem, obrigando Agostinho a insistir no problema da graça e da liberdade (LADARIA, 1997, p. 158).

Mais além dessa controvérsia, pode-se ver, no teólogo africano, uma amplitude bem maior sobre o tema²⁰, inclusi-

¹⁹ Com efeito, Agostinho em sua obra *de Gestis Pelagii*, do ano 417, identifica o essencial da doutrina atribuída a Pelágio e seu discípulo Celéstio. Dentre outras afirmações de Pelágio, Agostinho sublinha: 1) Adão foi criado mortal e teria morrido com pecado ou sem pecado; 2) o pecado de Adão prejudicou somente a ele, não à estirpe humana; 3) a lei conduz ao reino tão bem quanto o evangelho; 4) houve homens sem pecado antes da vinda de Cristo; 5) crianças recém-nascidas estão nas mesmas condições de Adão antes da queda; 6) não é por meio da queda nem da morte de Adão que morre toda a raça humana, nem é por meio da ressurreição de Cristo que ela ressurgirá [...] (apud H. Bettenson, 1967, p. 88-89).

²⁰ Desde os primeiros escritos, mesmo antes do batismo e logo após, Agostinho já reconhecera a primazia da graça, conforme, por exemplo: [...] Deus, que não és o autor do mal, mas que permites que ele suceda a fim de prevenir mal maior; [...] Deus, que somente aos corações puros quiseste dar o conhecimento da Verdade; [...] Pai do nosso despertar e da luz que nos ilumina, Pai das promessas pelas quais somos advertidos a retornar a ti [...]” (*Soliloquios*, p. 24-25). Igualmente, nas *Confissões* (397-400), em vários pontos da obra, se percebe uma desenvolvida doutrina da graça. Sobretudo em sua obra, em dois volumes, escrita a Simpliciano, bispo de Milão e sucessor de Ambrósio, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (395-397), em que Agostinho afirma a centralidade da graça de Deus no processo salvífico de seu povo, a propósito de 1Coríntios 4:7; Romanos 9:10-29 etc.

ve perceber nele fortes influências da patrística grega. São diversos e numerosos os ensinamentos agostinianos acerca da graça da encarnação do Verbo; da união de todos os homens em Cristo; do *Christus Totus* que fundamenta tanto sua antropologia quanto sua eclesiologia. Nesse último aspecto vale a pena ressaltar que, a partir de Agostinho: a) o homem não pode salvar-se por si só, senão tem absoluta necessidade de ser salvo por Deus; b) essa salvação é graça que libera a liberdade e suscita no ser humano a atração e opção pelo bem; c) tudo isso remonta à iniciativa divina; é a Deus que compete o primado irrestrito na obra de salvação; d) a liberdade e a graça não podem conceber-se antinomicamente (RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 281).

Apesar disso se pode aceitar que, após Agostinho, dá-se o começo de um processo de distanciamento entre Ocidente e Oriente, o qual tendo início na antropologia agostiniana caminhou até o aristotelismo e nominalismo escolásticos. De qualquer maneira, o pensador cristão ocidental, em sua psiquê, nutrido de filosofia e teologia agostinianas, está colocado numa tensão fundamental: teme que a ênfase na primazia de Deus em outorgar ao homem a graça anule a dignidade humana e entende que a liberdade do homem ameace a soberania divina ou, como disse P. Schoonenberg: “Deus ou o homem”. Na sua *In epistolam ad Romanos*, equilibra muito bem os temas: “A liberdade foi perfeita no primeiro homem. Nossa liberdade, ao contrário, não é a de não pecar, mas a de não querer pecar. É a graça que nos faz, além de agir bem, poder agir bem. Não por nossas forças, mas com o auxílio do Libertador” (13,18) (RUBIO, 1995, p. 208).

