

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
GABRIEL VIEGAS KANITZ

**A SOTERIOLOGIA SINERGISTA E A ESPIRITUALIDADE DO MOVIMENTO DA
FÉ OU TEOLOGIA DA PROSPERIDADE**

São Leopoldo

2026

GABRIEL VIEGAS KANITZ

**A SOTERIOLOGIA SINERGISTA E A ESPIRITUALIDADE DO MOVIMENTO DA
FÉ OU TEOLOGIA DA PROSPERIDADE**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Religião, Teologias e
Sociedade
Linha de Pesquisa: História e Teologia
Pessoa Orientadora: Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

K16s Kanitz, Gabriel Viegas

A soteriologia sinergista e a espiritualidade do movimento da fé ou teologia da prosperidade / Gabriel Viegas Kanitz ; orientador Wilhelm Wachholz. – São Leopoldo : EST/PPG, 2026.

262 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2026.

1. Arminianismo. 2. Graça (Teologia). 3. Teologia da Prosperidade. I. Wachholz, Wilhelm, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

GABRIEL VIEGAS KANITZ

**A SOTERIOLOGIA SINERGISTA E A ESPIRITUALIDADE DO MOVIMENTO DA
FÉ OU TEOLOGIA DA PROSPERIDADE**

Tese de Doutorado

Para a obtenção do grau de Doutor em Teologia

Faculdades EST

Programa de Pós-Graduação em Teologia

Área de Concentração: Religião, Teologias e
Sociedade

Data de Aprovação: 03 de março de 2026

PROF. DR. WILHELM WACHHOLZ (PRESIDENTE)

Assinado digitalmente

PROF. DR. ONEIDE BOBSIN (EST)

Assinado digitalmente

PROF. DR. VALÉRIO GUILHERME SCHAPER (EST)

Assinado digitalmente

PROF. DR. SERGIO LUIZ MARLOW (FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA)

Docente visitante

PROF. DR. PROF. DR. PAULO MOISÉS NERBAS (SEMINÁRIO CONCÓRDIA)

Docente visitante

Assinado
digitalmente por:
Oneide Bobsin :
XXX.386.130-XX
Date: 06/03/2026
11:02:33 -03:00



Assinado digitalmente
por:
VALÉRIO GUILHERME
SCHAPER :
XXX.323.186-XX
Date: 23/03/2026
13:53:32 -03:00



Assinado
digitalmente por:
WILHELM
WACHHOLZ :
XXX.192.369-XX
Date: 23/03/2026
13:55:40 -03:00



DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a meu querido amigo David Sander Soares Pinheiro, o qual, adentrou às mansões celestiais em setembro de 2021, a fim de estar para sempre na presença de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo.

A primeira vez que me encontrei com David, foi quando ele foi pregar o Evangelho na Congregação da Assembleia de Deus do bairro Mathias Velho, em Canoas. Desde o primeiro momento em que comecei a escutá-lo, fiquei impressionado com a clareza e paixão que pregava. Dei um jeito de me aproximar. Ficamos amigos e a partir dali, David fez parte de minha vida. E como a amizade, baseada na cruz, foi crescendo, tive a oportunidade de conhecê-lo melhor. Conheci o Davi esposo. Pai apaixonado. Sempre que falava da filha, a “Danizinha”, a quem amava profundamente, seus olhos brilhavam. Não conseguia esconder o orgulho de ser seu pai! Foi mestre por excelência, pastor que cuidava das ovelhas com zelo e fervor. Foi filho que buscou o pai. Foi filho que batizou a mãe. Foi amigo mais chegado que irmão.

Dentre as maiores dádivas com que me presenteou, está a de me apresentar à Leon Denis Correia, meu amigo, irmão e pastor, um dos homens mais santos e parecidos com Cristo com quem tenho a honra de conviver, bem como outros queridos irmãos em Cristo, amigos dele, e agora, meus. Sorriso largo, braços abertos, esteve comigo nos piores e melhores momentos de minha vida. Aquele tipo de pessoa que é impossível não gostar. Mente arguta, brindava a todos com pensamentos que eram verdadeiros camafeus, ao mesmo tempo em que assava um delicioso churrasco, como aquele que saboreamos juntos, antes da tua partida, contigo todo pilchado, tal era tua paixão pelo teu Rio Grande do Sul!

Ah, meu amigo! Que saudades de sentarmos nos bancos do colégio La Salle e abirmos o coração um para o outro, como fizemos várias vezes! Que saudades de nossas intermináveis conversas sobre teologia e sobre o evangelho! Que saudades de ir contigo à casa do Neno, junto com o Erik, com o Gustavo, com o Bebeto, com o Eneis, com os Tiagos (Kiefer e Cunha) e com meu filho João Lucas, que, aliás, era teu fã, e darmos boas risadas juntos, saboreando aquelas jantas improvisadas! Que saudades de te ver pregar! Que saudades de congregarmos juntos e juntos celebrarmos a Ceia do Senhor! Que saudades! Quanta falta tu me fazes!

À época de tua partida, havias feito um processo seletivo para cursares o Mestrado Acadêmico em Teologia na Faculdades EST, e te classificastes em um dos primeiros lugares, ganhando uma bolsa de estudos para este fim, algo que a soberania divina, que sempre sabe o que faz, te privou por algum motivo que só a eternidade irá me revelar, mas que com certeza já sabes e te alegras por isso. Pois hoje, na presença de Nosso Senhor, todas as coisas já te estão reveladas!

Meu amigo! Sei que homenagens póstumas não são a melhor maneira de homenagear alguém. Mas faço esta singela dedicatória a ti, na esperança de que quando o Nosso Senhor, por pura graça, misericórdia e amor, me chamar às mansões celestiais, possa te contar sobre ela. E se Ele puder me dar um presente quando aí chegar, que tu possas ser aquele que me receba, e chamando-me pelo sobrenome como de costume, me diga com teu largo sorriso: “Venha Kanitz, deixe-me te apresentar o Salvador”!

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar, ao Deus Triúno: Pai, Filho e Espírito Santo. Criador e Redentor. Autor e Consumador da fé. Consolador. Santo, Santo, Santo. O qual encontrou-me, miserável pecador, apenas por sua infinita misericórdia e graça, fazendo-me propriedade Sua e salvando-me pelo seu imenso amor. Sem Ti, não há razão para minha vida. A Ti, sejam, toda a Honra, Glória e Louvor, pelos séculos dos séculos. Amém!

À Edison Kanitz e Vera Lúcia Viegas Kanitz (*in memoriam*) meus pais amados, por terem me deixado um legado. Aos meus sogros, José Cesário Prestes Nunes (*in memoriam*) e Aguida de Moraes Nunes, exemplos de pessoas cristãs, por seu amor e constantes orações.

À minha amada esposa Raquel, a quem amo a cada dia mais: não há no mundo, alguém com quem eu gostaria de compartilhar a vida e a fé que não fosses a tua pessoa. Deus me deu o privilégio de me unir a ti em Santo Matrimônio, experimentando assim, de certa forma, o significado da união entre Cristo e a Igreja. Te amo, minha flor!

Aos meus filhos, Maria Carolina e João Lucas, herança do Senhor. Meu maior desejo é que vocês sirvam dedicadamente ao Senhor Jesus de todo o coração durante toda às vossas vidas. Ao meu genro Andrey e à minha nora Francine, filhos do coração! Ah, quero netos, hein!

À minha irmã, Angélica Kanitz. Contigo, aprendi a dádiva de conviver com alguém que é fruto do amor de nossos pais e que carrega o mesmo sangue que existe em minhas veias. Ao meu sobrinho Enzo, por quem nutro um carinho especial, por ter tido a oportunidade de participar de tua vida quando pequenino!

Ao meu querido Prof. Dr. Wilhelm Wachholz, a quem mais uma vez tive a honra de ter como meu orientador. Sou-lhe, grato, mestre! O senhor mora em meu coração!

Aos Profs. Oneide Bobsin, Valério Schaper, Paulo Moisés Nerbas e Sergio Marlow, que carinhosamente encontraram um espaço em suas lotadas agendas, aceitando mui gentilmente o convite para compor a Banca Examinadora que participará da defesa de minha Tese.

Ao Prof. Dr. Iuri Andréas Reblin, pelas diversas orientações metodológicas em minha pesquisa e à Professora Marie Krahm, mais uma vez, pela confecção do Abstract.

À Faculdades EST, seus professores e professoras, funcionários e funcionárias, pela maneira prestativa e carinhosa em sempre atender às minhas necessidades acadêmicas. Em especial ao pessoal da Secretaria, Biblioteca e Bolsas de Estudos: Carla, Débora, Günther e Walmor. Vocês são demais!

À CAPES, pela concessão da Bolsa de Estudo (taxas), a qual, proporcionou os recursos necessários para a realização desta pesquisa.

A todos os irmãos e todas as irmãs da amada Igreja Assembleia de Deus - Congregação Cristo Rei na qual tenho a honra de servir como pastor, pela paciência em entender minhas ausências para poder me dedicar aos estudos. Espero que terminando esta etapa, possa ser um pastor melhor para vocês!

Aos meus colegas de trabalho, em especial ao Sr. Jonatas, proprietário da rede Santos de Livrarias, ao pessoal da Gerência e RH, Sr. Messias, Jéssica, Luís e Monique, aos colegas Pr. Gilmar, Jean e James, os quais se desdobraram, trabalhando por vezes em minhas escalas para ajudar-me em minha jornada de estudos.

Agradeço a professora Giulia, que com seus preciosos dons, trabalhou na formatação e correção ortográfica em diversas partes desta Tese, embelezado-a para Glória de Deus! Agradeço também ao seu querido esposo, amado irmão Eliezer, o qual esteve presente durante este processo tão delicado de ser realizado. Agradeço também à Sabrina De David, pelas correções ortográficas e das normas da ABNT no texto de minha pesquisa. Que o Senhor e Salvador Jesus Cristo possa te alcançar com Sua poderosa Graça!

Ao Pr. Paulo Barcelos e ao querido irmão Guilherme Bragé, pela valiosa contribuição no empréstimo de importantes obras usadas em minha pesquisa.

E por fim, ao meu amigo e irmão em Cristo, Paulo Matheus Souza de Souza. Esta pesquisa não poderia ter sido realizada, se não fosse pelo teu esforço em traduzir a edição de 1559 dos Loci de Melancthon, posto que, além desta edição, somente a edição de 1521 havia sido traduzida. Embora tenha dedicado meu trabalho para meu amigo David, dedico também a ti.

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo realizar uma investigação sobre quais são os elementos característicos da *Ordo Salutis* de uma soteriologia sinérgica, para em seguida, analisar qual a possibilidade desta categoria soteriológica ter influência sobre a espiritualidade do movimento denominado “Movimento da Fé” ou “Teologia da Prosperidade”. Para alcançar este objetivo, na parte introdutória da Tese, foram apresentadas algumas considerações sobre o conceito de soteriologia *monérgica* e *sinérgica*, uma breve conceituação sobre o significado de espiritualidade cristã e por fim, tecidos comentários referentes à maneira como a Tese foi estruturada, bem como mencionadas algumas ressalvas metodológicas. Além da parte introdutória, a pesquisa conta com mais cinco partes, sendo quatro capítulos e conclusão. No primeiro capítulo, apresentamos uma análise de elementos que compõem *Ordo Salutis* da soteriologia agostiniana, a partir de três escritos de Agostinho de Hipona - “*De Gratia et Libero Arbitrio*”, “*De Correctione et Gratia*” e “*Da Praedestinatione Sanctorum*”, os quais foram enviados como missivas aos monges de Hadrumentum e Marselha denominados de *semipelagianos*, devido a maneira como estes reagiram quanto à alguns elementos soteriológicos apresentados no debate de Agostinho com Pelágio, no século V d.C. Também analisamos alguns dos pressupostos soteriológicos de João Cassiano, abade do mosteiro de São Vitor e principal oponente *semipelagiano* à soteriologia agostiniana neste debate. No capítulo seguinte, examinamos o desenvolvimento de alguns elementos da *Ordo Salutis* presente na soteriologia de Filipe Melanchthon, a partir de diversas versões de sua *opus magna*, “*Loci communes rerum theologicarum*” e como estes foram defendidos por Vitorino Strigel, líder do partido *filipista* em seu debate com Matthias Flacius, líder do partido *flaciano* na chamada *Controvérsia Sinérgica*, ocorrida no seio do luteranismo entre os anos 1550 e 1560 d.C. No terceiro capítulo, fizemos uma incursão em alguns dos escritos de Jacó Armínio, a fim de analisarmos qual o desenvolvimento de certos elementos pertinentes às proposições soteriológicas apresentadas em sua *Ordo Salutis* e como estas afetaram o debate ocorrido entre os *Remonstrantes* e os calvinistas clássicos no *Sínodo de Dordrecht*. No quarto capítulo, examinamos quais as características de alguns pressupostos componentes da antropologia, soteriologia e espiritualidade do chamado “Movimento da Fé” ou “Teologia da Prosperidade”, a fim de analisarmos, na parte conclusiva da Tese, a possível relação e influência de uma soteriologia sinérgica sobre estes pressupostos. Por fim, na conclusão de nossa pesquisa, constatamos sim, ter havido uma influência de uma soteriologia sinérgica sobre o sinergismo fortemente presente na espiritualidade do “Movimento da Fé” ou “Teologia da Prosperidade”. Também nesta última parte, apresentamos a partir de princípios característicos de uma soteriologia *monérgica*, sugestões para uma reação a alguns dos pressupostos presentes tanto em uma soteriologia sinérgica, como em uma espiritualidade sinérgica. Desta forma, esta pesquisa se aloca na Área de Concentração Religião, Teologia e Sociedade, que aborda e problematiza a relação entre Religião, Teologia e Sociedade e a interface com o espaço público e religioso, considerando, entre outros, aspectos da história da tradição, da Igreja e das Teologias e vincula-se à Linha de Pesquisa História e Teologia, que se ocupa, entre outros, com o desenvolvimento do pensamento eclesiástico e teológico.

Palavras-chave: Soteriologia, Sinergismo, Monergismo, Espiritualidade, Agostinho de Hipona, João Cassiano, Semipelagianismo, Filipe Melanchthon, Jacó Armínio, Sínodo de Dordrecht, Movimento da Fé, Teologia da Prosperidade, Escrituras, Queda, Pecado, Graça, Fé, Perdão, Salvação, Cristo.

ABSTRACT

This study aims to investigate the characteristic elements of the *Ordo Salutis* of a synergistic soteriology, and then analyze the possibility of this soteriological category influencing the spirituality of the movement known as the “Faith Movement or Prosperity Theology”. To achieve this objective, the introductory part of the thesis presents some considerations on the concept of *monergistic* and *synergistic* soteriology, a brief conceptualization of the meaning of Christian spirituality, and finally, comments on how the thesis was structured, as well as some methodological reservations. In addition to the introductory part, the research has five more parts, four chapters and a conclusion. In the first chapter, we present an analysis of the elements that make up the *Ordo Salutis* of Augustinian soteriology, based on three writings by Augustine of Hippo – “*De Gratia et Libero Arbitrio*”; “*De Correctione et Gratia*”, “*De Praedestinatione Sanctorum*”. These writings were sent as letters to the monks of Hadrumetum and Marseille, known as semi-Pelagians because of their reaction to certain soteriological elements presented in Augustine’s debate with Pelagius in the 5th century AD. We also analyze some of the soteriological assumptions of John Cassian, abbot of the monastery of Saint Victor and the main semi-Pelagian opponent of Augustinian soteriology in this debate. In the following chapter, we examine the development of some elements of the *Ordo Salutis* present in the soteriology of Philip Melancthon, based on various versions of his magnum opus, “*Loci communes rerum theologicarum*”; and how these were defended by Victorinus Strigel, leader of the Philippian party, in his debate with Matthias Flacius, leader of the Flacian party, in the so-called Synergist Controversy, which occurred within Lutheranism between 1550 and 1560 AD. In the third chapter, we delve into some of the writings of Jacob Arminius in order to analyze the development of certain elements pertinent to the soteriological propositions presented in his *Ordo Salutis* and how these affected the debate that took place between the *Remonstrants* and the classical Calvinists at the *Synod of Dordrecht*. In the fourth chapter, we examine the characteristics of some of the component assumptions of the anthropology, soteriology, and spirituality of the so-called “Faith Movement” or “Prosperity Theology” in order to analyze, in the concluding part of the thesis, the possible relationship and influence of a synergistic soteriology on these assumptions. Finally, in the conclusion of our research, we find that there has indeed been an influence of a synergistic soteriology on the synergism strongly present in the spirituality of the “Faith Movement” or “Prosperity Theology”. Also in this last part, we present, based on characteristic principles of a *monergistic* soteriology, suggestions for a reaction to some of the assumptions present in both a synergistic soteriology and a synergistic spirituality. Thus, this research is situated within the Concentration Area Religion, Theology, and Society, which examines and critically analyzes the relationship between religion, theology, and society, as well as their interfaces with the public and religious spheres, taking into account, among other aspects, the history of tradition, the Church, and theological developments. Furthermore, it is affiliated with the Research Line History and Theology, which

focuses, among other topics, on the development of ecclesiastical and theological thought.