Dentro da controvérsia pelagiana, tem lugar privilegiado sobre sua segunda obra a respeito: *De spiritu et littera*, de 412, em que ademais de explicar as relações entre lei e graça, fala também sobre a liberdade cristã (TRAPE, 2002). Este especialista afirma que é uma obra-chave para o entendimento da doutrina agostiniana da graça (TRAPE, 1993, p. 461), por isso mesmo vale aqui uma citação mais longa:

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 Es-

pírito Santo, que infunde em sua alma a complacência e o amor do Bem incomunicável, que é Deus [...] com o penhor da graça recebido gratuitamente, anseie aderir ao Criador e ane- le vivamente aproximar-se da participação daquela luz verdadeira... Porém, para que venha a amá-lo, o amor de Deus se di- funde em nosso coração não pelo livre-arbítrio que radica em nós, mas pelo Espírito Santo que nos foi dado (Rm 5:5)²¹.

Em suas *Retratações*²², Santo Agostinho, mencionando seu revelador escrito *De gratia et libero arbitrio*²³, dirigido aos monges de Adrumeto²⁴, busca esclarecer os mal-entendidos acerca de sua doutrina da graça e da predestinação. Ademais, além desse breve tratado, Agostinho envia ainda duas *Cartas*²⁵ ao mesmo mosteiro (*Cartas* 194 e 195). Na segunda delas, dentre outras coisas, ele diz: “[...] não deveis defender a liber- dade a ponto de atribuir-lhe as boas obras sem a graça de Deus; e não deveis defender a graça de Deus a ponto de pre- ferir as más obras, como se tivésseis a garantia da graça” (*Carta* 195,8)²⁶. Já na anterior havia dito que: “Portanto, se não exis- te a graça de Deus, como há de salvar o mundo? E se não exis- te a liberdade, como há de julgar o mundo?” (*Carta* 194,2).

²¹ Em Agostinho (1999a): “A graça é um dom do Espírito Santo” III, 5. 20-21. Também recolhido em Bettenson (1967, p. 89-90).

²² Obra fundamental para conhecer os demais escritos de Santo Agostinho, bem como suas motivações e intenções. Foi iniciada em 412, porém só terminada em 427. Nela, Agostinho realizou uma significativa avaliação de toda sua obra. Esse escrito muito ajuda a entender as últimas posições doutrinárias do bispo de Hipona e constitui, por assim dizer, suas últimas confissões.

²³ O título em português é *A graça e a liberdade* (Agostinho, 1999b).

²⁴ Mosteiro no norte da África que juntamente com o de Lérins (sul da França) pendeu ao semipelagianismo, considerando o *initium fidei* e a *gratia perseverantiae* como obras humanas e não da graça, reagindo, assim, ao movimento predestinacionista que entendia a graça não como fruto do amor de Deus, como pensava Agostinho, mas como obra da onipotência divina, anulando a liberdade do homem diante da predestinação. O segundo Concílio de Orange, em 529, condenou ambas as posições fortalecendo a doutrina agostiniana expurgada de seus excessos.

²⁵ Escritas em 426-27 e enviadas juntamente com o *De gratia et libero arbitrio* e o *De correptione et gratia*. Este último e as *Cartas* estão igualmente incluídas na obra em português (ver nota anterior).

²⁶ Quase o mesmo ele diz em outro escrito: “Não devemos insistir tanto na graça de Deus que desvalorizemos a liberdade. Tampouco devemos insistir na liberdade a ponto de desvalorizar a graça de Deus”. *De peccatorum meritis et remissione* (Dos méritos e remissão dos pecados apud RUBIO, 1995, p. 207).

Nesse momento, a luta de Santo Agostinho é contra a renovação das idéias pelagianas²⁷, contra os que afirmam que a “[...] graça de Deus lhe é outorgada em vista dos merecimentos de suas obras ou de suas orações ou de sua fé... que Deus nos dá sua graça conforme nossos merecimentos” (*Carta* 194,4).

A partir dessas considerações iniciais, Santo Agostinho efetivamente discorre sobre a graça divina e o desafio antropológico. Reconhece de início a existência da liberdade humana confirmada pelas Escrituras: “Deus revelou-nos pelas suas santas Escrituras que o homem possui o dom da liberdade”²⁸, quer dizer, a livre vontade para cumprir os mandamentos divinos, evitando-se, por isso mesmo a possibilidade de se desculpar, conforme João 15:22; Romanos 1:18-20; Tiago 1:13-15; Eclesiástico 15:11-18, textos por ele citados e que o levam a concluir: “Está bem clara a alusão ao livre-arbítrio da vontade humana” (II,3). E retoricamente pergunta: “Por que o Senhor, em tantas passagens, determina a observância e o cumprimento de todos os seus mandamentos? Por que haveria de determinar, se não existisse o livre arbítrio?” (II, 4). Igualmente faz longa citação textual de outras passagens das Escrituras que dão a entender a realidade da *vontade própria humana* (Rm 12:21; Sl 31:9; Pv 1:8; 3:5. 11:27,29; 5:2; Sl 35:4; Pv 1:29; Mt 6:19; Pv 10:28; Lc 2:14; 1Co 7:36-37; 9:17; 15:34; 2Co 8:11; 2Tm 3:12; 1Tm 4:14; Fm 14; Tg 2:1; 4:11; 1Jo 2:15, etc.). Comenta ao final que onde está escrito: “Não queiras isto ou não queiras aquilo” e para fazer ou não fazer algo, os divinos conselhos exigem a ação da vontade, percebe-se com clareza a exigência do livre-arbítrio” (II,4).

Em seguida, no capítulo III, discorre sobre a responsabilidade humana diante dos mandamentos e com base em Lucas 12:48 diz que “[...] o pecado do que sabe é mais grave do que o do que desconhece” (III,5); embora não haja desculpa para o segundo. Aliás, em sua *De diversis quaestionibus ad Simplicianum, libri II* (1,2,7), ele ensina que “Deus não faz

²⁷ Idéias ligadas às dúvidas sobre as doutrinas da gratuidade da graça, da predestinação e da perseverança dos santos e que por sua vez darão início ao movimento chamado, na história do pensamento cristão, de semipelagianismo.

²⁸ *De gratia et libero arbitrio* II, 2.

injustiças. Quer perdoe a dívida, quer exija seu pagamento, nem aquele a quem se lhe exigiu pode queixar-se de injustiça, nem o favorecido com o perdão pode gloriar-se de seus méritos. Um paga o que deve, o outro só tem o que lhe foi dado”.

Entretanto, Agostinho encaminha-se para o outro lado da questão por preocupar-se que a profusão de textos escriturísticos “[...] em defesa do livre-arbítrio sejam entendidos de tal que não se deixe lugar à ajuda e à graça de Deus, como necessárias para uma vida piedosa e um bom comportamento dignos de recompensa eterna” (IV, 6). Por isso mesmo, passa em revista “[...] os testemunhos divinos sobre a graça de Deus, sem a qual não podemos praticar nenhum bem” (IV, 7). Assim, a propósito de 1Timóteo 5:22 e 1Coríntios 7:37, conclui que “essa palavra, que não é compreendida por todos, seja compreendida por alguns, e significa tanto o dom de Deus como a liberdade” (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum, libri II*). Igualmente, no tema da castidade conjugal, a partir das premissas paulinas, Agostinho reconhece os dois lados: a origem divina e o compromisso humano. “Portanto, a vitória obtida sobre o pecado é também dom de Deus, o qual, neste combate, vem em auxílio da liberdade” (IV, 8). Dessa maneira terá muito sentido a admoestação do Senhor: *Vigiai e orai* [...], que segundo Agostinho: “Para não sucumbir à tentação, não basta o livre-arbítrio da vontade humana, se o Senhor não favorecer a vitória ao que ora” (IV, 9).

“Portanto, o homem é ajudado pela graça a fim de que, não sem motivo, à sua vontade se imponham preceitos” (IV,9). Já em 396-397, em seu escrito pastoral *De agone christiano*, afirmou que “A graça de Deus não somente nos faz conhecer o que devemos fazer, mas também fazer o que conhecemos; não somente crer no que devemos amar, mas também amar o que cremos” (12,13).

Em outro momento, após responder às demandas pelagianas sobre interpretação de textos sagrados e acerca da graça na perseverança, Agostinho desenvolve algumas idéias acerca da justificação pela graça com base nos escritos paulinos. Entende que “é vosso dever pelo livre-arbítrio não fazer o mal, mas praticar o bem” (X,22). Os textos de Romanos 3:20 e 4:15 lhe suscitam uma pergunta fundamental: “o que quis significar por novidade de espírito senão a graça?” (X,22). E responde com Romanos 7:7-13 e Gl 2:16. Em outra obra (Sermão 169,11,13 citado em RUBIO, 1995, p. 206), coe-

rente com seu equilíbrio entre graça divina e liberdade humana, Agostinho esclarece que “A justificação é um dom de Deus. Mas não nos é concedida sem nossa colaboração. Nossa é a vontade; sua é a graça. A justiça de Deus existe sem nós, mas não nos é aplicada sem nós”.