Keywords: Soteriology, Synergism, Monergism, Spirituality, Augustine of Hippo, John Cassian, Semi-Pelagianism, Philip Melanchthon, Jacob Arminius, Synod of Dordrecht, Faith Movement, Prosperity Theology, Christ, Scriptures, Fall, Sin, Grace, Faith, Forgiveness, Salvation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 A REAÇÃO SEMIPELAGIANA	33
2.1 O DEBATE ENTRE AGOSTINHO E OS MONGES DE HADRUMETUM – PRIMEIRA MISSIVA À VALENTIM – “DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO”	36
2.1.1 O livre-arbítrio agostiniano	38
2.1.2 A graça divina e sua relação com o arbítrio humano na soteriologia agostiniana.....	41
2.1.3 Graça, vontade e mérito na soteriologia agostiniana	45
2.2 SEGUNDA MISSIVA À VALENTIM: “DE CORRECTIONE ET GRATIA”	51
2.2.1 O papel corretivo da graça na teologia agostiniana	53
2.2.2 A relação entre graça e perseverança na teologia agostiniana	58
2.3 O DEBATE ENTRE AGOSTINHO E OS MONGES DE MARSELHA - MISSIVA DE AGOSTINHO À CASSIANO - “DA PRAEDESTINATIONE SANCTORUM”	65
2.3.1 A vontade humana e sua relação com a graça no pensamento de Cassiano e seus confrades.....	68
2.3.2 A Predestinação agostiniana e a Ordo Salutis semipelagiana	73
3 A SOTERIOLOGIA MELANCHTHONIANA E SUA RELAÇÃO COM A CONTROVÉRSIA SINERGISTA.....	81
3.1 O LIVRE ARBÍTRIO NOS <i>LOCI DE MELANCHTHON</i>.....	82
3.1.1 Primeira edição dos <i>Loci</i> - 1521	84
3.1.2 Segunda edição dos <i>Loci</i> - 1535.....	98
3.1.3 Última edição dos <i>Loci</i> - 1559.....	105
3.2 - A CONTROVÉRSIA SINERGISTA.....	114
4 A TEOLOGIA DE JACÓ ARMÍNIO E A ORDO SALUTIS DOS REMONSTRANTES NO SÍNODO DE DORDRECHT	133
4.1 O DESENVOLVIMENTO DA ORDO SALUTIS NO PENSAMENTO DE ARMÍNIO EM AMSTERDÃ.....	136
4.1.1 Resposta aos ministros de Delft	136

4.1.2 Correspondência entre “Jakobs”	140
4.1.3 Estudos Iniciais - Escritos sobre Romanos 7.....	143
4.1.4 A epístola da doutrina da predestinação - Escritos sobre Romanos 9	150
4.1.5 Resposta à William Perkins.....	157
4.2 LEIDEN, DEBATES E ÚLTIMOS ESCRITOS	163
4.2.1 Debate XI - Sobre o Livre-Arbítrio do Homem e seus Poderes	165
4.2.2 Artigo XVII - Sobre a vocação dos pecadores para a comunhão com Cristo e Para uma Participação nos seus Benefícios.....	167
4.2.3 Carta a Hipólito Collibus e Declaração de Sentimentos	169
4.3 OS REMONSTRANTES E O SÍNODO DE DORT	173
4.3.1 O quarto artigo do “Remonstrance”	175
4.3.2 O Sínodo e Os Cânones de Dort.....	179
5 A RELIGIÃO DA PROSPERIDADE - O SINERGISMO RESSONANTE NA ESPIRITUALIDADE DO MOVIMENTO DA FÉ	183
5.1 A ANTROPOLOGIA DO MOVIMENTO DA FÉ	186
5.1.1 Gênesis 1.26, 27 - Imagem e Semelhança	189
5.1.2 Salmo 82 e João 10.31-39 - “Sois deuses”?	194
5.1.3 2 Pedro 1.4 - participantes da natureza divina.....	198
5.2 A SOTERIOLOGIA DO MOVIMENTO DA FÉ.....	202
5.2.1 A “fé” do Movimento da Fé	203
5.3 A LITURGIA DO MOVIMENTO DA FÉ - A METODOLOGIA SINÉRGICA DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE	225
5.3.1 Os Quatro Passos - A “Confissão Positiva” metodizada	227
5.3.2 “Sementes de Fé, Ponto de Contato, Cem por Um”: a metodologia sinérgica da Teologia da Prosperidade.....	231
6 CONCLUSÃO.....	243
REFERÊNCIAS	255

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa, intitulada “*A Soteriologia Sinergista e a Espiritualidade do Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade*”, tem ligação com o desenvolvimento de nossa jornada teológica acadêmica, a qual tem sido marcada por nosso interesse pela teologia luterana, em especial pela soteriologia confessional da mesma. A ideia de trabalhar com este tema, também está vinculada às pesquisas realizadas em nosso curso de Bacharelado em Teologia, cursado na ULBRA - Universidade Luterana do Brasil - e em nosso curso de Mestrado Acadêmico, realizado na Faculdades EST, ambas entidades de ensino correlatas à confessionalidade luterana.

Quando no início da jornada supramencionada, ao redigirmos o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), tratamos de um dos temas ligados à doutrina da salvação, quase sempre presente, quando discussões relativas à esta doutrina surgem: o livre-arbítrio. Em nossa pesquisa, intitulada “*O livre-arbítrio: reflexões a partir das ideias de Pelágio e Agostinho, Lutero e Erasmo, comparadas ao artigo XVIII da Confissão de Augsburgo*”, encontramos naquele que é considerado o principal documento confessional Luterano, a “*Confissão de Augsburgo*”, qual o entendimento dos confessores luteranos acerca da participação do arbítrio humano no processo salvífico conforme por estes ensinado, confessado e crido.

E a partir de uma pequena incursão nos debates ocorridos na história da Igreja entre Pelágio e Agostinho, e entre Erasmo de Roterdã e Lutero, pudemos fazer uma análise comparativa entre o conteúdo destes debates e o Artigo XVIII da Confissão de Augsburgo, intitulado: “*Do livre-arbítrio*”, bem como uma breve análise dos pensamentos “*semipelagiano*”, “*calvinista*” e “*arminiano*” a respeito do assunto.

Em nosso curso de Mestrado Acadêmico, dando prosseguimento aos estudos na área da soteriologia, dissertamos sobre o entendimento luterano acerca da doutrina da predestinação, em uma pesquisa intitulada “*O Conceito de Predestinação de Lutero Comparado ao Conceito de Predestinação da Fórmula de Concórdia*”.

Com base em uma análise comparativa de diversos escritos de Lutero sobre o assunto, tendo como “*Magnum Opus*” destes, a sua obra “*De Servo Arbitrio*”, pudemos compreender qual o seu conceito acerca da doutrina da predestinação, para

então, compará-lo ao conceito de predestinação encontrado em outro importante documento confessional luterano, a “*Fórmula de Concórdia*”, redigida por confessores luteranos a fim de resolver diversas controvérsias surgidas no meio do luteranismo posterior à morte do reformador Martinho Lutero.

Os temas livre-arbítrio e predestinação estão imbricados. Lutero em *De Servo Arbitrio*, onde o tema central é a questão da participação da volição humana no processo salvífico da pessoa pecadora, vai tratar em diversos momentos (mesmo que indiretamente) sobre a doutrina da predestinação, devido a ligação entre estes dois assuntos. Por isto, a pesquisa de pós-graduação, embora não esteja estritamente ligada ao TCC de nosso Bacharelado, traz uma certa perspectiva de continuidade, reforçando o nosso interesse pela soteriologia luterana.

Em nossa pesquisa no Doutorado Acadêmico, tais temas permanecem presentes, pois ambos são soteriologicamente essenciais, embora o tema da predestinação apareça neste momento de maneira apenas circunstancial. Assim, entendemos que esta pesquisa, se comparada com as pesquisas anteriores, embora apresente uma certa continuidade com as mesmas, concentra-se e está ainda mais circunspecta às discussões sobre qual o papel do arbítrio humano no processo salvífico da mesma pessoa pecadora.

Se a continuidade é algo presente em nossas pesquisas acerca da doutrina da salvação, uma mudança de cunho metodológico ocorreu em nosso Doutorado. Uma vez que nas pesquisas anteriores, prefigurava a análise de elementos soteriológicos da confessionalidade luterana, sendo a de elementos soteriológicos de outras confessionalidades bastante restrita (no caso do Bacharelado) e praticamente ausente (na ocasião do Mestrado), em nossa jornada no Doutorado, encontram-se presentes as ideias soteriológicas da confessionalidade reformada e da confessionalidade arminiana.

A inclusão das mesmas se dá pelo fato de nossa pesquisa tratar de determinados eventos, onde debates teológicos entre proponentes de diferentes concepções soteriológicas, ocorreram de forma significativa na história da Igreja, sendo um destes, por exemplo, o *Sínodo de Dort*, o debate em que calvinistas e arminianos reuniram-se para discutir questões desta natureza.

Uma vez percorridas estas análises, as quais apresentam como fundamentam-se as características de um processo salvífico, passaremos à outra análise, sendo esta, a guinada significativa nesta pesquisa em comparação com as demais: qual o tipo de influência da doutrina da salvação em relação à espiritualidade cristã.

Por ser a salvação, a experiência primeva ou o ponto de partida da caminhada do ser humano redimido por Cristo e devido à sua importância bíblico-teológica para a fé cristã, nossa pesquisa se propõe a examinar e entender do ponto de vista dogmático ou doutrinário, como o processo salvífico é apresentado nas Escrituras e em determinadas teologias e como pode este ser pertinente para a maneira de se vivenciar a espiritualidade cristã, posto que ambas, doutrina e espiritualidade, estão entrelaçadas de tal maneira nesta caminhada, que são indissociáveis.

Isto posto, passemos às considerações iniciais de nossa pesquisa à guisa de introduzirmos, caracterizarmos e delimitarmos quais os conceitos soteriológicos a serem nela analisados, a fim de posteriormente, examinarmos o impacto e as consequências de um destes conceitos, como assinalado no título de nossa pesquisa, sobre a espiritualidade do chamado “*Movimento da Fé*” ou “*Teologia da Prosperidade*”.

A soteriologia é uma das doutrinas centrais da teologia dogmática cristã, por se tratar de um dos assuntos mais importantes que perpassam por todas as Escrituras Sagradas: a salvação eterna dos seres humanos, após a ocorrência de sua queda em pecado no Éden. Anthony A. Hoekema, define soteriologia como “termo derivado de duas palavras gregas, *soteria* e *logos* -, que significam ‘a doutrina da salvação’”.¹ Esta, prossegue Hoekema, “deve ser entendida incluindo o estudo da aplicação das bênçãos da salvação ao povo de Deus, e sua restauração ao favor de Deus e à vida de comunhão com ele em Cristo”.²

O primeiro pecado cometido no Éden, conhecido dogmaticamente como “Pecado Original” ou “Queda”, foi transmitido pelo primeiro casal para cada ser humano que viria a existir (*tradux peccati*)³, a não ser no caso de Jesus Cristo,

¹ HOEKEMA, Anthony A. **Salvos pela Graça**: A Doutrina Bíblica da Salvação. Tradução de Wadislau Gomes. 3a edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 17.

² HOEKEMA, 2011, p. 17.

³ *Tradux peccati*, do latim, “pecado transmitido”. SPROUL, R. C. **Sola Gratia**: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na História. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. p. 34, 231.

afetando assim, todos os elementos componentes da natureza humana. Com exceção daqueles que creem em uma soteriologia que admite a ideia de uma antropologia pelagiana⁴, a doutrina do Pecado Original⁵ é sustentada por quase todas as pessoas cristãs, como doutrina basilar de fé.

Mas mesmo havendo certo consenso quanto à esta doutrina entre os que são contrários à antropologia proposta por Pelágio, muitas pessoas cristãs têm divergido ao longo dos séculos quanto à extensão desta corruptibilidade da natureza humana pós Queda, bem como, acerca do papel da participação da vontade humana no processo salvífico. A partir desta divergência, *três* posições antropológicas e soteriológicas têm sido sistematizadas como as mais correntes na teologia cristã.

A *primeira* posição, defendida por Agostinho de Hipona, pelos principais líderes da Reforma do século XVI (Lutero e Calvino), e por conseguinte, pelas tradições oriundas dos ensinamentos destes líderes (luterana e reformada), afirma que a vontade do ser humano na Queda foi totalmente afetada, estando escravizada de maneira tal ao pecado, que não pode de forma alguma desejar ou querer voltar-se para Deus ou para as coisas espirituais. Ou seja, a pessoa não tem interesse e forças para buscar a salvação da condenação eterna. Somente quando Deus, por meio de Sua Palavra, age em sua mente e coração, concedendo-lhe sua graça salvífica, regenerando-o de seu estado de morte espiritual é que o ser humano pecador, tendo o seu espírito vivificado é salvo eternamente desta condenação (Ef. 2.1-7).

Este conceito, portanto, afirma que a vontade do ser humano passa a desejar a Deus ou as coisas espirituais, somente *após* ter sido operada nele a regeneração

⁴ Pelágio, monge provavelmente irlandês, que se envolveu com Agostinho de Hipona, no século V, em um debate teológico sobre diversas questões soteriológicas. Propagava uma visão antropológica onde defendia que Adão, , não transmitiu aos descendentes (a humanidade inteira), a natureza pecaminosa por ele adquirida após sua queda em pecado no Éden. SPROUL, 2001, p. 29, 34.

⁵ Wayne Grudem, faz o seguinte comentário sobre o significado de pecado original, a partir do texto bíblico de Romanos 5.18,19: “Aqui Paulo afirma explicitamente que pela transgressão de um só homem. ‘muitos se tornaram [gr. *katestathēsan*, também um indicativo aoristo que sugere ação concluída no passado] pecadores.’ Quando Adão pecou, Deus considerou todos os futuros descendentes de Adão como pecadores[...] A conclusão a tirar desses versículos é que todos os membros da raça humana estavam representados por Adão no tempo da provação no jardim no Éden. Como representante nosso, Adão pecou, e Deus nos considerou culpados tanto quanto Adão[...] Deus considerou que a culpa de Adão pertencia a nós, e como Deus é o juiz supremo de todas as coisas do universo, e como seus pensamentos são sempre verdadeiros, a culpa de Adão de fato pertence a nós. Deus, com justiça, imputou a nós a culpa de Adão[...] É ‘original’ porque provém de Adão, e é também original porque pertence a nós desde o princípio de nossa existência pessoal; [...]. GRUDEM, Wayne A. **Teologia Sistemática**: atual e exhaustiva - nova edição com índices. Tradução de Norio Yamakami et al. 8. reimpr. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 407.

divina. E esta, depende totalmente da vontade de Deus e não da vontade da pessoa pecadora.

A *segunda* posição ou conceito quanto à participação da vontade humana após a queda no processo salvífico, trazida à lume por certos monges dos monastérios de Hadrumetum na África e em Marselha, na França, defende a proposição de uma possível participação da volição humana no processo salvífico antes que ocorra a regeneração divina. Esta posição teve como seu principal expoente João Cassiano.

Se para a *primeira* posição ou conceito, a vontade do ser humano foi totalmente afetada no evento do Éden, para os proponentes da *segunda* posição, a vontade da pessoa pecadora não foi totalmente destruída ou corrompida com a entrada do pecado no mundo; ela se encontra apenas “enferma ou débil”, possibilitando ao ser humano, o desejo pela busca da salvação eterna e pelas coisas espirituais. A partir desta premissa, a pessoa pecadora pode dar os primeiros passos na direção a Deus a fim de ser salva, propondo um descarte definitivo na necessidade de que na *Ordo Salutis*, a regeneração seja efetuada antes que ocorra qualquer outro movimento no processo salvífico.

Na *terceira* e última posição, encontra-se também, a proposição de uma participação da volição humana no processo salvífico, antes que ocorra a regeneração divina. A diferença entre esta e a segunda posição reside na diferença conceitual sobre qual o grau ou extensão de corrupção da vontade humana após a Queda.

Tal posição, defendida por Jacó Armínio e por seus seguidores, também mantém a inabilidade da pessoa pecadora em ter interesse nas coisas espirituais ou querer buscar a sua salvação eterna, permanecendo assim sua natureza, totalmente corrupta. A diferença entre esta e a *primeira* posição supracitada, está mais estritamente relacionada à compreensão de como estão ordenados os elementos que compõem a chamada *Ordo Salutis*⁶ no processo salvífico dos seres humanos.

Se na primeira posição, a regeneração como elemento componente da *Ordo* antecede a qualquer outro, neste terceiro conceito ou posição soteriológica, a fé

⁶ “A *ordo salutis* descreve o processo pelo qual a obra de salvação, realizada em Cristo, é concretizada subjetivamente nos corações e vidas dos pecadores. Visa descrever, em sua ordem lógica e também em sua inter-relação, os vários movimentos do Espírito Santo na aplicação da obra de redenção.” BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. Tradução de Odayr Olivetti, 4 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p. 383.

antecede a regeneração. Ou seja, Deus, por meio de sua graça, liberta a pessoa pecadora, possibilitando-a exercer sua fé antes que ocorra a regeneração ou novo nascimento. Neste caso, a sua vontade, torna-se decisiva para que sua salvação eterna aconteça; ela é o coeficiente ativo da salvação.

No primeiro conceito, a pessoa pecadora encontra-se salva no momento em que ocorre sua regeneração, no segundo, é preciso que ela livremente exerça a vontade em crer em Deus antes de ser regenerada. Estas diferenças conceituais antropológicas e soteriológicas acima descritas, deram origem à categorização de dois termos, especialmente por parte da Teologia Sistemática, ligados ao caráter da *Ordo Salutis*: *monergismo* e *sinergismo*.

O termo *monergia* - e seus cognatos *monérgico* e *monergismo* - quando usado em um sentido teológico ou empregado em categorias teológicas, significa literalmente “obra de um”⁷ e geralmente está associado ao processo salvífico da pessoa pecadora, sendo referido pela Teologia Sistemática cristã, de “*processo salvífico monérgico*, processo este que é efetuado “[...] por um simples protagonista, Deus”.⁸ Já o termo *sinergia* - e seus cognatos *sinérgico* e *sinergismo* -, embora nem sempre tenha um significado religioso⁹, quando empregado em um sentido teológico, pode ser definido, conforme o “*Dicionário de termos da fé*”, da seguinte maneira:

Sinergia (do grego *synergeia*, concurso, colaboração). Acção [sic Ação] coordenada de várias forças em ordem a um mesmo fim. [...] Na teologia oriental, doutrina da cooperação da graça e da liberdade, na qual o acento é posto na liberdade humana, no sentido em que Deus não pode salvar o homem sem o seu consentimento.¹⁰

De acordo com a definição supracitada, tal termo, quando se pensa em categorias bíblico-teológicas, está vinculado à doutrina da salvação ou soteriologia, gerando o que se pode chamar *neologicamente* de *soteriologia sinérgica* ou *sinergista*. Diante destas categorizações, pode-se classificar o *primeiro* processo supramencionado como sendo um processo *monérgico* e o segundo e terceiro, como processos *sinérgicos* quando observados do ponto de vista da disposição da *Ordo*

⁷ SPROUL, 2001, p. 20.

⁸ SPROUL, 2001, p. 20.

⁹ Nem sempre o termo sinergia é usado em sentido teológico ou religioso. Por exemplo, no Dicionário da Língua Portuguesa: compacto, encontramos o interessante significado para a palavra sinergia: “Ato simulatório de vários órgãos na realização de uma função fisiológica. **DICIONÁRIO da Língua Portuguesa: compacto.** [S.l.: s.n.]: Difusão Cultural do Livro, [200 -]. p. 344.

¹⁰ LA BROSSE, Olivier de; HENRY, Antonin-Marie; ROUILLARD, Philippe. **Dicionário de termos da fé.** Aparecida: Santuário; Porto: Editorial Perpétuo Socorro, [199-]. p. 267.

Salutis neles expostos.

A partir destas diferenças conceituais, inexoravelmente, algumas questões acabam por surgir: seria, pois, a salvação, segundo as Escrituras e a própria teologia cristã, um processo *monérgico* ou um processo *sinérgico*? É um processo que é inteiramente realizado por uma ação unicamente divina ou é um processo que envolve a participação humana? Em que sentido e em até que ponto estas diferenças conceituais sobre como ocorre a *Ordo Salutis* podem afetar a fé ou a espiritualidade cristã evangélica? Ou mais especificamente ainda: em que sentido a teologia ou mensagem propagada por uma *soteriologia sinérgica* pode ter influenciado os elementos basilares que compõem a espiritualidade de determinado segmento ou movimento cristão evangélico?

Todos estes questionamentos conduzem ao seguinte problema de pesquisa: em que sentido a teologia ou mensagem propagada por uma soteriologia sinérgica pode ter influenciado os elementos basilares que compõem a espiritualidade propagada pelo Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade?

Investigar em que sentido, as ideias sinérgicas propagadas e defendidas por João Cassiano, Filipe Melanchthon e Jacó Armínio, possam ter influenciado alguns dos ensinamentos que norteiam a espiritualidade propagada pelo Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade, é o principal objetivo de nossa pesquisa.

A fim de atingirmos esse objetivo, nos ateremos em averiguar em um *primeiro* momento, nos primeiros *três capítulos* de nosso trabalho, quais os pressupostos soteriológicos de alguns dos proeminentes teólogos supracitados quanto à participação da vontade humana na *Ordo Salutis*, assim como os desdobramentos de seus conceitos em *três eventos* ou *debates*, onde discussões acerca da *Ordo Salutis* nos processos soteriológicos, foram tratadas de forma significativa para a história da teologia e da Igreja.

Nossa pesquisa tem o seu construto a partir de uma revisão bibliográfica que tem como objetivo responder à pergunta central de nossa tese. Pode, quanto aos procedimentos técnicos que serão utilizados, ser classificada como uma pesquisa bibliográfica. Por isso, para atingirmos nosso objetivo, faremos uso de obras de Teologia Sistemática, História da Teologia, História da Igreja e Dogmática, bem como diversos dicionários, artigos, sites, revistas e trabalhos acadêmicos. No conjunto da

proposta do PPG-EST, esta pesquisa tem identidade com a Área de Concentração Religião, Teologia e Sociedade, uma vez que aborda criticamente as relações entre religião, teologia e sociedade, bem como suas articulações com o espaço público e religioso, considerando, entre outros elementos, a história da tradição, da Igreja e das teologias. Vincula-se, igualmente, à Linha de Pesquisa História e Teologia, ao dialogar com a história da tradição da Igreja, o desenvolvimento do pensamento eclesiástico e teológico.

Para podermos entender os fundamentos das posições soteriológicas dos representantes envolvidos nesses debates, apresentaremos à guisa de introdução, uma breve noção dos temas nelas discutidos, para em seguida, nos capítulos mencionados, analisarmos de maneira mais pormenorizada, o conceito dos mesmos acerca da Queda e de suas consequências antropológicas, assim como os seus conceitos soteriológicos sobre o papel da graça, da regeneração e conversão na vida da pessoa pecadora.

Assim, no *primeiro* capítulo de nossa tese, analisaremos a partir de *três* missivas enviadas por Agostinho de Hipona aos monges de Hadrumetum e Marselha, denominadas “*De Gratia et Libero Arbitrio*”, “*De Correctione et Gratia*” e “*Da Praedestinatione Sanctorum*”, as discussões ocorridas em um debate do século V d.C entre o seu conceito soteriológico e os conceitos soteriológicos dos monges dos referidos monastérios. Em seguida, serão analisados alguns dos pressupostos soteriológicos de João Cassiano, abade do mosteiro de São Vitor em Marselha e principal oponente à soteriologia agostiniana, o qual defendeu uma posição soteriológica conhecida na Teologia Sistemática, na História da Teologia e na História Eclesiástica como *semipelagianismo*.

Se para Agostinho, a vontade do ser humano foi totalmente afetada no evento do Éden, para os proponentes *semipelagianos*, a vontade da pessoa pecadora não foi totalmente destruída ou corrompida com a entrada do pecado no mundo; essa se encontra apenas “enferma ou débil”, possibilitando ao ser humano, o desejo pela busca da salvação eterna e pelas coisas espirituais.

É devido a este conceito, de uma corrupção parcial da vontade humana, que Cassiano é associado à Pelágio, recebendo a alcunha de *semipelagianismo*. E é a partir desta premissa antropológica que a pessoa pecadora, segundo ele, poderia dar

os primeiros passos na direção a Deus a fim de ser salva, propondo assim um descarte definitivo da necessidade de que na *Ordo Salutis*, a regeneração seja efetuada antes que ocorra qualquer outro movimento no processo salvífico. Sobre estas questões envolvidas no debate, Bengt Hägglund faz as seguintes observações:

A assim chamada escola de pensamento 'semipelagiana' também surgiu em oposição a Agostinho; esta propagou-se especialmente na Gália. A doutrina da predestinação de Agostinho foi interpretada como fatalismo pelos semipelagianos, e esta era a principal causa de sua oposição. A ideia que a vontade é incapaz de fé e boas obras em geral, também foi considerada objetável[...]. O principal expoente da posição semipelagiana foi João Cassiano (m. 430/435), o fundador do mosteiro de S. Vitor em Marselha[...] João Cassiano, que via as coisas do ponto de vista monástico, afirmava que o homem pode viver vida moral. O pecado é herdado de Adão no sentido que toda a raça humana participa de sua transgressão. Por causa disto, o homem não pode ser salvo ou viver vida virtuosa sem a ajuda da graça. Mas as sementes do bem, que só precisam ser reavivadas pela graça, estão presentes na vida humana. Pelo exercício do livre arbítrio, o homem pode ou rejeitar a graça ou dedicar-se a ela.¹¹

De acordo com a declaração de Hägglund, fica claro que para Cassiano, a pessoa pecadora, por exercício de sua livre vontade, pode rejeitar ou aceitar a graça divina. Assim, sua regeneração ou novo nascimento, pode ser fruto de uma sinergia envolvendo a graça salvífica e o livre-arbítrio humano (o qual, não foi totalmente destruído ou corrompido na queda). É interessante notar que os defensores deste conceito soteriológico não descartavam a necessidade da concessão da graça à pessoa pecadora para que a salvação eterna fosse alcançada. Ensinavam, porém, que a graça deveria agir ou cooperar com a livre vontade humana no processo salvífico. Sobre isto, Pelikan comenta:

Os críticos de Agostinho, mesmo enquanto afirmavam que sem o auxílio divino ninguém alcança a perfeição, ainda insistiam que 'não se pode duvidar de que, por natureza, há algumas sementes de bondade implantada em toda a alma pela bondade do Criador'[...]Celebrar o livre arbítrio do homem significa celebrar o Criador dele e não diminuía a graça dele[...] Foi pela graça que cada estágio da conversão foi efetuado: o desejo pelo bem, embora com livre-arbítrio; a capacidade de apresentar virtude, embora ainda com uma livre-escolha; e a persistência na bondade já adquirida, embora sem a entrega da liberdade[...]¹²

Aqui, Pelikan endossa os pressupostos anteriormente afirmados por Hägglund sobre a antropologia e a soteriologia semipelagiana. Sem a concessão da graça divina, não há salvação eterna, e nisto, Agostinho e Cassiano concordavam.

¹¹ HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. Porto Alegre: Concórdia, 1999. p.119,120.

¹² PELIKAN, Jaroslav. **A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina: o surgimento da tradição católica**, 100-600, volume 1. reimpr. São Paulo: Shedd Publicações, 2017. p. 326, 327.

Sua discordância se dava quanto à extensão da atuação da graça e quanto ao papel da vontade humana no processo salvífico. Conforme pondera Sproul, em discussão neste debate, estava em jogo “[...] a questão do monergismo versus sinergismo no início da redenção humana. O fator decisivo na salvação é algo que o homem faz ou algo que Deus faz?”¹³ Responder à esta pergunta a partir do debate entre Agostinho e Cassiano é um dos objetivos do primeiro capítulo desta pesquisa, para no decorrer e na conclusão da mesma, responder os principais questionamentos pertinentes ao seu objetivo central.

No *segundo* capítulo de nossa tese, faremos uma análise a partir de algumas das edições da “*Magnum Opus*” de Filipe Melanchthon, “*Loci communes rerum theologicarum*”, sobre qual o seu entendimento acerca do papel do arbítrio humano no processo salvífico. Esta análise está ligada à um possível distanciamento de seu conceito soteriológico conforme esposado na edição de 1521 dos *Loci*. Em edições posteriores da sua *Magnum Opus*, o “Melanchthon maduro” apresentou a defesa de um processo salvífico onde, uma sinergia entre a Palavra de Deus, o Espírito Santo e a *vontade humana* agem conjuntamente, não no mesmo sentido e na mesma medida, mas ainda assim, de maneira cooperativa.¹⁴

Diante destas mudanças no pensamento soteriológico *melanchthoniano*, um dos objetivos desta pesquisa, será averiguar que mudanças foram estas, e em que sentido podem ter afetado ou repercutiram em um evento chamado de “*Controvérsia Sinergista*”, desenrolada entre os anos de 1550 a 1560 d.C. O contexto onde essa controvérsia ocorreu, está situado em um luteranismo ainda em formação confessional. Neste debate, porém, ambos os lados, representados por Mathias Flácius e Vitorino Strigel afirmavam a doutrina do pecado original conforme esposada por Agostinho, o que torna as questões discutidas nesta controvérsia bastante complexas no que respeita à *Ordo Salutis*.

Por isso, da mesma maneira que na controvérsia a ser tratada no primeiro capítulo de nossa pesquisa, o debate girava em torno da participação da vontade humana no processo salvífico da pessoa pecadora. Para Mathias Flácius, a vontade humana não tem como ser partícipe de maneira alguma no processo salvífico,

¹³ SPROUL, 2001, p. 93.

¹⁴ HÄGGLUND, 1999, p. 213.

enquanto Strigel defendia tal possibilidade.

Uma vez examinadas as proposições deste debate e como ele teve desfecho no luteranismo confessional, averiguaremos no capítulo de número cinco, bem como na conclusão de nossa pesquisa, como o conceito soteriológico *melanchthoniano* e suas ideias defendidas na Controvérsia Sinergista, podem ter influenciado a espiritualidade do Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade.

No *terceiro* capítulo de nossa tese, faremos uma incursão em alguns dos escritos de Jacó (ou James) Armínio, ministro e teólogo reformado holandês, a fim de analisarmos qual o desenvolvimento de certos elementos pertinentes às suas proposições soteriológicas, e como estas afetaram o debate ocorrido entre os seus discípulos e os proponentes do chamado calvinismo clássico, no chamado *Sínodo de Dort* (1618-1619)¹⁵, ocorrido em Dordrecht, Holanda, um pouco mais de meio século após o início da “*Controvérsia Sinergista*”.¹⁶

A visão de Armínio acerca da participação do arbítrio humano no processo salvífico, bem como seus conceitos sobre predestinação, presciência e graça divina serviriam como basilares para o conteúdo das principais proposições da soteriologia ensinada por seus discípulos, a qual foi condensada em uma declaração de fé redigida em 1610, denominada de *The Remonstrance*, nome que deu origem ao partido arminiano (Remonstrantes) que participou do supramencionado “*Sínodo de Dordrecht*” ou mais conhecido como “*Sínodo de Dort*”.

O *Remonstrance* continha cinco pontos ou pressupostos expostos de maneira concatenada, expressando a compreensão destes seguidores da teologia de Armínio, sobre como acontece o processo salvífico na vida do ser humano.¹⁷ Da mesma maneira, os líderes calvinistas presentes em Dort, compilaram um documento com cinco pontos onde suas proposições teológicas, em reação aos pontos apresentados pelo partido *Remonstrante*, foram apresentadas como sendo a sua compreensão em relação sobre como ocorre a *Ordo Salutis*.

Assim, dando continuidade à nossa investigação a fim de responder as questões atinentes ao objetivo central de nossa pesquisa, após averiguarmos quais as características da soteriologia de Jacó Armínio e como a mesma influenciou a

¹⁵ HÄGGLUND, 1999, p. 230.

¹⁶ SPROUL, 2001, p. 151.

¹⁷ SPROUL, 2001, p. 148,149.

teologia apresentada por seus seguidores em Dort, examinaremos como tais pressupostos soteriológicos podem ter influenciado a espiritualidade de pessoas cristãs, ligadas ao Movimento da Fé.

Findo este primeiro momento, nosso trabalho se ocupará em investigar se, e em que sentido, uma soteriologia conforme defendida pelos teólogos proponentes de um processo soteriológico sinérgico nos três primeiros capítulos de nossa tese, pode influenciar ou afetar de forma significativa a espiritualidade cristã evangélica.

Para este intento, como já mencionado, no *quarto* e último capítulo de nossa pesquisa, será usado como arquétipo, a espiritualidade propagada pelo chamado Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade, posto que uma investigação acerca da influência da soteriologia sinérgica sobre o protestantismo ou sobre o evangelicalismo como um todo, fugiria do escopo de nossa pesquisa.

Mas a pergunta insurgente diante desta delimitação metodológica é a seguinte: por que a escolha da espiritualidade do Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade e não de outro movimento ou segmento protestante ou evangélico? Porque a análise de um movimento situado em uma época tão distante dos três eventos históricos supracitados?

Em resposta à *primeira* pergunta, escolhemos o Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade, pelo fato de ser esta uma teologia contemporânea que traz em seus principais conceitos, a proposição de uma espiritualidade norteada ou fundamentada em um sinergismo extremado, onde a pessoa fiel precisa estabelecer uma relação de barganha para receber as bênçãos celestiais, sejam estas de ordem espiritual, emocional, física ou material.

Portanto, as averiguações propostas por esta pesquisa quanto à espiritualidade do Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade, tornam-se importantes para a Igreja evangélica, a fim de que esta reflita, sobre qual tem sido a o conteúdo da mensagem que tem propagado à pessoa pecadora e sobre como esta tem expressado e vivenciado a sua espiritualidade diante de uma sociedade pós-moderna altamente narcisista e secularizada.

Quanto à *segunda* pergunta, entendemos ser a mesma, a proponente da problemática mais densa de nossa pesquisa. Mas é também a mais desafiadora. Mesmo que o hiato temporal entre as discussões soteriológicas ocorridas nos eventos

históricos analisados nos três primeiros capítulos de nossa pesquisa e o quarto capítulo seja considerável, o grande desafio é verificarmos se soteriologias sinérgicas, confessadas e criadas há séculos atrás pelos segmentos protestantes e evangélicos, ainda *ressoam* de maneira significativa em espiritualidades atuais.

Caso comprovado este “ressoar”, examinaremos, como este tem afetado de certa forma a espiritualidade da igreja protestante ou evangélica, e quais as possíveis posturas a serem adotadas frente às soteriologias e espiritualidades sinérgicas presentes no atual contexto eclesiástico.

Dito isto, antes de adentrarmos propriamente nas análises a seguir, gostaríamos de fazer alguns apontamentos metodológicos que entendemos, são necessários e pertinentes para que tanto leitores quanto pesquisadores sejam auxiliados em relação ao conteúdo e objetivo de nossa pesquisa:

Primeiro, para fins didáticos, faremos uso do itálico em nosso texto em dois sentidos: para indicarmos o destaque aos termos que se revestem de algum significado teológico especial e para assinalar algum desdobramento textual sequencial, ou ainda, nos vários assuntos tratados durante nosso trabalho, os quais, por serem pertencentes à uma pesquisa vinculada à Teologia Sistemática, caso não sejam assim distinguidos, podem dificultar o curso da leitura da mesma.

Segundo, não obstante esta seja uma pesquisa com contornos histórico-dogmáticos, não é nosso objetivo apresentar uma descrição biográfica e das origens históricas de cada teólogo ou movimento nela contemplados. Para este intento, o leitor ou pesquisador pode se valer dos materiais à disposição em diversas obras, tanto da História da Igreja, como da História da Teologia, algumas delas, presentes na lista de referências ao final de nosso trabalho.

Terceiro, pelo motivo ressaltado na ressalva anterior, faremos o uso de longas citações em nosso texto. É justamente pela falta da inserção de um estofo histórico em nossa pesquisa, que este uso se torna relevante. Isso, para destacar certos aspectos históricos entremeados às doutrinas a serem analisadas, como também para não as desvincular totalmente de certos aspectos do contexto histórico onde estão inseridas. Na falta de um histórico pormenorizado das origens destas doutrinas, descrevê-las em citações curtas, pode privar o leitor de uma leitura mais ampla do desenvolvimento de seus significados.

Quarto, no terceiro capítulo de nossa pesquisa, para compreendermos o desenvolvimento da soteriologia de Jacó Armínio, faremos uso de diversas de suas obras, das quais serão apresentados vários trechos de maneira resenhada em sequência. Esta disposição nos auxiliará na averiguação sobre a possível continuidade/descontinuidade dos conceitos soteriológicos apresentados entre seus seguidores no Sínodo de Dort e os seus.

Quinto, encontramos uma certa dificuldade para a composição do quarto capítulo, dada a falta de material bibliográfico sobre este assunto, principalmente em publicados em nossa língua materna, a língua portuguesa. Com exceção de uma dezena de obras publicadas e alguns trabalhos acadêmicos de pós-graduação, não foram encontradas muitas obras que tratem deste tema de maneira pormenorizada e com a devida atenção merecida.

E por isso, gostaríamos de destacar a obra de Hank Hanegraaff, “Cristianismo em Crise”, a qual, se não tivesse sido publicada no Brasil, faria órfã a nossa pátria de uma análise detalhada em diversos sentidos sobre os aspectos doutrinários e metodológicos do Movimento Da Fé ou Teologia da Prosperidade. Uma vez constatada tal dificuldade, fica diante de nós o estímulo ainda maior para a continuidade constante de uma produção cada vez mais significativa para que esse assunto seja tratado com a seriedade e urgência devida.

Sexto, por vezes, quando o nome de um movimento ou denominação é referenciado diversas vezes em um trabalho acadêmico ou em obras de literatura, alguns autores optam por usar *siglas* para aludir aos mesmos. Não fizemos uso desta opção, por uma questão estética, pois não consideramos “siglas” como algo esteticamente elegante e belo quando usadas na literatura, interrompendo abruptamente o texto com letras garrafais. Também não as usamos, para facilitar a leitura de alguém interessado em nosso trabalho, não tendo assim que identificar o significado de tais siglas no corpo de nosso texto, em alguma nota explicativa ou em uma lista de abreviaturas.

Sétimo, o tema da prosperidade financeira é tão relevante para o Movimento da Fé, que o nome deste movimento se entrelaça com o nome da chamada Teologia da Prosperidade, a ponto de serem sinônimos, embora sejam movimentos distintos. Enquanto a Teologia da Prosperidade não é exatamente o Movimento da Fé e pode

estar inserida em outros movimentos, o Movimento da Fé é o principal expoente desta corrente teológica; daí a associação sinonímica e o imiscuir entre ambas nomenclaturas. Assim, se na maior parte desta pesquisa usamos a nomenclatura Movimento da Fé em nossas análises, no último capítulo da mesma, usaremos a nomenclatura Teologia da Prosperidade, mais especificamente nos momentos onde estaremos examinando questões relativas à sinergismo e prosperidade financeira.

E *oitavo* e último, as análises soteriológicas realizadas em nossa pesquisa estão estritamente voltadas à compreensão do papel do arbítrio humano na *Ordo Salutis*. Temas relacionados a este assunto, como por exemplo, predestinação e perseverança na salvação, mesmo estando vinculados ao tema de nossa pesquisa e sendo nela tratados tangencialmente, não são o alvo central de nosso escrutínio.

Portanto, se alguém busca uma reflexão mais abrangente acerca desses temas deveras relevantes para seu entendimento sobre como ocorre a salvação da pessoa pecadora, sugerimos uma busca em outros trabalhos que não o nosso, os quais existem fartamente em compêndios teológicos de História da Igreja, História da Teologia e Teologia Sistemática

2 A REAÇÃO SEMIPELAGIANA

A chamada “*Controvérsia Pelagiana*”, ocorrida por volta de 412 d.C., e que teve como protagonistas, um monge irlandês chamado Pelágio e um dos maiores teólogos de toda a história da Igreja, Agostinho de Hipona, teve o seu término em 431 d.C., por ocasião do terceiro Concílio de Éfeso, no qual, elementos da soteriologia agostiniana foram afirmados e a soteriologia pelagiana, condenada.¹⁸ A doutrina do Pecado Original, foi defendida por Agostinho neste debate.

O bispo de Hipona afirmava que a vontade do ser humano só passa a desejar a Deus ou as coisas espirituais, somente após ter sido operada nele a regeneração divina. E esta, depende totalmente da vontade de Deus em conceder à pessoa pecadora os meios salvíficos para esta operação, e não da vontade desta pessoa ou de qualquer meio por ela utilizado com o intuito de alcançar a salvação. Ou seja, Agostinho defendeu um processo salvífico de caráter *monérgico*. Nele, a *regeneração divina* na vida da pessoa pecadora *antecede a qualquer* outro elemento componente da *Ordo Salutis*.