3. A REFORMA E A RECUPERAÇÃO DA DOCTRINA DA GRAÇA: A TRADIÇÃO AGOSTINIANA

O movimento de reforma no século XVI, mais tarde denominado protestantismo, deve sua gênese histórica, essencialmente, à doutrina da Justificação pela Fé²⁹, que para a teologia luterana firmou-se como a questão central, nuclear. O próprio Lutero afirmou: “Mantendo-se de pé este artigo, mantém-se de pé a igreja”³⁰ – *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.

Tal hipervalorização, evidentemente reducionista, decorria das experiências espirituais do monge agostiniano alemão Martinho Lutero³¹ que, em meio a lutas de consciência,

²⁹ Segundo Tillich: “O protestantismo nasceu da luta em torno da doutrina da justificação pela fé”. A justificação pela fé traduz segundo ele, “A situação limite” da existência humana. “A escolha se resume, pois, entre a aceitação radical da situação limite e a tentativa de ver na igreja e nos sacramentos proteções seguras contra a ameaça incondicional”. Luiz F. Ladaria, op. cit., p. 158. *A era protestante*, p. 213-215; também sua *Teologia sistemática*, p. 380-382 e 553-556.

³⁰ WA 40 III, 3523. Importante comentário de Lutero acerca da doutrina da justificação em seu comentário sobre o Salmo 51 (*Enarratio psalmi LI*) de 1532.

³¹ TURMERLEBNIS (Experiência da torre). A grande questão, aqui, é: quando se deu a conversão do monge Martinho Lutero? Não obstante o próprio Lutero localizar tal experiência na torre do convento em Wittenberg (e não em Erfurt como pensam alguns!) registrando o fato na sua biografia de 1545 e vinculando-o ao texto *De spiritu et littera* de Agostinho, é estranho notar que, quando realiza suas preleções de Romanos, nada se refere a algo tão importante. Essa interpretação somada às outras que vinculam sua conversão às preleções dos Salmos (*Operationes in Psalmos*, 1518 ou 1519), à de Hebreus (1517) ou mesmo anterior a tudo isso, entre 1508 e 1511, no contato intenso com Staupitz, levam a concluir, pela documentação de que dispomos, que hoje é impossível obter uma cronologia exata de sua evolução interior, especificamente no caso de sua conversão. Uma coisa sabemos, a mudança em Lutero não foi conceitual ou teórica, o que aconteceu depois; tampouco, nesse primeiro momento, teológica, mas sobretudo de atitudes, e atitudes não dele para como Deus, mas de Deus para com ele (sobre este tema ver as reflexões de G. Montes, J. Lortz, A. Greiner, K. Holl, O. H. Pesch, F. Lau, P. Althaus etc.).

na busca de um Deus gracioso que lhe garantisse certeza de salvação e paz interna, considerara insuficiente a formação intelectual recebida. Nesse sentido, com Lutero, dá-se um tipo de reforma acadêmica em que pouco a pouco se substitui o referencial filosófico na jovem Universidade de Wittenberg.

Na primavera de 1517, Lutero afirmaria em carta (WA Br 1,99, n. 41,8-13 citado em EBELING, 1988, p. 14):

Nossa teologia e Santo Agostinho progridem bem e dominam na nossa Universidade graças à ação de Deus. Aristóteles aos poucos está afundando e se encaminha para o seu desaparecimento próximo e definitivo. As aulas sobre as Sentenças são desprezadas de forma impressionante; só pode esperar ter alunos quem se dispõe a tratar dessa teologia. Isto é, da Bíblia, Santo Agostinho ou de algum outro mestre comprovado da Igreja.