Pelágio, entretanto, não cria na doutrina do Pecado Original, e por isso, entendia que o ser humano, mesmo sem o auxílio da graça divina, poderia voltar-se para Deus em busca de salvação, pois seu arbítrio não fora totalmente corrompido pela Queda, destoando assim, de maneira aguda, do ensino agostiniano acerca desta doutrina. Mesmo com a condenação da soteriologia pelagiana em Éfeso, os pressupostos soteriológicos do bispo de Hipona sobre pecado, graça, livre-arbítrio e predestinação, não alcançaram unanimidade na Igreja do quinto século da era cristã. Inicialmente no norte da África, em seguida na cidade francesa de Marselha, alguns monges discordaram da *Ordo Salutis* de Agostinho, principalmente sobre a relação entre os elementos soteriológicos supramencionados (graça, livre-arbítrio e predestinação), gerando uma reação de sua parte ao ensino agostiniano.

Dentre os seus principais opositores estavam Valentim, abade de Hadrumentum, João Cassiano, fundador do Mosteiro de São Vitor, situado no sul da França, Fausto de Riez e Vicente de Lérins, sendo o mosteiro desta última cidade (Lérins), outro local onde as ideias soteriológicas agostinianas foram combatidas. A

¹⁸ HÄGGLUND, 1999. p. 111-112.

soteriologia desses monges, por se aproximar de certa forma de alguns elementos do pensamento embrionário de Pelágio sobre como se opera a salvação, ficou conhecida na História Eclesiástica, como salientado na introdução de nossa pesquisa, como “*semipelagianismo*”,

Ivan de Oliveira Durães vai chamar atenção para o fato de que o termo *semipelagianismo* foi “[...] um neologismo moderno criado na Fórmula de Concórdia de 1577”.¹⁹ Para Jaroslav Pelikan, o termo já havia sido utilizado mesmo antes de aparecer no documento confessional luterano: “A oposição a Agostinho conquistou para essa posição o título de ‘semipelagiano’ no século XVI, mas já no século XV, os partidários de Agostinho os intitulavam de ‘o remanescente da heresia pelagiana [...]’.”²⁰ Já de acordo com Mondoni, porém, a designação sobre os bispos de Hadrumentum, Marselha e Lérins, aconteceria ainda mais tardiamente: “Somente no século XVII é que a doutrina sustentada por eles recebeu o nome de semipelagianismo [...]”.²¹

Não obstante existam estas pequenas divergências de datação histórica, os termos semipelagiano ou semipelagianismo não surgiram ou foram usualmente utilizados na época em que o debate entre as ideias agostinianas e dos demais monges ocorreu. Mas qual seria a relevância disso para nossa pesquisa?

Embora não pareça haver nenhuma importância o surgimento ou uso tardio do termo “*semipelagianismo*”, a utilização do mesmo pode ter sido de certa maneira tendenciosa e depreciativa, posto associar Valentim e João Cassiano à doutrina pelagiana e distanciá-los da soteriologia agostiniana. Gonzalez vai apontar que: “Na controvérsia a respeito da primeira destas questões, os oponentes da doutrina de Agostinho têm sido tradicionalmente chamados de semi-pelagianos, embora tal nome não seja totalmente justificado”.²² Hägglund compreende que: “[...] o semipelagianismo não é um ramo da teologia pelagiana [...] Os semipelagianos acreditavam que se poderia evitar a heresia pelagiana sem fazer uso das ideias extremadas inerentes à doutrina da graça de Agostinho.”²³ Para Pelikan, a

¹⁹ DURÃES, Ivan de Oliveira. **Pelagianismo**. São Paulo: Reflexão, 2021. p. 25.

²⁰ PELIKAN, 2017, p. 321, 322.

²¹ MONDONI, Danilo. **História da Igreja na Antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2001. p.166.

²² GONZALEZ, Justo L. **Uma História do Pensamento Cristão** - v 2. De Agostinho às vésperas da Reforma. Tradução de Paulo Arantes e Vanuza Helena Freire de Mattos. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 56.

²³ HÄGGLUND, 1999, p.116-117.

“[...]tendência de rotular toda a posição doutrinal com um rótulo partidário levou à invenção do título semipelagianismo, designação essa menos útil que a maioria dessas designações”²⁴

Se o que González, Hägglund e Pelikan pontuam for plausível teologicamente, a alcunha atribuída aos monges de Hadrumetum e São Vitor, não só foi usada de maneira pejorativa séculos mais tarde, como pode ter categorizada - erroneamente - de maneira diametralmente oposta, à possíveis apoiadores (e não opositores) da soteriologia agostiniana. A partir destas afirmações, as quais parecem, *a priori*, não endossar o uso do termo “semipelagianismo” para designar a teologia dos monges supramencionados, a principal questão aqui a ser levantada é: *até onde* estes monges concordavam com Agostinho em suas proposições soteriológicas?

A resposta a esta pergunta pode ser multifacetada. Nem sempre quando determinado grupo ou segmento cristão apresenta uma *Ordo Salutis* sistematicamente, partes desta *Ordo* estão claramente definidas ou logicamente bem concatenadas. Em determinados momentos, tais partes podem se imiscuir, gerando contradições reais ou aparentes.

Por isso, é preciso verificar quais elementos presentes na soteriologia *semipelagiana* - ou *semi-agostiniana* - coadunam ou se afastam da soteriologia agostiniana e em que sentido isso pode se dar. Faremos esta verificação em *duas* partes. *Primeiro*, na resposta de Agostinho aos líderes oposicionistas de Hadrumetum e em *segundo* lugar, em sua resposta aos que se lhe opunham em Marselha. Antes, porém, de iniciarmos nossa incursão ao conteúdo destas duas respostas, é necessário fazermos três pequenas ressalvas.

Em *primeiro* lugar, precisamos salientar que determinados elementos componentes da soteriologia agostiniana não estão dispostos ordenados sistematicamente em suas missivas aos seus confrades; ou seja, em um determinado momento, Agostinho parece-se ater-se a discorrer sobre um elemento, para em seguida, mesclar diversos deles em sua argumentação a fim de defender suas premissas. Por isso, para entendermos melhor qual o seu pensamento acerca destes elementos e como eles se relacionam entre si, iremos dividir e ordenar nossa pesquisa em alguns pontos, os quais abordarão os seguintes temas, presentes na *Ordo Salutis*

²⁴ PELIKAN, 2017, p. 321.

agostiniana: pecado, graça, predestinação e santificação.

Em *segundo* lugar, antes de respondermos se a soteriologia proposta em Hadrumentum e em Marselha está mais próxima ou distante da soteriologia da Agostinho, e por conseguinte deve ser denominada de semipelagianismo ou semi-agostinianismo, usaremos, *a priori*, o primeiro neologismo em nossa pesquisa para nos referirmos à soteriologia propaganda em ambos mosteiros supramencionados, posto ser este o termo utilizado na maior parte das fontes usadas em nossa pesquisa quando estas se referem a estes.

E em *terceiro* lugar, além de Valentim e Cassiano, as ideias de Agostinho sofreram oposição de outros dois importantes monges: Fausto de Riez e Vicente de Lérins. Em nossa pesquisa, porém, nos ateremos apenas na oposição dos abades de Hadrumentum e Marselha, com destaque ainda maior para o segundo monge, posto ser ele o representante mais importante dentre os que se opuseram a partes da soteriologia agostiniana. Entretanto, caso seja necessário, faremos menção da posição dos demais proeminentes debatedores envolvidos nesta reação às ideias do bispo de Hipona.

2.1 O DEBATE ENTRE AGOSTINHO E OS MONGES DE HADRUMETUM – PRIMEIRA MISSIVA À VALENTIM – “DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO”

A primeira oposição às ideias apresentadas por Agostinho em seu debate com Pelágio, ocorreu aproximadamente em 424 d.C, a partir das objeções advindas do monastério de Hadrumentum. Com o intuito de deixar claro seu pensamento sobre graça, livre-arbítrio e sua relação com a doutrina da predestinação conforme por ele esposada, Agostinho redigiu dois escritos enviados aos monges do supracitado monastério, intitulados “*De gratia et libero arbitrio*” e “*De correctione et gratia*”. Ambas as obras foram endereçadas a Valentim, abade de Hadrumentum.

De acordo com Silas Daniel, o principal objetivo de Agostinho ao escrever “*De gratia et libero arbitrio*”, seria tentar “defender a sobrevivência do livre-arbítrio dentro de seu sistema determinista”²⁵, pois, como ressalta Mariones, “os monges do mosteiro

²⁵ DANIEL, Silas. **Arminianismo: a mecânica da salvação**: uma exposição histórica, doutrinária e exegética sobre a graça de Deus e a responsabilidade humana. 2 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2017. p. 65.

de Hadrumeto[...] acreditavam[...] que Agostinho estava desconsiderando a livre vontade do homem”²⁶. Nos primeiros parágrafos do primeiro capítulo desta obra, Agostinho, de maneira respeitosa, delineia à Valentim quais suas intenções no incipiente debate:

Já nos demos o trabalho de falar e escrever sobejamente – quanto o Senhor nos permitiu – contra aqueles que advogam e defendem a liberdade do homem a ponto de se atreverem a negar e omitir a graça de Deus, com a qual ele nos chama e somos libertados de nossos deméritos e pela qual podemos alcançar a vida eterna. Mas como há também alguns que, ao defender a graça de Deus, negam a liberdade ou que, ao defender a graça, julgam estar negando a liberdade, levado pela caridade, decidi escrever-te a esse respeito, ó irmão Valentim, assim como aos outros que contigo estão a serviço de Deus. [...] Contentando-nos com o que chegamos a compreender, poderemos chegar aonde ainda não chegamos, esclarecendo-nos o Senhor se algo entendemos de modo diferente, contanto que não abandonemos o que já nos revelou.²⁷

É interessante notar, diante da citação supra, a postura paradoxalmente flexível e firme de Agostinho. Se por um lado, ele está disposto a rever qualquer conceito errôneo de sua parte acerca de seus pressupostos soteriológicos, concomitantemente, compreende ser importante manter principalmente a compreensão dos papéis da *graça divina e liberdade humana* na *Ordo Salutis*.

Seu foco nestes dois pontos - os quais, inclusive, deram nome à sua obra - é decorrente do fato que Valentim e seus colegas, diferentemente de Pelágio, jamais negaram a doutrina do Pecado Original como ensinada por Agostinho: “Os semipelagianos concordam com Agostinho (rejeitando Pelágio) no sentido de que o pecado original foi transmitido, de modo inafastável à raça humana, sendo a queda classificada como evento crítico que alcança toda a criatura.”²⁸

Posto que esta doutrina é reafirmada por ambos os lados envolvidos no debate como um ponto em comum, é importante abordarmos aqui as ideias encontradas em “*De gratia et libero arbitrio*”, sobre os pontos passíveis de discórdia entre Agostinho e os monges de Hadrumetum: o conceito agostiniano de livre-arbítrio, a necessidade da ajuda da graça para a salvação e para uma vida piedosa, e por fim, a relação entre graça e mérito.

²⁶ MARIONES, Francisco. **Teologia de Santo Agostinho**. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2022. p. 350.

²⁷ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A graça e a liberdade**. In: A Graça (II). Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. p. 23,24

²⁸ DURÃES, 2021, p. 25.

2.1.1 O livre-arbítrio agostiniano

Iniciaremos nossa investigação em “*De gratia et libero arbitrio*” - a primeira missiva de Agostinho endereçada à Valentim - em uma das partes desta obra, onde encontramos a afirmação do monge de Hipona sobre o que as Escrituras, segundo o seu entendimento, revelam acerca do livre-arbítrio:

2. Deus revelou-nos pelas suas santas Escrituras que o homem possui o dom da liberdade. Com palavras divinas, e não humanas, lembrar-vos-ei como no-lo revelou. Primeiramente, os preceitos divinos não favoreceram o homem, se não tivesse vontade livre para cumpri-los[...] 4. 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? [...] Além do mais, há muitos mandamentos que de certo modo supõem expressamente a vontade própria:[...] *Não queira ser como o cavalo e o mulo sem entendimento* (Sl 31,9), e *Não abandones a lei de tua mãe* (Pr²⁹1,8) e *Não seja sábio a teus próprios olhos*; e *Não rejeites, meu filho, a correção do Senhor*; e *Não desprezes a lei*; e *Não te abstenhas de fazer o bem ao necessitado*; e *Não maquines nenhum mal contra o teu amigo* (Pr 3,7.11.27.29) [...] Estes e outros inumeráveis textos do Antigo Testamento, não supõem a livre vontade do homem?³⁰

Nesta citação acima, podemos observar algumas afirmações importantes de Agostinho acerca da liberdade humana quanto às coisas de cunho espiritual, conforme expressa em vários textos veterotestamentários por ele mencionados. Em um primeiro momento, ele afirma a existência de um livre-arbítrio em “*De gratia et libero arbitrio*”, o que parece ser contraditório, caso levemos em conta sua discussão com Pelágio. Uma das premissas básicas agostinianas contra Pelágio, é a de que, na Queda, a vontade do ser humano, ficou comprometida a tal ponto que não pode desejar voltar-se para Deus em adoração ou obediência aos seus mandamentos.

Se antes da Queda, o ser humano tinha tanto a *posse non peccare*³¹ quanto a *posse peccare*³², após este trágico evento, sua capacidade volitiva no que respeita às coisas espirituais mudou drasticamente, passando agora a condição de *non posse non peccare*³³. Assim, todas as intenções e ações dos descendentes de Adão estão

²⁹ Geralmente, a abreviatura do livro bíblico de Provérbios é *Pv*, mas aqui, usou-se *Pr*.

³⁰ AGOSTINHO, 1999, p. 24-26.

³¹ “**posse non peccare**: capaz de não pecar; i.e., a condição de Adão antes da Queda”. MULLER, Richard A. **Dicionário de Termos Teológicos Latinos e Gregos**: introdução à linguagem técnica presente nas obras acadêmicas. Tradução de Lena Aranha. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2023. p. 296.

³² “**posse peccare** (capacidade para pecar)”. SPROUL, 2001, p. 231.

³³ “**non posse non peccare**: não ser capaz de não pecar; viz., a condição da humanidade caída segundo a perspectiva agostiniana, também descrita como *impotentia bene agendi*, a inabilidade de fazer o bem”. MULLER, 2023, p. 258-259.

maculadas e entremeadas pelo pecado.

Tais pressupostos antropológicos agostinianos seriam coerentes com suas afirmações sobre o livre-arbítrio supramencionadas? Seria o livre-arbítrio uma característica presente na natureza humana mesmo após o pecado no Éden? Não estaria Agostinho potencializando esse *elemento* da natureza humana outrora por ele considerado impotente? Responderemos estes questionamentos durante a exposição da teologia soteriológica de Agostinho neste trabalho. Mas antes disso, é importante ser explicado qual o significado do termo livre-arbítrio para Agostinho.

No conceito contemporâneo, livre-arbítrio é definido como uma total “liberdade de escolha”.³⁴ Ou seja, liberdade e autonomia são vocábulos sinônimos e por vezes se confundem. Para Agostinho, havia uma distinção entre estes conceitos, a qual é indispensável para entendermos o seu pensamento acerca do significado de livre-arbítrio. Em um de seus excertos em sua obra, “*Enchiridion ad Laurentium, seu de fide, spe et caritate*”, encontramos as seguintes considerações acerca desta diferença:

Serve livremente quem cumpre com prazer a vontade de seu patrão; por isso é livre para o pecado quem é escravo do pecado. Consequentemente, será livre para agir com justiça somente quem tiver começado a ser escravo da justiça, uma vez libertado do pecado. [...] Mas, de onde virá ao homem sujeito e vendido a liberdade de fazer este bem se não for redimido por aquele cuja voz diz: *Se o Filho vos libertar, sereis verdadeiramente livres* (Jo 8,36)? E antes que isso comece a acontecer no homem, como poderá gloriar-se de uma obra boa que brote do livre-arbítrio quem ainda não é livre para agir bem sem ostentar com presunção uma vazia soberba?³⁵

A partir desta distinção, Agostinho tinha em mente a intenção de preservar-se justamente das acusações feitas a ele de que, se o ser humano pecar, assim age forçadamente, como que contrário aos seus desejos. Afinal, se para ele o “*posse peccare*” só existia antes do pecado entrar no mundo, e agora há somente o “*non posse non peccare*” “por parte da pessoa pecadora não regenerada, não seria essa a conclusão lógica?

Na teologia agostiniana, por mais paradoxal que possa parecer, não necessariamente, como ele assevera em “*De gratia et libero arbitrio*”: “A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita

³⁴ HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 277.

³⁵ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. Enquirídio a Lourenço sobre a Fé, a Esperança e a Caridade. In: **Tratados sobre a fé cristã**. Tradução de Frei Ary E Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2025. p. 168.

ao pecado, e então é má, ou é livre do pecado quando serve à justiça, e nesse caso é boa”.³⁶ Neste mesmo sentido, comenta Muller:

Essa condição não implica uma ausência de responsabilidade moral uma vez que não surge de uma perda da *libertas naturae* (q.v.), mas da perda da *potentia bene agendi*. A natureza humana, como tal, permanece livre para agir conforme o limite das suas habilidades, à parte de qualquer coerção externa, perdendo apenas a habilidade de fazer uma escolha (*arbitrium*, q.v.) pelo bem.³⁷

Mesmo em sua nova condição de pessoa pecadora, o ser humano continua fazendo escolhas; estas, porém estão maculadas por uma vontade escravizada por sua natureza pecaminosa, a qual se dirige livremente em direção ao pecado; por causa de sua queda no Éden, segundo Agostinho, a pessoa pecadora perdeu o seu livre-arbítrio na busca por Deus. Ela necessita que a graça divina a capacite e a liberte de seu estado de depravação espiritual para que possa voltar-se à busca de um relacionamento com o Seu criador. Sproul delineia esta diferença de maneira cirúrgica:

Agostinho definiu o *livre-arbítrio* como a capacidade de tomar decisões voluntárias livres de coerção ou coação. É a automatização. A *automatização* refere-se às ações causadas pelo próprio ser, não às ações causadas por força externa. Ela é ativa, não passiva. A pessoa não é um objeto inerte ou um fantoche passivo. Esta liberdade é uma condição necessária ou um pré-requisito para o comportamento moral de qualquer tipo. Algumas vezes Agostinho parece negar toda a liberdade à vontade do homem caído. [...] Para conciliar a questão, vamos ponderar sobre dois assuntos. O primeiro é a distinção crucial de Agostinho entre *livre-arbítrio* (*liberum arbitrium*) e *liberdade* (*libertas*). No nosso uso da linguagem, normalmente consideramos os termos liberdade e autonomia como sendo virtualmente sinônimos. Para Agostinho, não era esse o caso. Quando falava de livre-arbítrio, ele queria dizer a capacidade de escolher sem coação externa. O pecador peca porque escolhe pecar, não porque é forçado a pecar. Sem a graça, a criatura carece da capacidade de escolher a justiça. Ele está sujeito aos seus próprios impulsos pecaminosos. Para escapar dessa sujeição, o pecador precisa ser libertado pela graça de Deus. Para Agostinho, o pecador é livre e está em sujeição ao mesmo tempo, mas não no mesmo sentido. Ele é livre para agir com os seus próprios desejos, mas seus desejos são apenas maus. Num sentido irônico, ele é um escravo das suas próprias paixões más, um escravo da sua própria vontade corrompida. Esta corrupção afeta grandemente a vontade, mas não a destrói como faculdade de escolha.³⁸

Aqui, de acordo com os comentários de Muller e Sproul, fica claro em que sentido na teologia de Agostinho se apresenta o conceito do livre-arbítrio. E esta é a sua defesa contra quem lhe acusava de ensinar a falta de uma livre vontade no que

³⁶ AGOSTINHO, 1999, p. 56.

³⁷ MULLER, 2023, p. 259.

³⁸ SPROUL, 2001, p. 62, 63.

respeita aos pecados praticados pelos seres humanos. Assim, a pessoa quando peca, não o faz contra a sua vontade, como uma obrigação sem opção. O faz, porque em sua condição de pecadora, seus desejos estão arraigados à sua natureza de tal forma que livremente e de bom grado ela escolhe agir sempre em seu próprio favor, encolhendo-se em si mesmo e agindo assim com total descompasso em sua relação com Deus e com o próximo.

Encerrada esta concisa conceituação sobre o significado de livre-arbítrio para Agostinho, passemos a analisar qual o seu conceito de graça divina e qual a possível relação entre estes dois elementos na *Ordo Salutis* por ele ensinada.

2.1.2 A graça divina e sua relação com o arbítrio humano na soteriologia agostiniana

Antes de examinarmos qual a relação entre graça divina e vontade humana na soteriologia agostiniana, conceituaremos brevemente, etimologicamente e dogmaticamente, o sentido de *graça* para a teologia cristã para que entendamos o emprego deste conceito na teologia agostiniana expressa em seus escritos contra as ideias semipelagianas.

Os termos gregos abaixo citados para o vocábulo graça podem variar de sentido conforme o contexto em que são empregados. Nossa intenção não é cair na chamada falácia vocabular denominada por Carson de *terminus technicus*³⁹, mas sim, observarmos como determinadas conceituações podem nos ajudar em nossa análise do conceito de graça proposto por Agostinho em *“De gratia et libero arbitrio”*.

Dentre os vários sentidos da palavra “graça” (gr. *Charis*) e seus cognatos nas Escrituras Neotestamentárias, encontram-se os seguintes: “[...] ‘presente oferecido de boa vontade’[...] ‘dar como favor’[...]”.⁴⁰ *Charis*, segundo Louw e Nida, pertence a dois campos semânticos, ao das “Atitudes e Emoções” e ao de “Possuir, transferir[...]”.⁴¹ No primeiro campo semântico, tem o sentido de “[...]uma atitude favorável em relação

³⁹ “Nesta falácia, o intérprete supõe erradamente que uma palavra sempre ou quase sempre tem um determinado significado técnico [...]”. CARSON, D. A. **Os perigos da interpretação bíblica: a exegese e suas falácias**. Tradução de Valéria Fontana. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 43, 44.

⁴⁰ ESSER, Hans-Helmut. Verbete: Graça. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. reimpr. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2 v. p. 907.

⁴¹ LOUW, Johannes P; NIDA, Eugene A. (Eds.). **Léxico Grego - Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 259, 497.

a algo ou alguém”⁴². e no segundo campo, os sentidos de “dar de graça e generosamente” e “[...] dádiva, presente gratuito, dom gratuito”.⁴³

Alguns dos significados apontados por Vine para “*Charis*” são: [...] por parte do doador, a disposição graciosa ou amigável da qual procede o ato benevolente, graciosidade, ternura, clemência [...] como no caso da misericórdia redentora de Deus, e o prazer ou alegria que Ele designa para o recipiente[...].⁴⁴ Uma definição um pouco mais ampla, pode ser encontrada em Berkhof:

[...] graça é um atributo de Deus, uma das perfeições divinas. É o livre, soberano e imerecido favor ou amor de Deus ao homem, no estado de pecado e culpa em que este se encontra, favor que se manifesta no perdão do pecado e no livramento da sua pena. A graça está relacionada com a misericórdia de Deus, em distinção da sua justiça. Esta é a graça redentora no sentido mais fundamental da expressão. É a causa última do propósito eletivo de Deus, da justificação do pecador e da sua renovação espiritual; e é a prolífica fonte de todas as bênçãos espirituais e eternas. [...] a palavra ‘graça’ é empregada para designar o favor de Deus como é demonstrado na aplicação da obra de redenção pelo Espírito Santo. É aplicada ao perdão que recebemos na justificação, um perdão dado gratuitamente por Deus, Rm 3.24; 5.2,21; Tt 3.15. [...] Além disso, há claras indicações de que não se trata apenas de uma qualidade passiva, mas também de uma força ativa, uma energia, uma coisa que trabalha, 1Co 15.10; 2Co 12.9; 2Tm 2.1. Neste sentido da palavra, ela é como um sinônimo do Espírito Santo, de maneira que há pouca diferença entre as expressões ‘cheio do Espírito Santo’ e ‘cheio de graça e poder’, At 6.5 e 8. O Espírito Santo é chamado ‘Espírito da graça’, Hb 10.29. É especialmente com relação aos ensinamentos da Escritura a respeito da aplicação da graça de Deus ao pecador pelo Espírito Santo, que a doutrina da graça se desenvolveu na Igreja.⁴⁵

Em todas essas conceituações poderíamos afirmar ser a principal característica do termo “graça” como sendo algo que é doado por alguém (no caso, Deus) e recebido sem nenhuma paga ou troca por algo que advenha da parte do recebedor (no caso, da pessoa pecadora). E apesar de não encontrarmos uma conceituação formal do significado de graça, procedente da pena de Agostinho em “*De gratia et libero arbitrio*”, perpassa por todo este escrito, uma conceituação que é sinônima das conceituações etimológicas e dogmáticas supracitadas: um dom concedido gratuitamente por Deus à pessoa pecadora, não uma retribuição por

⁴² LOUW; NIDA, 2013, p. 269

⁴³ LOUW; NIDA, 2013, p. 507.

⁴⁴ VINE, W.E; UNGER, Merrill F.; WHITE JR, William. **Dicionário Vine:** o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Tradução de Luís Aron de Macedo. 7 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006. p. 679,680.

⁴⁵ BERKHOF, 2012. p. 394-395.

qualquer boa obra feita precedentemente ao recebimento deste dom.⁴⁶

Uma vez que a graça é um dom concedido por Deus - qual a relação deste dom com o arbítrio humano? Para Agostinho, a atuação da graça na vida da pessoa pecadora é imprescindível para que esta possa ser liberta de sua vontade escravizada ao pecado. Mas como este processo acontece? Qual o papel do arbítrio humano nesta relação e qual o papel da graça divina? Voltemos a nossa atenção, a priori, para as seguintes considerações encontradas em sua missiva aos confrades de Hadrumentum sobre o papel da vontade na soteriologia agostiniana:

10. Nas palavras do Senhor: *Convertei-vos a mim, e eu me voltarei para vós* (Zc 1,3), uma parte implica a nossa vontade, isto é, a conversão a ele; a outra, a própria graça, isto é, que ele se volte para nós. É um texto que pode levar os pelagianos a pensar num apoio ao seu ensinamento, segundo o qual a graça de Deus nos é concedida conforme nossos méritos[...]Para formular este ensinamento, baseiam-se em textos das Escrituras, entre os quais o há pouco citado: *Convertei-vos a mim, e eu me voltarei para vós*, como se o merecimento de nossa conversão a Deus fosse a medida da graça pela qual ele se volta para nós. Os que assim pensam, não percebem que, se a nossa conversão a Deus não fosse também um dom de Deus, não se lhe diria: *Deus dos exércitos, restaura-nos* (Sl 79,8), e *Porventura não nos tornarás a dar a vida? Restaura-nos, ó Deus, salvador nosso* (Sl 84, 7.5), e outros semelhantes que seria prolixo enumerar. Aproximar-se de Cristo não é converter-se para ele mediante a fé? Ele não diz: *Ninguém pode vir a mim, se isto não lhe for concedido pelo Pai?* (Jo 6,65).⁴⁷

É interessante notar, que não obstante seu ensino acerca do livre-arbítrio como presente na vida da pessoa pecadora não regenerado para a prática do mal, no texto supramencionado, Agostinho parece falar agora do livre-arbítrio de uma maneira positiva no processo de conversão da pessoa pecadora, operando em conjunto com a concessão da graça divina. Estaria essa operação produzindo uma relação sinérgica, onde os elementos presentes no processo atuam de forma igualitária e simultânea? Não seria essa relação um retrocesso - ao menos parcialmente - à uma das premissas pelagianas? A de que após a queda, uma vontade livre permanece na pessoa pecadora e lhe proporciona a possibilidade de voltar-se por iniciativa própria a Deus e às coisas espirituais?

⁴⁶ De acordo com Mariones, "Agostinho [...] defende a gratuidade da graça em nome da própria graça[...]". Ele cita *In Ioannis evangelium tractatus e Enarrationes in psalmos*, onde, respectivamente o bispo de Hipona apresenta um conceito quase redundante do significado de graça, posto a sua insistência em reafirmar esta gratuidade: "[...] O que é graça? Um dom gratuito (*grátis data*). O que é um dom gratuito? Uma simples doação, não uma retribuição". A graça é dada gratuitamente, porque se não fosse gratuita não seria graça. Portanto, se é graça porque é dada gratuitamente, algo teu não precedeu para que a recebesses". MARIONES, 2022, p. 361.

⁴⁷ AGOSTINHO, 1999, p. 33, 34.

Novamente, por mais que soe ao contrário, a resposta parece ser negativa. Agostinho entende ser a graça o único elemento capaz de trazer o ser humano à uma conversão à Cristo. Mesmo ele afirmando existir uma parte humana neste processo de conversão, isso não significa que tal conversão possa acontecer por iniciativa do ser humano irregenerado à parte da graça de Deus. E nem que este possua um poder intrínseco capacitador em sua vontade para que em algum momento da *Ordo Salutis*, sua decisão em prol de Cristo seja o coeficiente ativo de sua salvação. Trataremos de maneira mais específica sobre este ponto na discussão entre Agostinho e os monges de Marselha, pois é nesta parte do debate, onde encontramos o acento da insistência por parte dos semipelagianos, em haver uma participação humana quanto à conversão do pecador.

Se o arbítrio humano depende da graça, então qual a função ou poder da mesma na salvação dos seres humanos na soteriologia agostiniana? Como ela opera? Como uma pessoa incrédula passa a crer em Deus? Agostinho responde:

29. Se a fé dependesse apenas do livrearbítrio e não fosse dom de Deus, porque rezamos pelos não crentes para serem crentes? Fá-lo-íamos em vão se não acreditássemos que mesmo as vontades mais pérfidas e refratárias à fé pudessem se voltar para Deus todo-poderoso e comesçassem a acreditar. Chama-se a ação a liberdade onde está escrito: *Se hoje ouvirdes a sua voz, não endureçais os vossos corações* (Sl 94,8). E se Deus não pudesse destruir a dureza do coração, não diria pelo profeta: *E tirarei da vossa carne o coração de pedra, e dar-vos-ei um coração de carne* (Ez 30,26), O Apóstolo mostra claramente a referência desta profecia ao Novo Testamento, onde diz: *Nossa carta sois vós, escrita não com tinta, mas com o espírito do Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações* (2Cor 3,2).⁴⁸

A graça para Agostinho é o dom concedido por Deus à pessoa pecadora a fim de que essa possa crer em sua Pessoa. A fé salvífica só pode ser, segundo ele, oriunda de um operar na vontade recalcitrante daqueles que se opõe a Deus. A vontade, uma vez mudada pela graça divina regeneradora, leva a pessoa incrédula a crer por meio da fé, em Cristo como Salvador. A própria fé é também para o bispo de Hipona, um dom divino. E estes elementos, não são conquistados de nenhuma maneira ou por nenhum meio: são doados ao ser humano na *Ordo Salutis*, apontando para um processo salvífico de caráter monérgico.

Diante destas premissas, há quem se oponha à soteriologia agostiniana, como se esta afirmasse ser a pessoa pecadora uma espécie de “espantalho”, onde,

⁴⁸ AGOSTINHO, 1999, p. 53.

contra a sua vontade - posto o atuar unilateral da graça e fé no processo salvífico - a mesma viesse à salvação forçadamente. Conforme Sproul, tal raciocínio constitui-se em um sofisma produtor de equívocos silogísticos:

Frequentemente se diz que a visão de Agostinho é a de que Deus salva o povo que não deseja ser salvo, ou que sua graça opera contra a vontade desse povo, forçando-o a escolher e levando-o para o seu reino, 'debatendo-se e gritando contra a sua vontade'. Essa é uma distorção total da visão de Agostinho. A graça de Deus opera no coração de tal modo que faz com que a relutância anterior do pecador se transforme em boa vontade'.⁴⁹

A operação da graça na vontade e no coração da pessoa pecadora conforme apontada por Sproul elucida as afirmações de Agostinho sobre a transformação do coração de pedra em um coração de carne, conforme descrito em Ez 30.26. A mudança de disposição no coração empedernido, auto-encurvado em sua inclinação egoística, ocorre por meio do atuar gracioso sobre o arbítrio humano, o qual libertado pelo único dom que pode fazê-lo, passa a desejar o *Sumo Bem* de sua alma.

Tal é o papel da graça na soteriologia proposta por Agostinho, a qual lhe conferiu a alcunha de "doutor da graça": sem a atuação divina, a vontade da pessoa pecadora não pode desejar a salvação eterna; logo àqueles que não experimentam o agir desse dom, não podem sequer inclinar-se a Deus e nem às coisas de cunho espiritual.

Uma vez delineada a relação da graça com a vontade humana no pensamento soteriológico agostiniano, passemos ao exame sobre um dos temas encontrados em "*De gratia et libero arbitrio*", considerado de grande importância para soteriologia e para a espiritualidade monástica: a relação entre graça e mérito.

2.1.3 Graça, vontade e mérito na soteriologia agostiniana

Assim como entendemos ser importante conceituar o sentido do termo graça no contexto bíblico, diante das mudanças de sentido que sofrem as palavras com o passar do tempo, traremos uma pequena conceituação do termo *mérito*, mais especificamente em seu emprego na teologia cristã.

Não nos estenderemos em uma conceituação mais ampla do termo, pois diferentemente do termo graça, o qual possui nuances no seu significado em diversos

⁴⁹ SPROUL, 2001, p. 66.

textos bíblicos, tanto o conceito de mérito conforme apresentaremos abaixo, como o próprio termo em si, não só é ausente nos textos bíblicos, como também estranho à soteriologia bíblica. Por isso, esta pequena conceituação servirá para introduzirmos a ideia de mérito contra a qual Agostinho debateu com os monges de Hadrumetum.

Basicamente, em uma linguagem teológica, o termo mérito pode ser entendido como “[...] o direito adquirido por uma pessoa de ser recompensada por Deus por obras feitas em prol dele”.⁵⁰ Para Champlin, o conceito de mérito pode ser assim definido:

Essa palavra deriva-se do termo latino *meritus*, do verbo *merere*, “merecer”. Quando usada em contextos teológicos, essa palavra refere-se ao que uma pessoa merece, ou por meios de seus atos e realizações espirituais, ou por meio de atos e realizações espirituais de outras pessoas. Destarte, está em pauta a qualidade ou fato do merecimento, de escapar de algum castigo, ou de receber algum benefício positivo, incluindo a salvação ou galardões.⁵¹

Embora o conceito de mérito conforme supracitado encontre certo grau sofisticação somente na “alta Escolástica” do século XIII⁵², o mesmo encontra-se presente na história da Igreja desde os tempos apostólicos⁵³ e na época da patrística. Conquanto o próprio Agostinho apresente em “*De gratia et libero arbitrio*” uma possível relação entre graça, mérito e vida eterna, o pressuposto de que a graça divina nos é concedida por qualquer tipo de merecimento é fortemente rechaçado em sua soteriologia, o que pode ser comprovado em seu comentário a respeito dessa relação.⁵⁴

⁵⁰ GRENZ, Stanley J.; GURETZKI, David; NORDLING Cherith Fee. **Dicionário de Teologia**: mais de 300 conceitos teológicos definidos de forma clara e concisa. Tradução de Josué Ribeiro. 5 reimpr. São Paulo: Vida, 2013. p. 86.

⁵¹ CHAMPLIN, Russel Norman. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 7 ed. São Paulo: Hagnos, 2004. v 4. p. 232.

⁵² A escolástica do século XIII vai dividir os tipos de méritos ou obras meritórias em duas categorias: *Meritum Congruu* e *Meritum Condigno* (respectivamente, Mérito de Cômruo e Mérito de Condigno). Conforme Schöler, o Mérito de Cômruo é o “Mérito conveniente, adequado, apropriado, suficiente que Deus dá sem que seja devido por justiça”; Mérito de Condigno é “Mérito em sentido estrito, chamado tb. mérito de justiça, i.e., mérito ao qual, segundo muitos teólogos, o homem tem direito diante de Deus em vista de suas obras”. SCHÜLER, Arnaldo. **Dicionário Enciclopédico de Teologia**. Canoas, ULBRA, 2002. p. 307.

⁵³ HÄGGLUND, 1999, p. 46.

⁵⁴ O capítulo VIII de “*De gratia et libero arbitrio*” traz uma discussão proposta por Agostinho entre boas obras (como mérito), graça divina e vida eterna. Nesta discussão, ele procura deixar claro que as boas obras são fruto do operar da graça divina, que, em produzindo um novo ser humano regenerado por Deus, este, ande em novidade de vida e assim pratique tais obras. Isso ele afirma para que ninguém pense que a salvação advenha do orgulho humano em praticar boas obras. Estas, serão recompensadas como galardão da vida eterna e estão intrinsecamente ligadas à graça, mas advêm da mesma e por isso, não podem ser reputadas jamais por meritórias para se ganhar a vida eterna. AGOSTINHO, 1999, p. 42, 43.

Essa foi, inclusive, uma das principais preocupações de Agostinho em sua luta contra o pelagianismo e – consequentemente - contra o semipelagianismo monástico: desvincular a ideia de recebimento da graça divina por parte dos seres humanos, como sendo resultado da prática de suas “boas obras”. Em várias sentenças presentes em sua resposta à Valentim, podemos observar de maneira recorrente na longa citação abaixo, o seu combate aos pressupostos meritórios pelagianos, os quais estavam encontrando eco na teologia e na espiritualidade de Hadrumetum:

11. O que está escrito no segundo livro das Crônicas manifesta também o livre-arbítrio: *O Senhor foi convosco, porque vós fostes com ele. Se o buscardes, achá-lo-eis; mas, se o abandonares, ele vos abandonará* (2Cr 15,2). Mas os que defendem a doação da graça de Deus com nossos merecimentos, esses testemunhos são interpretados no sentido de que nosso merecimento reside no fato de estarmos com Deus. E, de acordo com este merecimento, a graça nos é concedida para que esteja conosco. Daí que nosso merecimento consiste em procurá-lo; a concessão da graça está, portanto, no fato de o encontrarmos. [...] Esforçam-se assim para provar a concessão da graça de acordo com nossos merecimentos, ou seja, a graça que não é graça. O que se concede a alguém pelo merecimento *não se considera a recompensa como graça, mas como dívida*, como diz o Apóstolo (Rm 4,4) **12.** Mérito, ou melhor, demérito teve-o o apóstolo Paulo porque perseguia a Igreja[...] No entanto, desmerecendo, recebeu o bem pelo mal. Por isso acrescentou: *Mas pela graça de Deus sou o que sou*. [...] O que lhe era devido à vista desses deméritos, senão o castigo? No entanto, retribuindo o Senhor o mal com o bem, pela graça que nos é concedida não pelos nossos merecimentos, aconteceu o que a seguir acrescentou: *Mas quando a bondade e o amor de Deus, nosso Salvador, se manifestaram, ele salvou-nos, não por causa dos atos justos que houvéssemos praticado, mas porque, por sua misericórdia, fomos lavados pelo poder regenerador e renovador do Espírito Santo, que ele ricamente derramou sobre nós, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador a fim de que fôssemos justificados pela sua graça, e nos tornássemos herdeiros da esperança da vida eterna* (Tt 3,3-7)[...] **13.** Esses e outros testemunhos divinos demonstram a concessão da graça de Deus não em atenção aos nossos merecimentos.⁵⁵

Nestas considerações, Agostinho primeiramente evidencia aos seus confrades o erro pelagiano que interpreta “estar com o Senhor” como uma expressão da prova da possibilidade à pessoa pecadora dar o primeiro passo em direção à Ele, e como consequência desta ação, receba Sua graça como uma recompensa por sua iniciativa piedosa. Em seguida, ele demonstra o conceito de graça pelagiano: a graça é o resultado meritório de uma ação.