Na nova orientação, sabe-se, destacava-se o nominalismo (RUIZ DE LA PEÑA, 1991, p. 285)³², que constitui, nessa época, a *via moderna* em detrimento da *via antiqua*, identificada com o tomismo e com o escotismo dentro da filosofia aristotélica.

Para precisar a cronologia: em 1501, Lutero matriculou-se na Universidade de Erfurt para o curso das artes liberais, o *trivium*: gramática, dialética e retórica alcançando o título de bacharel em artes. Após sua crise, no verão de 1505³³, ele decide ingressar – na própria cidade de Erfurt, onde havia, na universidade, recebido o título de *magister artium* (janeir-

³² Lutero, quando de sua ordenação em 1507, leu por conta própria a teologia de Gabriel Biel (1420-1495), professor de Tübingen e principal representante da corrente nominalista, que se associa à tese de que o que verdadeiramente existe são os “individuais” e “particulares” em detrimento dos “universais”, apenas nomes dados.

³³ Experiência vocacional: após o livramento da tempestade perto da aldeia de Stotternheim em que prometeu a Santa Ana tornar-se monge, Martinho Lutero, em 17 de julho de 1505, “reúne os amigos, bebem, comem, cantam e se divertem! [...] mas subitamente Martinho se levanta, pede que façam silêncio e, diante dos amigos perplexos, faz um breve discurso, que os atinge como um raio fulminante: ‘hoje vocês ainda me vêem, mas depois, não me verão jamais’ [...]. À sua palavra faz surgir a ação. Distribui entre os amigos os seus pertences e, depois, na madrugada de 18 de julho de 1505, desce para a cidade e bate à porta do grande Convento Agostiniano da Cruz [...] faz este simples pedido: ‘eu gostaria de ver o superior. Pelo amor de Deus, deixe-me entrar!’” (apud A. Greiner, *Martinho Lutero, um apaixonado pela verdade*, p. 13).

ro de 1505) – no mosteiro dos agostinianos eremitas (17 de julho de 1505), onde se familiarizou com a posição dogmática dos occamistas (HÄGGLUND, 1981, p. 180)³⁴ e teve, por assim dizer, seu primeiro contato com a Bíblia. Ebeling explica que Lutero tornou-se occamista pelo simples fato de que em Erfurt só se ensinava a *via moderna*, situação diferente de Leipzig, onde prevalecia o tomismo da *via antiqua* com o estudo da *Summa* à cabeça.

Somente após a conclusão do doutorado em 1512, sob a orientação e convite de Staupitz, Lutero assume a cátedra – *Lectura in Biblia* – na Universidade de Wittenberg, criada em 1502 pelo Eleitor Frederico o Sábio (HÄGGLUND, 1981, p. 180)³⁵. Isso significará grande mudança em seu pensamento.

O distanciamento em relação à doutrina occamista (FRANSEN, 1975, p. 667)³⁶ da graça, a qual falava de uma recompensa pelos esforços humanos (*Facere quod in se est*), foi tomando forma a partir de 1513, em meio às dúvidas quanto ao cumprimento suficiente das predisposições e ao amor a Deus sobre todas as coisas, obsessionando-o quanto a sua eleição. Somente os conselhos de Staupitz para que contemplasse o Cristo crucificado o ajudariam a superar esse difícil período de ansiedade (FRANSEN, 1975, p. 181). Parece, portanto, que simultaneamente a esse afastamento da escolástica, Lutero – e posteriormente Calvino – aprofundará o dilema ocidental: Deus ou o homem? Optando resolutamente, como se sabe, por Deus: *Soli Deo gloria!*

Segundo Hagglund, Lutero apoiou-se muito em Agostinho. Em seus primeiros anos, como regra geral, identificava sua posição com a de Agostinho. Foi o ensinamento agostiniano de pecado e graça que Lutero desejava manter em opo-

³⁴ Seguidores das idéias de Guilherme de Ockham (1295-1350), “pai do nominalismo”.

³⁵ Antes disso (1508), Lutero teve uma breve passagem por Wittenberg a convite de Staupitz, como professor substituto, lecionando sobre a ética de Aristóteles. Voltou a Erfurt (1509) como professor no mosteiro. Em novembro de 1510, visitou Roma. Somente ao final de 1511 é que se trasladou definitivamente a Wittenberg para assumir a cátedra no ano seguinte.