Desta maneira, Agostinho traz à lume o imbricamento entre a antropologia e a soteriologia ensinadas por Pelágio. Ambos os conceitos ensinados pelo monge

⁵⁵ AGOSTINHO, 1999, p. 34, 35, 36, 37.

bretão, negam tanto a doutrina do Pecado Original, pois não consideram, o grau de depravação causado pela Queda na raça humana e as consequências deste evento para a volição da pessoa pecadora, como também diminuem a obra da cruz, apresentando-a como um tipo de adereço à salvação da humanidade perdida. Mariones elucida como as proposições de Pelágio em relação ao livre-arbítrio, graça e mérito estavam ligadas em sua teologia:

As posições contrárias de Pelágio e Agostinho com respeito à questão da impecabilidade humana são uma consequência lógica da teologia que ambos sustentaram sobre a existência, natureza e efeitos do pecado original. A controvérsia envolvia pecados pessoais e atuais. Negando o pecado original, Pelágio manteve a possibilidade e o fato de que a natureza humana desfrutava, com os recursos de seu livre-arbítrio, de cumprir toda a justiça, levando uma vida imaculada. [...] Para Pelágio, a graça não era necessária nem para começar nem para terminar a obra da salvação; para isso a natureza humana é suficiente, com a qual fomos criados livres. Se alguma graça externa nos é concedida, é devido aos nossos méritos, e nos é dada como uma recompensa por eles.⁵⁶

Agostinho, ao contrário do pensamento acima, entendia que a doutrina do Pecado Original era o ponto de partida de sua antropologia acerca da condição da pessoa pecadora. E sua doutrina da graça, o elemento central de sua soteriologia. Ambas doutrinas, conforme expostas pelo bispo de Hipona, enfocam o caráter da radicalidade da Queda e a da obra de Cristo em favor da pessoa pecadora: a salvação só pode ser concedida. Jamais pode ser fruto de qualquer merecimento pela realização de boas obras ou por causa de um comportamento moral ilibado, sendo este praticamente impossível de ser vivenciado em todas as esferas da vida, posto a pecaminosidade do ser humano.

Aqui, é importante lembrar que os proponentes do semipelagianismo não seguiram estritamente a antropologia pelagiana, principalmente em sua compreensão sobre a universalidade do pecado após a Queda. Para os monges de Hadrumentum - e também os de Marselha, como veremos a seguir - toda a humanidade foi afetada pelo pecado. As críticas feitas por Agostinho em sua missiva endereçada aos seus confrades quanto à doutrina do Pecado Original, tinham a ver com a extensão dos efeitos da queda na natureza humana.

Segundo os semipelagianos, a Queda não afetou totalmente a natureza humana a ponto de uma depravação total do arbítrio humano ocorrer,

⁵⁶ MARIONES, 2022, p. 337-363.

impossibilitando-o e mover-se ou inclinar-se para Deus e para as coisas de cunho espiritual. Em decorrência disso, entendiam ser possível haver uma cooperação da parte do ser humano no processo salvífico a partir de uma combinação entre vontade humana, graça divina e mérito oriundo da prática das boas obras, aproximando-os dessa maneira da soteriologia pelagiana.

Mesmo assinalando a importância dada por Agostinho, de se desvincular a ligação da concessão da graça divina ao pecador a qualquer mérito de sua parte e a qualquer movimento de seu arbítrio, entendemos ser necessário definirmos qual o pensamento exposto em *“De gratia et libero arbitrio”*, sobre a possível participação da vontade humana - se é que há alguma - na *Ordo Salutis* agostiniana. Diante das considerações pelagianas sobre a ação do livre-arbítrio como propulsor de uma relação entre mérito e graça, Agostinho delineia qual seu entendimento sobre o papel deste elemento constituinte da natureza humana, não no processo de *justificação*, mas no processo de *santificação* na vida da pessoa pecadora, elemento este, presente na *Ordo Salutis* apresentada nas Escrituras:

Quem não reconhece ser um crime horrendo profanar o nome santo do Senhor? [...] Como ele é sempre santo, é santificado, contudo, naqueles aos quais outorga a sua graça, retirando deles o coração de pedra com o qual profanaram o nome do Senhor. [...] A graça de Deus[...]é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes a tinha má. Com seu auxílio, a vontade que começou a ser boa, cresce em tanta bondade que chega a cumprir os mandamentos que quiser, quando o desejar com decisão.⁵⁷

Reiteradas vezes encontramos nos escritos agostinianos o seguinte corolário: a menos que a graça alcance o ser humano perdido, e isso, apenas pela bondade e misericórdia divinas - jamais por qualquer mérito -, sua vontade escravizada pelos efeitos da queda, não poderá inclinar-se a Deus. Mas a vontade do ser humano, uma vez liberta pela ação desta graça, não ficará inoperante e inerte para as coisas espirituais, ao contrário, terá prazer na vida de piedade e nas boas obras em favor do próximo.

Embora as sentenças agostinianas supramencionadas não estejam tratando diretamente da maneira como se opera o processo salvífico da pessoa pecadora, encontramos nelas os movimentos presentes na *Ordo Salutis* agostiniana. Se em seu debate com Pelágio, ficou patente a corruptibilidade da natureza humana e a

⁵⁷ AGOSTINHO, 1999, p. 54, 55, 56.

impossibilidade de se viver uma vida santificada à parte da graça de Deus, em sua missiva à Valentim, Agostinho deixa claro a ligação entre o atuar da graça divina tanto na justificação quanto na santificação. A pessoa pecadora, uma vez regenerada pela graça divina, não só pode, como é impulsionada através dos meios pelos quais essa graça atua, a viver uma vida voltada para Deus e para o próximo e não encurvada em si mesmo. Mas este interesse só é despertado após a sua regeneração e justificação, nunca antes destes movimentos monérgicos em sua direção.

Portanto, pode-se dizer que se pensássemos na ordem lógica dos movimentos operados na *Ordo Salutis*, a graça *sempre* se antecipa à vontade. Usamos aqui o termo lógico e não cronológico, pois embora a *Ordo Salutis* contemple *etapas* ou *eventos* classificados de maneira sequencial na Teologia Sistemática, como apontado na introdução deste trabalho, o processo de salvação *per sí*, ocorre em único momento, com todos estes elementos presentes simultaneamente.⁵⁸

Por fim, antes de passarmos à análise da segunda obra de Agostinho endereçada como resposta à Valentim e aos seus companheiros de monastério, gostaríamos de citarmos um trecho de *“De gratia et libero arbitrio”*, onde Agostinho sumariamente condensa aos monges de Hadrumetum sua rejeição acerca do pensamento pelagiano, adjetivando como “absurda” os seguintes pontos defendidos pelo monge bretão: uma regeneração via méritos iniciada pela vontade humana e à parte da assistência da graça divina como um dom derramado sobre pessoas pecadoras:

Não podemos dizer, sem proferimos um absurdo, que o mérito da boa vontade tem procedência no homem para lhe ser tirado o coração de pedra, o qual significa a vontade insensível e obstinada a respeito de Deus? Quando é prévia a boa vontade, deixa de existir o coração de pedra. **30.** Além disso, Deus manifesta claramente pelo mesmo profeta que seus feitos são devidos a seu nome e não em vista de qualquer mérito, quando diz: *Não é por amor de vós, casa de Israel, que eu farei o que estou para fazer, mas é por atenção ao meu santo nome, que vós tendes desonrado entre as nações para onde fostes. [...] E derramarei sobre vós água pura e vós sereis purificados de todas as vossas imundícies, e eu vos purificarei de todos os vossos ídolos. E tirarei de vossa carne o coração de pedra e, e dar-vos-ei um coração de carne. E porei o meu espírito no meio de vós, e farei que andeis nos meus preceitos e que guardéis as minhas leis e as pratiquéis* (Ez 36,22-27). Quem é tão cego a ponto de não ver, tão insensível que não sinta que a graça de Deus é concedida não em atenção aos méritos da boa vontade, como o diz e atesta próprio Senhor: *Não é por vós, casa de Israel, que eu farei o que estou para fazer mas é por atenção ao meu santo nome?* Por que disse: *Eu farei, mas em atenção ao meu santo nome?* Não foi para impedir que se atribua a prática

⁵⁸ GRUDEM, 2012, p. 559-560.

do bem aos merecimentos, como não se envergonham de ensinar os pelagianos? Tenha-se em conta que o povo de Israel não somente carecia de merecimentos, mas o texto revela que podia apresentar somente deméritos, ao dizer: *Mas em atenção ao meu santo nome que vós desonrastes entre as nações*.⁵⁹

A partir destes e de tantos outros argumentos discorridos em sua carta ao abade Valentim, Agostinho esperava que se desse por encerrado toda e qualquer divergência com ele e seus irmãos de monastério sobre a relação entre a graça divina oarbítio humano e mérito. Entretanto, como veremos a seguir, este não foi o resultado alcançado. Foi necessária a escrita de uma outra missiva para elucidar questões relacionadas à *Ordo Salutis*.

2.2 SEGUNDA MISSIVA À VALENTIM: “DE CORRECTIONE ET GRATIA”

Mesmo depois de lida a obra “*De gratia et libero arbitrio*”, as discordâncias entre Agostinho e os seus confrades do monastério de Hadrumetum sobre os temas nela tratados não terminaram. Ainda que o próprio Valentim, como salienta Daniel, com seu “[...]espírito conciliatório[...] mesmo não concordando totalmente, escreve a Agostinho dando o assunto por encerrado[...] alguns monges de Hadrumeto não seguem a mesma linha e continuam a manifestar desgosto com os ensinamentos do bispo de Hipona”.⁶⁰

Quais eram as objeções feitas pelos monges de Hadrumetum? Não deveriam eles confiar no discernimento de seu superior e dar fim a uma querela que já vinha se arrastando a muito tempo, desgastando a paz na Igreja de Cristo? Roque Frangiotti, aponta diversos elementos elucidativos acerca dos possíveis descontentamentos destes monges:

Após a leitura da obra *A graça e a liberdade*, novas perturbações surgiram no mosteiro de Hadrumeto [...] Da leitura de *A graça e a liberdade*, alguns concluíram que se Deus opera em nós o querer e o agir, todas as correções dos superiores tornam-se desnecessárias. Se Deus é quem realiza, cooperando, aquilo que ele mesmo começa, se tanto o começo da obra quanto o seu acabamento pertencem a Deus, os superiores devem apenas instruir seus súditos a rogar para que não lhes falte a graça de cumprir seus deveres, mas não podem, de modo algum, imputar-lhes culpa, já que, no caso, os monges faltosos estariam privados de um auxílio que Deus concede a quem quer. Pode-se ver que trata de uma conclusão perigosa para a vida religiosa: o fatalismo, a inércia ou a insubordinação podem ser justificados a

⁵⁹ AGOSTINHO, 1999, p. 54.

⁶⁰ DANIEL, 2017, p. 65.

partir desta doutrina.⁶¹

Quando cômico dessas objeções, Agostinho envia a Valentim sua segunda missiva, intitulada “*De correctione et gratia*”. Sem recuar em suas afirmações sobre a indispensável necessidade da outorga da graça divina para a regeneração da pessoa pecadora, nesta obra, a ênfase recai sobre a correção como útil “ferramenta” para que o uso da liberdade dos que foram alcançados e salvos por esta graça, não esteja desassociado da responsabilidade moral. Encontramos esta premissa nas primeiras sentenças escritas pela pena agostiniana:

2. O Senhor não somente mostra o mal a evitar e o bem a praticar, o qual é da competência da letra da lei, mas também nos ajuda a evitar o mal e praticar o bem (SI 36,27), o que a ninguém é possível sem o espírito da graça, com cuja falta a lei tão-somente conduz à culpabilidade e à morte. Por isso diz o Apóstolo: *A letra mata, mas o Espírito comunica a vida* (2Cor 3,6). Portanto, quem de modo conveniente se serve da lei, chega ao conhecimento do mal e do bem e, não confiando na sua força, refugia-se na graça, cujo auxílio lhe dá forças para se afastar do mal e fazer o bem. E quem recorre à graça? Não é aquele cujos passos são orientados pelo Senhor e escolhe seus caminhos? (SI 36,23). Assim, o desejo da graça é início da graça, da qual fala o salmista: *Então eu digo: Agora começo: está mudada a destra do Altíssimo* (SI 76,11). Consequentemente, devemos confessar que temos liberdade para fazer o mal e o bem; mas para fazer o mal, é mister libertar-se da justiça e servir ao pecado, ao passo que na prática do bem, ninguém é livre, se não é libertado por aquele que disse: *Se o Filho vos libertar, sereis, verdadeiramente livres* (Jo 8,36). Mas ninguém pense que, uma vez libertado da sujeição ao pecado, não lhe é mais necessário o auxílio do libertador. Pelo contrário, ouvindo dele: *Sem mim nada podeis fazer* (Jo 15,5), responda-lhe: *Tu és minha ajuda, não me deixes* (SI 26,9).⁶²

Novamente, Agostinho parece delinear a sua *Ordo Salutis*: sem a concessão da graça divina: o ser humano regenerado não consegue por suas próprias forças fazer o bem. Somente após a ação libertadora da graça, a pessoa pecadora tem sua vontade liberta para, então, voltar-se à prática do bem; isto contudo, não dispensa de forma alguma o auxílio *ad continuum* da mesma. Hägglund observa que segundo Agostinho, a graça cria uma vontade nova no ser humano: “A má vontade, orientada em direção ao mundo, é substituída pela boa vontade[...] Como resultado, o homem pode obedecer aos mandamentos de Deus; anteriormente era incapaz de fazê-lo. Sua liberdade, isto é, sua capacidade de fazer o bem é restaurada[...]”.⁶³

Logo em seguida aos esclarecimentos presentes nesta introdução, o bispo de

⁶¹ FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A correção e a graça** In: A Graça (II). Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, p. 81.

⁶² AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A correção e a graça** In: A Graça (II). Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. p. 84, 85.

⁶³ HÄGGLUND, 1999, p. 116.

Hipona cita um dos monges de Hadrumentum de nome Floro⁶⁴, que havia sido enviado por Valentim a fim de lhe entregar uma carta, cujo conteúdo agradecia o envio de *“De gratia et libero arbitrio”*, ao mesmo tempo em que deixava claro, que o ensino contido nesta obra, havia criado novas inquietações e problemas entre os monges do referido monastério. Após tecer considerações elogiosas à Floro⁶⁵, o qual havia ratificado a aprovação aos seus ensinamentos sobre graça e liberdade, passa a expor os ensinamentos de sua nova obra endereçada ao monastério por intermédio do próprio Floro aos demais confrades que discordavam de suas ideias.

Da mesma maneira como fizemos ao discorrer sobre os ensinamentos agostinianos em *“De gratia et libero arbitrio”*, dentre os diversos pressupostos utilizados por Agostinho nesta nova obra, gostaríamos de destacar os seguintes, dada sua importância à nossa pesquisa: a ação da graça na vida dos cristãos quanto à correção, a relação entre correção e perseverança, e o entendimento agostiniano acerca da doutrina bíblica da predestinação.

2.2.1 O papel corretivo da graça na teologia agostiniana

Uma das primeiras preocupações de Agostinho em *“De correctione et gratia”*, é chamar a atenção dos monges renitentes ao seu ensino, para dois equívocos ou erros decorrentes da má compreensão sobre a necessidade da ação da graça na vida dos que por ela foram regenerados: o autoengano e o antinomismo. Geralmente estes dois erros estão imbricados; o segundo é consequência do primeiro. O *autoengano* acerca dos movimentos da graça divina, pode levar a uma espécie de complacência, onde a justificativa para uma espiritualidade pseudocristã, desassociada de qualquer abnegação, abre espaço para o desenvolvimento de um crescente antinomismo.

A vida monástica, pautada por regras e serviços litúrgicos a serem cumpridos, propõe uma maneira de vivenciar a fé bem diferente da vida cristã vivenciada em meio à sociedade e suas demandas. E por ser cercada de regras e serviços litúrgicos a serem cumpridos com certo rigor e disciplina, abre pouco espaço, ao menos aparentemente, para o desenvolvimento de qualquer tipo de antinomismo⁶⁶.

⁶⁴ AGOSTINHO, 1999, p. 85.

⁶⁵ AGOSTINHO, 1999, p. 85.

⁶⁶ **“Antinomismo.** Sistema ético que nega a natureza impositiva, sobre o comportamento do indivíduo, de qualquer lei supostamente absoluta ou externa. [...] De modo geral, a teologia cristã rejeita o

Mas como as ideias de Agostinho engendraram uma discussão a partir de seus pressupostos sobre a relação entre graça e liberdade, era necessário delinear não só o papel *inicial* da graça na vida cristã, mas como esta permeia toda a espiritualidade dos seres humanos regenerados por ela. A advertência de Agostinho aos seus confrades neste sentido é apresentada nas seguintes sentenças preliminares de sua obra:

4. Portanto, não se enganem aqueles que dizem: ‘Por que nos admoestais e nos dais preceitos para nos afastarmos do mal e praticarmos o bem, senão somos autores, mas é Deus que opera em nós o querer e o agir?’. Pelo contrário, entendam que, se são filhos de Deus, são conduzidos pelo Espírito de Deus (Rm 8.14), de modo que façam o que devem fazer e, depois de tê-lo feito, agradecem aquele de quem recebem as forças. São movidos a agir, mas nem por isso deixem de fazer a sua parte. [...] Mas dirão: ‘Deem-nos preceitos os superiores para agirmos e rezem por nós para agirmos e rezem por nós para que os cumpramos; mas não nos corrijam nem nos incriminem, se não os cumprirmos’. Pelo contrário, façam ambas as coisas, pois assim faziam os apóstolos doutores das Igrejas, os quais ordenavam o que se devia fazer, corrigiam os infratores e oravam para que observassem os preceitos. [...] 9. Continuam a argumentar os que não se conformam com a correção: ‘O Apóstolo diz: *Pois quem é que te distingue? Que é que possuis que não tenhas recebido? E se o recebeste, por que haverias de te ensoberbecer como se o não tivesse recebido?*’ (1 Co 4,7). Porque então somos corrigidos, arguidos, repreendidos e acusados? O que fazer se não recebemos?” Os que têm em seus lábios esta objeção, querem parecer inculcados mesmo da desobediência a Deus. [...] Mas, em se tratando de alguém já regenerado e justificado e que recai na infidelidade voluntariamente, não poderá dizer: ‘Não recebi’, visto que pela sua livre vontade preferiu o mal à graça de Deus recebida. E se ferido salutarmente pela correção, chora seu pecado [...] Mas para ser proveitosa, a repreensão que parte do homem, feita ou não com amor, é sempre obra de Deus. [...] 10. Acaso o resistente à correção pode dizer: ‘O que fiz eu que não recebi?’, se consta que recebeu, mas por sua culpa perdeu o que recebeu? Ele replica: ‘Posso dizer ainda: ‘Que fiz que não recebi?’ quando me repreendes pelo fato de ter recaído da boa para a má vida por minha vontade.⁶⁷

Nas sentenças supramencionadas, Agostinho, inicialmente se dirige aos monges de Hadrumetum, a fim de dissipar qualquer conceito errôneo acerca da ação da graça dos que professam a fé cristã, apresentando-lhes pressupostos sobre como se deve lidar com a relação entre graça, correção e cumprimento de deveres.