³⁶ Fransen (1975) ilumina a questão dizendo que: “Não há dúvida de que Lutero se formou, na Universidade de Erfurt, em um clima nominalista [...] Ali influía decisivamente João Nathin, discípulo em outro tempo de Gabriel Biel em Tübingen. Ainda que Lutero tenha renegado seus mestres, sobretudo na doutrina da graça, sempre lhes professou certa estima”.

sição à doutrina da escolástica sobre justificação. Isso também foi decisivo no que tange à relação entre Lutero e o occamismo. (1981, p. 181). Ebeling novamente ajuda ao dizer que, já naquele tempo [em Erfurt?], Lutero lançou as bases para um estupendo conhecimento da Bíblia.

Ademais, se familiarizou também com uma quantidade razoável de obras de Agostinho (EBELING, 1988, p. 28). E agora, em Wittenberg, Lutero, a partir das salas de aula, com seus primeiros cursos, começa a colocar em prática seu método teológico, que equivale a uma cuidadosa exegese da Escritura (Luís Duch citado em VILANOVA, 1989, p. 267). Lutero utilizava o esquema tradicional da hermenêutica medieval, quer dizer, o sentido quádruplo das Escrituras somado ao seu próprio, a contraposição de *espírito e letra*. Posteriormente sua metodologia diferenciou-se, com um claro retrocesso do esquema medieval por conta de uma exegese mais histórico-gramatical no curso sobre os salmos (1513-1515) e nos estudos das epístolas aos Romanos (1515-1516), aos Gálatas (1516-1517) e aos Hebreus (1517-1518).

Portanto, com base em Agostinho e diferentemente da escolástica de tradição tomista, escotista ou occamista, pode-se resumir dizendo que Lutero considerava a graça divina de maneira mais realista e em geral como o amor de Deus que beneficia o homem com a salvação conforme relatado nas Escrituras.

No entanto, considerando Calvino como o segundo momento da Reforma, nota-se menos a preocupação soteriológica com a doutrina da justificação pela fé, tão central em Lutero e mais a questão eclesiológica. Todo o livro IV das *Institutas* está dedicado à Igreja. Esse lugar importante atribuído à Igreja constitui fato novo na jovem continuidade reformada. Com Calvino, é a Igreja visível que se afirma, a Igreja visível que a teologia luterana tinha escamoteado por detrás da única realidade da Igreja invisível, a *universitas prae-destinatorum* (CHAUNU, 1993, p. 208). Isso significa que uma nova eclesiologia aponta no horizonte reformado e contra o modelo católico medieval. Uma Igreja com o anúncio da Palavra de Deus, em uma mão, e a administração dos dois sacramentos instituídos por Cristo na outra. Seguindo de perto a Agostinho, seu velho conhecido desde Montaigne, Calvino distingue entre Igreja visível e invisível (IRC IV, I, 1-

12. 803-814). A Igreja invisível está formada pelos eleitos, conhecidos somente por Deus, pelos anjos e pelos santos. Na Igreja visível estão mesclados os bons e os hipócritas, os quais não têm de Cristo outra coisa que o nome e a aparência. Do mesmo modo que todo cristão tem a obrigação de crer naquela Igreja invisível conhecida somente por Deus, também recebe a ordem de honrar a Igreja visível e de manter-se em sua comunhão (IRC IV, I,7. 811). À eclesiologia calvinista subjaz a concepção da graça de Deus. Novamente seguindo a Agostinho, Calvino entende que Deus não oferece a graça somente para que seja recusada ou aceita, segundo o gosto de cada um, senão que a graça, e unicamente ela, é a que inclina os corações a seguir seu próprio impulso, ele diz textualmente: “Tu fazes e te fazes fazer, és impulsionado para que faças [...] E Espírito de Deus que te faz fazer, é o que ajuda aos que fazem [...] Isto é o que diz Santo Agostinho [...] combina de tal maneira a operação de Deus com a nossa, que o querer é da natureza, porém o querer bem é da graça”³⁷.

De fato, o ponto de arranque do protestantismo acerca da doutrina da graça é a *Sola Scriptura* e por isso mesmo se efetua uma redução conceitual, como o faz notar o teólogo reformado Marc Lienhard, quando esclarece que diante de uma terminologia e de uma doutrina da graça sumamente sutis e ricas em matizes e em vocabulário na teologia católica, o protestantismo aparece como filho pobre, porque em geral não cessou de simplificar e de unificar os diversos sentidos que poderia abranger essa palavra na tradição teológica (LIENHARD citado em CONGAR, 1972, p. 206). Assim, a graça, em seu sentido protestante, guarda uma nota de incondicionalidade e alcança o homem sem que esse possa preparar-se para ela. Ou, como disse Barth: “Quando dizemos graça pensamos na liberdade com que Deus se volta para outro ser para outorgar-lhe seu favor” (LIENHARD citado em CONGAR, 1972, p. 207). Essa redução simplificadora significa que, com base nas informações neotestamentárias o conceito de *cháris*, relaciona-se à salvação em Cristo outorgada ao homem por Deus por sua misericórdia produzindo a cura da relação.

³⁷ IRC II,V, 14. Ainda diz que “não negamos que é bem verdade o que ensina Santo Agostinho: que a vontade não é destruída pela graça, senão reparada” (II,V,15).

Dessa forma, a graça traduz a absoluta liberdade de Deus bem como seu amor absurdo e incompreensível que se inclina ao homem pecador produzindo um novo *status*, a reconciliação. A reconciliação seria, pois, o produto “material” da ação da graça. Tal ação da graça, como já foi dito, está sinalizada no Antigo Testamento, por ocasião da eleição de Israel e efetivada de maneira plena na pessoa de Jesus, conf. por exemplo em João 1:16-17 e Tito 2:11. Como explicita Klaus Berger, em comparação com o contorno judeu e grego, o uso neotestamentário desse conceito é muito freqüente e sem dúvida se vê nele um termo de escola de determinada direção missionária. O termo foi desenvolvido especialmente por Paulo (BERGER, 1984, p. 309). Também em João, a partir do texto já citado e de forma semelhante à de Paulo, a *cháris* é contraposta à lei, em que se encontra o lema da plenitude da graça como bem salvífico da verdade, refletindo, sem dúvida alguma, a qualidade da aliança (*hesed*). Ademais, 1Pedro mostra, além de usos bem variados do vocábulo (2:19; 4:10), a *cháris* simplesmente como o conjunto da salvação cristã (1:10,13).

Por conseguinte, os reformadores, com Lutero e Calvino à frente, promovem uma volta ao patrimônio bíblico e agostiniano quanto à graça divina. É bem verdade que o enfoque tipicamente soteriológico da graça, como perdão de pecados, pode ser notado mais na tradição luterana que em Calvino, esse falará também da graça geral. De qualquer maneira, no protestantismo, a graça é primeiramente, por um lado, uma atitude misericordiosa de Deus *erga nos, pro nobis*. Contudo, por outro lado, é descrita também pelos efeitos causados na vida do homem, ou seja, é um dom de Deus. Isso significa que, muito embora no protestantismo a justificação seja uma declaração “jurídica” de justiça, entrando Deus em contato com o homem, a dinâmica de seu amor faz com que ele transforme efetivamente o homem. Por isso mesmo, haverá na dogmática protestante um importante espaço reservado à *mística de Cristo*³⁸. Por sua vez, essa assimilação do divino no hu-

³⁸ Mística de Cristo, na tradição reformada, relaciona-se com a reconciliação do homem com Deus; depende de sua graça em Cristo, objetivada por sua palavra que se apresenta acessível pela fé. No entanto, tal realidade torna-se “nossa” no poder do Espírito Santo em sua ação misteriosa. Cristo habita em nós por meio do Espírito Santo, “[...] que nos foi outorgado” (Rm 5:5c). Segundo Calvino, o “[...] Espírito Santo é, por assim dizer, o vínculo pelo qual o Filho de Deus nos une ativamente consigo” (IRC III, I,1). Na força do Espírito Santo reside uma *unio mystica* entre o crente e Cristo. Calvino não vacila em qualificar inclusive esta união com Cristo como *vera et substantialis communicatio* (IRC III,II,1).

mano não deverá parecer que a graça seja algo independente do Deus doador. Nesse sentido é que Lutero, fazendo distinção entre graça e dom, ressaltará a graça como favor de Deus e fonte do dom: o dom que é essencialmente a fé, que depende da graça. Portanto, a teologia protestante, ainda que enfatize o caráter único e indivisível da graça, considerará a diversidade e riqueza dos atos de Deus, empregando o termo graça de diversas maneiras na construção de uma *ordo salutis*, quer dizer, as formas em que a graça de Deus atua.