O uso do argumento aqui usado pelos confrades de Agostinho, insistente na premissa de que, mesmo diante da constante exortação por parte da liderança

antinomismo com base no fato de que, embora os cristãos não sejam salvos por observar a lei, ainda temos uma responsabilidade de viver retamente, ou seja, em obediência à lei do amor de Deus, servindo uns aos outros (Gl 5.13,14), andando no Espírito (Gl 5.16), o qual opera de contínuo para transformar-nos na imagem de Cristo, o Criador (Cl 3.1,7-10). GRENZ; GURETZKI; NORDLING, 2013. p. 11.

⁶⁷ AGOSTINHO, 1999, p. 86, 87, 91, 92, 93.

eclesiástica ou de nossos irmãos em Cristo a vivermos norteados pelos princípios éticos do evangelho, não o conseguimos por supostamente ter Deus nos privado do elemento capacitador para tal, pode ser, no mínimo, ingênuo, e na pior das hipóteses, capcioso.

À priori, só pode ser *ingênuo*, apenas por parte daqueles *difícilmente*⁶⁸ privados do conhecimento bíblico de que a graça salvífica é também uma *graça educadora* (Tt 2.11-14), os quais insistem, em sua aparente ignorância, em manter uma argumentação semelhante à dos monges de Hadrumetum: não crescem em sua jornada espiritual, porque são privados da ajuda divina para isso. A graça que salva, na visão de Agostinho, exerce uma ação pedagógica do ser humano por ela alcançado. Sobre a amplitude desta ação, Hendriksen tece importantes considerações:

A graça *educa* ensinando (At 7.22; 22.3), disciplinando (1Tm 1.20; 2Tm 2.25; então Lc 23.16, 22; 1Co 11.32; 2Co 6.9; Hb 12.6–11; Ap 3.19), aconselhando, confortando, incentivando, admoestando, guiando, convencendo, retribuindo, restringindo, etc. O propósito de tudo isto é expresso primeiro negativamente, então positivamente (que é um estilo caracteristicamente paulino). *Negativamente*, nos induz a *renunciar* à *impiedade*, à profanidade, à perversidade (ver sobre 2Tm 2.16), ou a *rejeitar* tudo isso (o verbo tem aqui o mesmo significado que em At 3.13; 7.35). Observe a prática vívida de ‘impiedade’ em Romanos 1.18–32 (note a mesma palavra em Rm 1.18; cf. 11.26). Tal impiedade é *idolatria* mais *imoralidade*, ambos os termos tomados em seu significado mais abrangente. Quando a graça toma posse do pecador, ele repudia a impiedade. Tal repúdio é um ato definido, uma decisão de renunciar àquilo que causa desprazer a Deus. [...] Rejeitar a impiedade implica igualmente a renúncia ‘às paixões mundanas’ – desejos fortes e pecaminosos. [...] Segundo o uso bíblico do termo, os desejos mundanos ou pecaminosos incluem o seguinte: o desejo sexual desordenado, o alcoolismo, o desejo excessivo de possessões materiais, a agressividade (daí, caráter belicoso, vaidade, ânsia de exercer domínio), etc. Em suma, ele aponta para os anseios desordenados por prazeres, poder e possessões. [...] *Positivamente*, a graça nos educa a fim de que, ‘aqui e agora’ [...] vivamos vidas que mostrem uma relação transformada: a. *para consigo mesmo*: ‘domínio próprio’, fazer uso adequado dos desejos e impulsos que em si mesmos não são pecaminosos, e vencer os que são pecaminosos; b. *para com o próximo*: ‘justiça’, honradez, integridade no relacionamento com os demais; c. *para com Deus*: ‘devoção’, piedade, verdadeiro fervor e reverência para com o único que é objeto de adoração.⁶⁹

⁶⁸ Acentuamos o termo “difícilmente” porque entendemos que uma vez regenerada, a pessoa pecadora terá seu entendimento aberto pela operação do poder do Espírito Santo para que, através da graça, cresça em semelhança a Cristo. Entretanto, alguns, por ignorância, fruto da falta de uma instrução bíblica consistente, podem ser mais vagarosos neste crescimento, apresentando um comportamento que não condiz (ainda) com sua nova vida em Cristo.

⁶⁹ HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento: 1 e 2 Timóteo e Tito**. Org. Cláudio Antônio Batista Marra. Tradução Valter Graciano Martins. 2 ed. São Paulo. SP: Cultura Cristã, 2011. p. 454, 455.

O comentário acima salienta, em *primeiro* lugar - a partir do estilo de escrita paulino - o caráter *negativo* da atuação da graça, sendo essa, o elemento presente na vida da pessoa pecadora regenerada usado por Deus para criar uma vontade repulsiva e restrigente quanto à prática da impiedade. Uma vez regenerado, o ser humano passa a ter “desprazer” no pecado; não que o pecado não o tente mais, mas sua perspectiva de ignorância quanto ao mesmo é modificada significativamente, posto estar não somente consciente de quais são as ações pecaminosas que rompem sua relação com Deus e com o próximo, como também sua inclinação para estas práticas, não lhe traz o prazer existencial que antes dominava sua maneira de viver.

Em *segundo* lugar, Hendriksen aponta para o atuar da graça na vida da pessoa pecadora de modo *positivo*, levando-a a agir com “domínio próprio” - o qual, é um fruto do Espírito Santo de Deus - para consigo mesma quando diante dos desejos pecaminosos que se interpõe em seu caminho. Este fruto do Espírito impulsiona-a a agir com honradez e justiça com o próximo e a leva à uma vida piedosa para com Deus, o qual passa a ser o único objeto digno de sua adoração.

Os monges de Hadrumentum, doutos no saber acerca das Escrituras Sagradas, não podem ser acusados de ignorância acerca do papel pedagógico da graça, conforme delineado por Hendriksen em seu comentário sobre o texto de Tito supramencionado. Por isso, sua argumentação contra o pensamento de Agostinho acerca do agir santificador da mesma, não pode ser categorizado como *ingênuo*, posto terem entendido que o bispo de Hipona não dissocia o seu papel salvífico e o seu papel educador sobre a vontade da pessoa pecadora regenerada.

À *posteriori*, a argumentação daqueles que, igualmente aos monges de Hadrumentum, mesmo tendo experimentado - ao menos supostamente o agir regenerador da graça divina, utilizam-se de escusas para justificar suas falhas em viver uma vida pautada na santidade operada por esta mesma graça, é, *no mínimo, capciosa*. Estes afirmam: se não vivemos os princípios éticos do evangelho é porque dele fomos privados. E por isso, sustentam: é inútil toda e qualquer exortação por parte de nossos superiores a que andemos de maneira digna do evangelho (Fl 1.27), argumentando o contrário do ensino paulino aos cristãos da cidade de Filipos acerca de sua cidadania, conforme comenta Hendriksen novamente:

Em harmonia com seu caráter de prisioneiro otimista, Paulo exorta os filipenses a permanecerem firmes, unidos e determinados, e a considerarem

como privilégio ser tidos por dignos de sofrer por Cristo. Ele escreve: **Tão só continuem exercendo sua cidadania de uma maneira digna do evangelho de Cristo.** Pela expressão 'tão só', Paulo quer dizer: 'qualquer coisa que me suceda, pessoalmente, se eu for e os vir, ou estiver ausente', em qualquer circunstância, conduzam suas vidas como verdadeiros crentes. [...] Paulo está traçando um paralelo, está fazendo uma comparação. É como se ele estivesse dizendo: 'Vocês são cidadãos romanos e se orgulham disso (e eu também o sou, At 16.21,37). No entanto, considerem constantemente o mais importante de tudo, isto é, que vocês são cidadãos *do reino do céu*. *Continuem*, pois, a exercer essa cidadania de modo digno do evangelho de Cristo'. [...] portanto, refere-se à conduta cristã, a uma maneira de viver digna do cidadão do reino e do soldado que milita nas fileiras de Jesus Cristo. [...] Exercer sua cidadania 'de modo digno do evangelho de Cristo' significa conduzi-la em harmonia com as responsabilidades que este evangelho impõe e com as bênçãos que ele traz.⁷⁰

A teologia paulina, fortemente ancorada na justificação por graça e fé, não oblitera as responsabilidades do testemunho cristão. Ao contrário, para Paulo, uma vez regenerada, a pessoa pecadora tem a possibilidade de contrastar, através de uma legítima "*metanoia*" operada em todo o seu ser - à toda a mentalidade e procedimento contrário ao evangelho de Cristo. Ora, assumir um pressuposto contrário a essa possibilidade, é propor um raciocínio, *per si*, falacioso. Seria contraditório ser-nos o dom divino concedido para salvação, mas ser-nos subtraído na assistência ao processo de santificação.

E quem insiste nesta pressuposição, pode enredar-se, como acima apontado, na senda do autoengano que leva a uma vida antinomiana. É necessário realçar que este tipo de argumentação não tem nada a ver com o paradoxo salientado pelo apóstolo Paulo, sobre a existência de uma luta constante entre ter prazer na vontade de Deus ou ceder aos desejos contrários a esta vontade (Rm 7.20-23). O próprio Agostinho, acostumado com esta dificuldade, admite, conforme atesta Hägglund, "que o cumprimento da lei que Deus exige, só é possível quando Deus mesmo fornece o poder para tal: 'Dá o que ordenas, e ordena o que quiseses' (**Da quod jubes, et jube quod vis. Confissões**, X, 29)".⁷¹

Ou seja, embora seja legítima a dificuldade para se viver de acordo com a ética do evangelho por causa de nossa natureza pecaminosa coexistente com a nova natureza oriunda da regeneração, propor que tal luta se dá por sermos privados da concessão do dom da graça não tem sustentação alguma bíblico-teológica, mas antes

⁷⁰ HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento: Efésios e Filipenses**. Org. Cláudio Antônio Batista Marra. Tradução de Valter Graciano Martins. 3 ed. São Paulo: SP: Cultura Cristã, 1992. p. 448-449.

⁷¹ HÄGGLUND, 1999. p. 116-117.

ancora-se na constante inclinação da natureza decaída ainda presente e coexistente na vida dos que foram alcançados pela graça regeneradora.

Segundo Agostinho, o resultado de uma vida regenerada e justificada pela graça salvífica - os dois movimentos iniciais da *Ordo Salutis* agostiniana - é a progressão em uma vida de santidade e obediência aos mandamentos de Deus. Aqui, não se está falando de um perfeccionismo, mas de uma disposição de coração para esta obediência que se traduz na prática do amor a Deus e ao próximo. Qualquer descaso ou desculpa para vivenciar uma espiritualidade que inclua este pressuposto, é enganosa.

Os monges de Hadrumetum, mesmo tendo sido regenerados e ainda assim, tivessem preferido voltar-se para o mal, não deveriam usar do seguinte sofisma de maneira nenhuma: não recebi a graça e, por isso, não sou passível de correção quando vier a pecar. Este sofisma contém dois erros conceituais crassos quanto à fé cristã.

Primeiro, caso o admitissem como verdadeiro, teriam de admitir, a possibilidade de não terem sido regenerados, pois para a fé cristã, só pode ser regenerado quem recebeu o dom da graça divina. E *segundo*, caso considerassem que haviam sido regenerados, deveriam considerar serem passíveis de correção, posto a possibilidade de ainda praticarem atos pecaminosos em sua caminhada rumo à eternidade.

Assim, a correção é parte necessária da espiritualidade cristã. E mesmo quando esta é a eles administradas por meio de seus superiores, deve também ser considerada como um movimento oriundo da parte da graça de Deus. Ao desnudar a origem da correção, Agostinho não só protege o caráter divino da mesma, como a salvaguarda de ser vista como obra humana, fruto de uma moralidade legalista e, por conseguinte, desassociada de um agir gracioso da parte de Deus em socorro ao pecador impenitente.

2.2.2 A relação entre graça e perseverança na teologia agostiniana

Findos os seus argumentos em *“De correctione et gratia”* aos monges de Hadrumetum sobre a importância da correção como um elemento componente na santificação da vida da pessoa pecadora regenerada por Cristo, Agostinho prossegue

sua defesa a favor da graça como elemento pedagógico da espiritualidade cristã. Nas sentenças seguintes, ele passa a discorrer sobre a relação entre *graça e perseverança* na vida cristã, tecendo várias considerações sobre estes movimentos espirituais:

Recebi, sim, a fé [...] mas não recebi a graça da perseverança na fé até o fim. Alguém se atreverá a dizer que esta perseverança não é dom de Deus e que este tão grande dom é nosso e tão nosso que, se alguém o receber, não lhe possa dizer o Apóstolo: *Que é que possuis que não recebeste?* (1 Cor 4,7), pois o possui como se não o recebesse? Nós também não negamos que a perseverança final no bem seja um excelente dom de Deus e que sua procedência seja aquele do qual está escrito: *Todo dom precioso e toda a dádiva perfeita vêm do alto, descendo do Pai das luzes* (Tg 1,17). Mas não se conclui que não seja necessária a correção a quem não perseverar, a não ser que Deus lhe conceda o arrependimento e se esquive dos laços diabólicos (2 Tm 2,26) [...] Se este dom procedesse do homem, não o pediria a Deus.⁷²

Após aclarar o valor da correção aos companheiros de Valentim, Agostinho passa a discorrer sobre outro dom divino: o da perseverança. Mais uma vez, sem aplicar uma abordagem legalista acerca deste movimento, ele relaciona-o com a graça e, por conseguinte, com a correção, distinguindo-o como atuante na vida cristã em duas perspectivas: uma inicial e uma final.

Para demonstrar as diversas elucubrações formuladas pelos monges de Hadrumetum com o intuito de rebater as suas proposições soteriológicas, Agostinho apresenta - conforme o texto supracitado - alguns questionamentos retóricos que traduziam as questões por eles levantadas sobre a atuação do dom da perseverança.

Segundo estes questionamentos, caso alguém tenha recebido o dom de perseverar na fé diante das tentações, mas venha a sucumbir diante das mesmas, é porque este dom fora-lhes dado inicialmente, no momento em que recebem a dádiva da graça regeneradora, porém sua eficácia não agiu até o final do processo da tentação, ajudando-os a vencê-la. E por falta desta assistência, caíam em erro, não sendo assim, passíveis de correção.

Agostinho responde, afirmando a dupla atuação da perseverança sobre os que foram regenerados pela graça salvífica: esse dom está presente como assistente à pessoa cristã, não só no *início* de qualquer provação ou tentação, como a acompanha durante todo o processo, até o *final* do mesmo, capacitando-a a não inclinar sua vontade transformada pela graça à concupiscência ou à consumação do pecado. E ainda acrescenta: alguém não persevere até o fim do momento em que

⁷² AGOSTINHO, 1999, p. 93.

está sendo tentado, não pode atribuir sua queda ao suposto não recebimento da graça da perseverança. A correção por parte dos superiores dos monges de Hadrumetum, tem por finalidade, justamente, procurar levar aqueles que foram vencidos momentaneamente pela tentação ao arrependimento. E esta correção não só é necessária, como em nada se opõe à graça divina.

A preocupação de Agostinho aqui em relação à perseverança está ancorada à sua ideia acerca de uma das principais doutrinas soteriológicas encontradas nas Escrituras Sagradas: a doutrina da predestinação. A falta de uma perseverança constante e permanente até o final da vida de alguns, ocorre, devido, justamente ao fato de serem estes, pertencentes à “massa condenada” dentre a humanidade pecadora.

Aqueles que, mesmo pertencentes à uma ordem religiosa, continuam a pecar de maneira impenitente após serem repreendidos ou corrigidos diante de suas faltas, possivelmente não foram alcançados pela graça salvífica. Mas seria tal coisa possível? Como uma pessoa pecadora teria interesse por uma vida privada de luxos e prazeres e não ter sido de fato, regenerada? A resposta não é tão simples.

Apenas podemos afirmar que esta é uma premissa coerente com a teologia agostiniana no tocante à doutrina da predestinação. Agostinho delineia a relação entre perseverança e predestinação, distinguindo as diferentes respostas entre os que ele denomina como eleitos e os pertencentes à “massa condenada”, quanto à correção e perseverança na fé e na prática do bem:

11. Embora sendo assim, contudo corrigimos e com justiça aqueles que, mesmo vivendo bem, não perseveram no bom caminho. Permutaram voluntariamente a vida no bem pela vida no pecado, e por isso são dignos de repreensão. E se a repreensão for inútil e persistirem em continuar no mau caminho até a morte, são mesmo dignos da condenação eterna. Não se desculparão dizendo, como agora: ‘Porque somos repreendidos?’ Mas dirão então: ‘Por que somos condenados? - pois, para não regredir do bem para o mal, não recebemos o dom da perseverança no bem’. Com esta desculpa, de modo algum se libertarão da justa condenação. A própria Verdade declara que ninguém se liberta da condenação originária de Adão senão pela fé em Jesus Cristo, e nem se libertarão os que puderem dizer que não ouviram o evangelho de Cristo, já que a fé vem pela pregação (Rm 10, 17). Se assim é, quanto menos se verão livres os que irão dizer: “Não recebemos o dom da perseverança”. [...] **13.** Portanto, para todos aqueles que, pela liberalidade divina são segregados da condenação original, haverá, sem dúvida, uma maneira de ouvirem o evangelho. E depois de ouvi-lo, acreditarão e permanecerão na fé que age pela caridade (Gl 5,6). E quando se desviarem, emendar-se-ão uma vez corrigidos, e alguns deles, mesmo não repreendidos

pelos homens, voltarão ao caminho do qual se desviaram.⁷³

Diversos pontos são tratados neste comentário sobre a doutrina da predestinação. Inicialmente, ao concluir suas considerações aos seus confrades de Hadrumetum sobre a relação entre correção e graça divina, o bispo de Hipona, ao tratar acerca da doutrina da predestinação, vai abordar a possibilidade de existência de pessoas dignas de condenação eterna posto suas constantes desculpas diante das diversas chamadas ao arrependimento. Estes, porém, não poderão usar tais escusas na ocasião do juízo escatológico. Se nestas premissas, Agostinho está pondo em relevo o aspecto negativo da doutrina da predestinação - a reprovação⁷⁴ - em seguida passa a destacar o dom da perseverança como pertencente intrinsecamente ao aspecto positivo da doutrina, a eleição.

Os eleitos irão perseverar na fé, não por seus méritos ou força, mas pela vontade de Deus. Esta é uma segurança perene; estes, mesmo quando não forem admoestados ou corrigidos de maneira *imediata* - através de seus líderes eclesiais, serão chamados ao arrependimento por ações divinas *imediatas*. Não usarão de escusas como estavam fazendo os monges de Hadrumetum; antes voltar-se-ão à uma vida que produz frutos a partir do caminhar perseverante na fé em Cristo. Após tecer tais considerações sobre a relação entre o dom da perseverança e eleição, Agostinho passa a abordar outros aspectos desta doutrina em sua obra.