4. CONCLUSÃO

A grande oportunidade e desafio do protestantismo, em termos de sua teologia, é exatamente fazer desdobrar e tornar relevante todo o seu patrimônio herdado por meio de uma ação pastoral e de uma espiritualidade à altura de suas nascentes e dignificadora de sua história. Quer dizer, assumir a vocação pastoral e espiritual inerente nos pressupostos da teologia paulina e agostiniana e fazê-los “aterrissar” em meio à gente. Uma espécie de atualização do mistério da encarnação do Verbo. Fazer valer a cláusula pétrea: *ecclesia semper reformanda*. Talvez para isso seja preciso começar pelo mais difícil: o reconhecimento de acidentes de percurso; a aceitação daqueles erros tão humanos e, uma vez mais, como os pais reformadores, atentar para eco das Escrituras tão reverberante em Agostinho:

Quanto a mim, não me envergonharei de aprender se me acho no erro...

Por isso, prossiga comigo quem comigo está certo;

Procure comigo quem divide a minha dúvida;

Volte a mim quem reconhece seu erro;

Advirta-me quem descobre o meu. (*De trinitate*)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1972.

- AUER, J. Historia de la Doctrina de la Gracia. *Sacramentum Mundi* 3. Barcelona: Editorial Herder, 1984.
- BERARDINO, A. Di. (Org.) *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulus, 2002.
- BERGER, K. Gracia: *Sacramentum Mundi* 3. Barcelona: Editorial Herder, 1984.
- BETTENSON, H. *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: Aste, 1967.
- CALVINO, J. *Institución de la religión cristiana* I e II. Países Bajos: Felire, 1999.
- CHAUNU, P. *O tempo das reformas* II. Lisboa: Edições 70, 1993.
- DE BONI, L. A. *De Abelardo a Lutero – Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- EBELING, G. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- EUSÉBIO de Cesaréia. *História eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 1999.
- FRANSEN, P. Desarrollo historico de la Doctrina de la Gracia. *Misterium Salutis* IV/2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- HÄGGLUND, B. *História da teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1981.
- IRENEU de Lião. *Livros I, II, III, IV, V*. São Paulo: Paulus, 1995.
- LADARIA, L. F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1997.
- LAFONT, G. *História teológica da igreja católica*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- LIENHARD, M. “Gracia” en teologia protestante. In: CONGAR, Yves. *Vocabulario ecuménico*. Barcelona: Editorial Herder, 1972.
- MANZANARES, C. V. *Dicionário de patrística*. Aparecida: Editora Santuário, 1995.
- MAROTO, D. P. *Historia de la espiritualidad cristiana*. Madrid: EDE, 1990.
- POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 1997.
- QUASTEN, J. *Patrologia* I. Madrid: BAC, 1991.

- RONDET, H. *La Gracia de Cristo*. Barcelona: Stella, 1966.
- RUBIO, P. *Toma e lê! Síntese agostiniana*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *El Don de Dios – Antropologia Teológica Especial*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.
- SANTO AGOSTINHO. *A graça* (I). São Paulo: Paulus, 1999a.
- _____. *A graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999b.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- _____. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *Comentário aos Salmos 1-50*. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. *Solilóquios*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- _____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- SANTO ATANÁSIO. *A encarnação do Verbo*. São Paulo: Paulus, 2002.
- SPANNEUT, M. *Os Padres da Igreja 2*. São Paulo: Loyola, 2002.
- TRAPÈ, A. *San Agustín em Patrologia III*. Madrid: BAC, 1993.
- _____. *Agostinho de Hipona e Agostinismo em Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulus, 2002.
- VILANOVA, E. *Historia de la teologia cristiana II*. Barcelona: Editorial Herder, 1989.