Como esta doutrina é o assunto central da primeira obra enviada aos monges de Marselha, assunto esse que será tratado no debate com Cassiano, apresentaremos neste debate apenas partes de duas citações de Agostinho sobre seu entendimento quanto à predestinação, as quais encontram-se nos pontos de número, 13, 14 e 39, na segunda obra enviada aos monges de Hadrumetum:

Tudo isso se deve àquele que os fez vasos de misericórdia e os escolheu em seu Filho antes da criação do mundo por uma eleição de sua graça: *Se é por*

⁷³ AGOSTINHO, 1999, p. 95, 96, 97, 98.

⁷⁴ Dentre os aspectos mais difíceis de aceitação da doutrina da predestinação, devido ao seu caráter condenatório, encontra-se o seu aspecto negativo, chamado de reprovação. Mais adiante vamos ver como Agostinho desenvolve a maneira como ele entende a reprovação. Wayne Grudem vai salientar importantes considerações sobre esta parte da doutrina da predestinação: “De muitas maneiras, a doutrina da reprovação é o mais difícil de todos os ensinamentos das Escrituras; difícil de entender e difícil de aceitar, porque trata de consequências horríveis e eternas para seres humanos feitos à imagem de Deus. [...] Deus é visto como quem nos escolhe ativamente para a salvação, o que ele faz com amor e prazer. Mas a reprovação é vista como algo que traz tristeza a Deus, não deleite (veja Ez.33.11), e a responsabilidade pela condenação dos pecadores é sempre lançada sobre as pessoas ou anjos que se rebelam, nunca sobre o próprio Deus (veja Jó 3.18-19; 5.40)”. GRUDEM, 2021, p. 573, 574.

graça, não é pelas obras; do contrário, a graça não é mais graça (Rm 11,6). Foram chamados e eleitos ao mesmo tempo e, por isso, está escrito: *Muitos foram chamados, mas poucos escolhidos* (Mt 20,16). Mas porque foram chamados intencionalmente, foram também escolhidos por uma eleição da graça, e não por merecimentos seus anteriores, pois todo seu mérito é para eles graça. 14. Destes eleitos fala assim o Apóstolo: *E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam, daqueles que são chamados segundo o seu desígnio. Porque os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes à imagem do seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos. E os que predestinou, também os chamou; e os que chamou, também os justificou, e os que justificou, também os glorificou* (Rm 8, 28-30). Nenhum deles perecerá, porque todos foram escolhidos. E foram escolhidos, porque foram chamados segundo um desígnio, não o seu, mas de Deus. [...] Portanto, aqueles eleitos, como muitas vezes dissemos, que foram chamados segundo seu desígnio, foram também predestinados e conhecidos de antemão. Se algum deles se perde, é sinal de que Deus se engana, mas nenhum se perde, porque Deus não se engana. Se algum deles perece, Deus é vencido pelo pecado do homem; mas nenhum deles perece, porque Deus por nada pode ser vencido. [...] O que estou dizendo refere-se aos predestinados ao reino de Deus, cujo número é tão determinado, que não é possível nenhum acréscimo ou diminuição. [...] De fato, é determinado o número dos eleitos, não devendo haver acréscimo ou diminuição[...]⁷⁵

Aqui, Agostinho, procura esclarecer para os monges recalcitrantes, o porquê da perseverança na fé de alguns e o porquê da apostasia de outros, ancorando sua argumentação na doutrina da predestinação. A partir destas considerações, gostaríamos de destacar algumas premissas relevantes para nossa pesquisa.

Primeiro, a soteriologia agostiniana apresentada nestes pontos, realça mais uma vez uma salvação vinculada ao agir gracioso de Deus. Novamente, não encontramos de forma alguma na doutrina da salvação conforme ensinada por Agostinho, qualquer espaço para salvação por obras. Este realce torna-se importante para que fique dissipada também qualquer ideia que relacione a perseverança na fé ao esforço humano. Diante das diversas exortações de Agostinho ao uso da correção, e de como dela se beneficiam os que a ouvem e praticam, poder-se-ia conjecturar que a perseverança final das pessoas cristãs, se dá em função das diversas respostas positivas que estas dão quando chamadas à correção.

Segundo, ao expor suas ideias predestinacionistas, Agostinho afirma o oposto: os que perseveram na fé, o fazem não por causa das correções, mas porque foram eleitos única e soberanamente com base na graça de Deus. Este pressuposto, não isenta o chamado à correção, mas a lógica agostiniana proposta aqui é esta: a pessoa eleita, acatará a correção - mesmo sendo esta penosa a princípio - e

⁷⁵ AGOSTINHO, 1999, p. 98, 99. 126.

permanecerá firme em sua confissão de fé, perseverando nela até o final de sua existência. Vinculada a essa lógica, está a *Ordo Salutis* agostiniana, apresentada de forma clara no texto supracitado. Agostinho não cria uma *Ordo*, antes a retira do texto paulino encontrado em sua epístola aos Romanos (Rm 8.28,29)⁷⁶.

A sequência apresentada neste texto pelo apóstolo Paulo é por ele reiterada: eleição (aspecto positivo da predestinação), chamado, justificação e glorificação. Este último aspecto presente na ordem da salvação, a glorificação, é resultado da perseverança na fé, a qual está vinculada ao primeiro, a eleição, conforme comenta Hodge: “Aos que elege, ele os chama, justifica e glorifica. Esta é a cadeia de ouro cujos elos não podem ser quebrados nem transpostos. Esta é a forma na qual o esquema da redenção aparecia na mente do Apóstolo, tal como ele nos ensina em Romanos 8.29-30”.⁷⁷

Terceiro, uma questão geralmente suscitada acerca do texto supramencionado de Romanos, diz respeito ao significado da expressão “os que de antemão conheceu” e a sua ligação com a doutrina da eleição. Esta expressão, pode ser interpretada como sinônimo da presciência divina em relação à eleição da seguinte maneira: Deus elege com base na sua presciência, ou seja, Ele sabe quem irá reagir positivamente ao chamado do evangelho, o qual por consequência é denominado de eleito. Esta, porém, não é a lógica agostiniana.

Tal pressuposição, traz à tona a seguinte problemática: Deus deseja o que antevê, ou antevê o que deseja? Para o bispo de Hipona, a relação entre presciência e predestinação perpassa por uma lógica irresistível: Deus, devido à sua onisciência, certamente sabe todas as coisas; porém devido à sua onipotência, determina-as antes que aconteça. Assim, Ele deseja tudo o que antevê e antevê tudo o que deseja. Isto, no entanto, não significa que a base da eleição seja *apenas* fruto da presciência divina. Para Agostinho a eleição dos pecadores à salvação está baseada em uma *Ordo* onde a vontade divina é determinante por todo o processo: Deus ordena o que deseja e

⁷⁶ “Sabemos que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu propósito. Porquanto aos que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou (Rm 8.28,29,30). **BÍBLIA DE ESTUDO DA REFORMA**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Texto Bíblico: Almeida Revista e Atualizada. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017. p. 1905.

⁷⁷ HODGE, Charles. **Teologia Sistemática**. Tradução de Valter Martins, 1 ed. São Paulo: Hagnos, 2001. p. 722.

devido à sua onipotência sabe que é certo que acontecerá, e devido a sua onisciência, quando e como ocorrerá. Isto pode ser comprovado pela última sentença encontrada no trecho supramencionado de *“De correctione et gratia”*.

Nela, Agostinho afirma a imutabilidade da vontade divina em relação ao acréscimo ou decréscimo no número das pessoas predestinadas à salvação. Se assim não o fosse, o coeficiente ativo da salvação não dependeria do poder divino e sim, unicamente da resposta humana ao chamado do evangelho, o que comprometeria o número dos eleitos, determinado apenas pela decisão *última* da pessoa pecadora em crer ou não na oferta da salvação.

Quarto e último, como resultado destas declarações em relação à disposição da *Ordo Salutis* agostiniana, fica evidenciado também nesta segunda obra que para o bispo de Hipona, a salvação é uma obra *monérgica* do início ao fim, fruto da decisão divina em salvar pessoas pecadoras da condenação eterna, unicamente por sua graça misericordiosa. Não obstante, a vida cristã seja cercada de implicações éticas e de disciplinas espirituais praticadas para o crescimento da pessoa cristã em santidade, estas são apenas meios concedidos pelo próprio Deus para este fim, mas que não têm valor salvífico nenhum.

Aproximando-se do final de *“De correctione et gratia”*, Agostinho ainda insistente na necessidade da correção, apresenta sob qual perspectiva a mesma deve ser aplicada sobre os eleitos: “Ainda que permanece firme o fundamento de Deus, porque conhece os que lhe pertencem, enquanto a fé de alguns desfalece, não devemos por isso ser negligentes e tardios em corrigir os que necessitam de correção”.⁷⁸

Nas duas obras enviadas ao monastério de Hadrumetum, estes são os principais pressupostos e argumentos propostos por Agostinho sobre graça, liberdade, mérito e correção; todos, apresentados com a finalidade de apaziguar as relações entre ele e seus confrades. Sem abrir mão da mesma soteriologia proclamada no combate com Pelágio, mas esclarecendo qualquer dúvida aos discordantes de seu ensino, Agostinho deixa a arena em Hadrumetum e volta-se para outro monastério, o de São Vitor, onde uma oposição mais intensa à sua soteriologia começava a surgir.

⁷⁸ AGOSTINHO, 1999, p. 135.

2.3 O DEBATE ENTRE AGOSTINHO E OS MONGES DE MARSELHA - MISSIVA DE AGOSTINHO À CASSIANO - “DA PRAEDESTINATIONE SANCTORUM”

O debate entre Agostinho, Valentim e os seus confrades de Hadrumetum nem havia terminado, quando uma nova reação às suas ideias soteriológicas eclodiu no monastério de São Vitor, em Marselha, ao sul da França. Se no primeiro debate, a postura entre os debatedores foi um tanto mais irênica, nesta segunda controvérsia, a objeção às ideias agostinianas foi mais aguda e complexa.

A relevância deste debate para as questões relacionadas ao sinergismo, quando comparada com a ocorrida com os monges de Hadrumetum é considerada maior, tanto que alguns dos compêndios de História da Igreja ou História da Teologia, mencionam a primeira controvérsia *en passant*, dedicando a ela apenas um ou dois parágrafos com esparsas considerações. Em nossa pesquisa, no entanto, procuramos dar tanto atenção ao debate com Hadrumetum quanto ao de Marselha, por entendermos que no primeiro debate, algumas distorções sobre como vivenciar a espiritualidade cristã, decorrentes de uma falta de entendimento da doutrina da graça agostiniana, estão de certa maneira ligadas a questões semelhantes no debate com os monges de São Vitor, como veremos a seguir.

O principal oponente à soteriologia agostiniana envolvido neste segundo debate foi o abade do mosteiro de São Vitor, João Cassiano, discípulo de João Crisóstomo, bispo de Constantinopla⁷⁹ e “conhecido na História da Igreja como organizador dos fundamentos do monasticismo”.⁸⁰ Sua influência para o semipelagianismo é tamanha que muitas das vezes, o mesmo é chamado de *cassianismo*.

Cassiano, conquanto devido à sua visão monástica, “afirmava que o homem pode viver vida moral”⁸¹, se opunha totalmente às ideias pelagianas no tocante à doutrina do Pecado Original, o qual, para ele, em conformidade com o pensamento de Agostinho, teria afetado a totalidade da raça humana. Mesmo assim, Cassiano e os monges pertencentes ao monastério de Marselha não estavam concordes com alguns pontos da soteriologia agostiniana. Mas em que sentido se davam estas objeções? Em que pontos Cassiano discordava de Agostinho? Reinhold Seeberg, no

⁷⁹ DANIEL, 2017, p. 65.

⁸⁰ DURÃES, 2021, p. 25.

⁸¹ HÄGGLUND, 1999, p. 120.

primeiro volume de sua obra “*Text-Book of History of Doctrines*”, vai elencar uma série destas discordâncias, dentre as quais, gostaríamos de destacar as seguintes:

Essa doutrina [...] é nova e sem valor; ela colide com as intuições da igreja (*ecclesiasticus sensus*), com a antiguidade e com a opinião dos Pais (226. 2; 225. 2, 3); é perigosa, porque paralisa a força da pregação, da repreensão e da energia moral (226. 2, 5; 225. 3) e mergulha os homens no desespero (226. 6); finalmente, “sob esse nome, predestinação, introduz-se uma certa necessidade fatal, ou diz-se que o Senhor Criador é de naturezas diversas” (225. 3). Pelágio pode ser refutado sem recorrer a essa teoria (226. 8). [...] Deus auxilia a vontade humana a fazer o bem; mas o homem, e não Deus, dá o início. “Para que aquele que começou a querer seja auxiliado, e não para que o poder de querer também lhe seja dado (226. 2), eles desejam que a graça seja considerada concomitante, e não preveniente, aos méritos humanos” (225. 5). Deus deseja salvar a todos (*indifferenter universos*) e a *propitiatio* do sangue de Cristo é eficaz para todos (225.4, 3). A predestinação, portanto, baseia-se no conhecimento prévio.⁸² (tradução nossa)

Diversas das acusações de Cassiano descritas por Seeberg em relação ao predestinacionismo agostiniano, já haviam sido rebatidas de certa forma na segunda obra endereçada aos monges de Hadrumetum, sendo estas, portanto, em alguma medida, descabidas. Embora, como salienta Pelikan que a “[...] condenação oficial do pelagianismo não indicava endosso incondicional ao agostinianismo[...].”⁸³, se a proposição que afirma estar Agostinho em desacordo com o ensino dos pais da igreja acerca da doutrina da salvação fosse legítima, no Concílio de Éfeso, teria prevalecido a soteriologia pelagiana, a qual, de acordo com Cassiano, estava mais próxima do ensino destes representantes teológicos da patrística. E isto não foi o ocorreu.

A acusação seguinte, referente aos possíveis males que a doutrina da predestinação de Agostinho pode fazer à vida piedosa, também não se sustenta. Basta ler a insistência de Agostinho em suas missivas aos monges de Hadrumetum sobre a importância de se manter, mesmo para as pessoas eleitas, uma vida de exortação e repreensão para que andem em santidade e em retidão moral. Mesmo

⁸² That doctrine [...] is new and of no value; it collides with the intuitions of the church (*ecclesiasticus sensus*), with antiquity, and the opinion of the Fathers (226. 2; 225. 2, 3); it is dangerous, because it cripples the force of preaching, reproof, and moral energy (226. 2, 5; 225. 3), and plunges men into despair (226. 6); finally, “under this name, predestination, there is introduced a certain fatal necessity, or the Lord the Creator is said to be of diverse natures ” (225. 3). Pelagius may be refuted without resort to this theory (226. 8). [...]4. God assists the human will to do that which is good; but man, and not God, makes the beginning. " In order that he who has begun to will may be assisted, not that the power to will be also given (226. 2), they wish grace to be regarded as concomitant, and not prevenient to human merits" (225. 5). God wishes to save all (*indifferenter universos*) and the *propitiatio* of the blood of Christ avails for all (225. 4, 3). Predestination is therefore based upon fore-knowledge. SEEBERG, Reinhold. **Text-Book of the history of doctrines**. v.1. History of Doctrines in the Ancient Church. Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1904. p. 369.

⁸³ PELIKAN, 2017, p. 321.

assim, este tema será novamente tratado - de maneira ainda mais específica - em sua resposta aos monges de São Vitor.

As proposições de Cassiano, sobre a falta de necessidade da existência da doutrina agostiniana no combate à doutrina de Pelágio, são, possivelmente, as mais infundadas. Se as “fortes concepções” de Agostinho no debate contra a heresia pelagiana não fossem necessárias, porque não houve uma proposição soteriológica mais amena nas resoluções do Concílio de Éfeso? Entendemos que as decisões dos Concílios cristãos, não devem ser, irrefragavelmente, o *mote mensura* em termos de ortodoxia quanto à esta ou aquela doutrina. Concílios podem falhar.

Mas quando os dois lados de um debate - e era esse o caso aqui - requisitam ser “o portador da ortodoxia”, os Concílios, no início da história da Igreja, baseados naquilo que entendem ser o ensino correto das Escrituras sobre determinada doutrina, foram os norteadores do que é ortodoxo e do que não o é. O legado soteriológico de Agostinho, com sua ênfase na doutrina da graça como fator imprescindível para a salvação do pecador, persistiu não só no contexto da controvérsia pelagiana, como perpassou a história eclesiástica, sendo considerado importantíssimo para o sustentáculo de uma teologia evangélica em oposição a uma teologia que ancora sua soteriologia na meritocracia humana.

Isso posto, é apenas a partir das afirmações acerca da extensão do comprometimento do arbítrio humano após a Queda, que novos elementos pertencentes à soteriologia são introduzidos no debate entre Agostinho e os monges de Marselha, os quais não foram debatidos de maneira tão específica no debate anterior.

São estes pressupostos, os proponentes de uma nova perspectiva, onde a vontade humana tem o poder de “iniciar” o processo salvífico, conceito este, presente também na soteriologia pelagiana, de onde provém a aproximação desta com o ensino de Cassiano. Ao falar da graça divina, ele a coloca sob a perspectiva de auxiliadora à vontade humana em sua busca já iniciada em direção a Deus, mas não como a produtora da vontade de desejar a Ele.

Nas demais afirmações, a doutrina da predestinação se torna o centro do debate. E é sobre essa doutrina que Agostinho vai escrever uma de suas obras em

resposta à Cassiano denominada de “*Da Praedestinatione Sanctorum*”.⁸⁴ Nela encontramos os principais e derradeiros pressupostos predestinacionistas agostinianos, antes de sua morte em Hipona no ano de 430 d.C.

Por que Cassiano atacou justamente o pensamento de Agostinho referente à essa doutrina? Porque nela encontra-se a âncora da soteriologia agostiniana como veremos a seguir. Se o abade de Marselha conseguisse demonstrar que a argumentos agostinianos sobre a relação entre pecado, arbítrio humano e graça divina (elementos inextricáveis na doutrina da predestinação conforme esposada pelo bispo de Hipona) são inconsistentes com o que as Escrituras ensinam sobre como ocorre o processo salvífico da pessoa pecadora, isso mudaria a maneira como a Igreja confessaria sua soteriologia e, por conseguinte, como vivenciaria a sua espiritualidade.

Comecemos nossa pesquisa acerca desse debate, analisando qual o entendimento de Cassiano e seus confrades acerca do papel da vontade na salvação após a Queda, em contraposição ao pensamento agostiniano, para em seguida, observarmos como os demais elementos presentes na soteriologia de ambos os lados se relacionam com o arbítrio humano e entre si.

2.3.1 A vontade humana e sua relação com a graça no pensamento de Cassiano e seus confrades

Cassiano, em sua luta contra o monergismo agostiniano, combateu diversos pressupostos da soteriologia do bispo de Hipona. Para ele, o ser humano, mesmo após a Queda, poderia dar início ao seu processo salvífico. Como isso seria possível? Quais os seus argumentos para sustentar uma *Ordo Salutis* onde o “coeficiente ativo inicial” fosse a vontade humana em voltar-se para Deus? Para desenvolver sua soteriologia, inicialmente, Cassiano atacou a antropologia agostiniana, a qual afirma a total corrupção na natureza humana após o pecado praticado por Adão e Eva no Éden

⁸⁴ Além de “*Da Praedestinatione Sanctorum*”, Agostinho enviou à Cassiano outra missiva chamada “*De dono perseverantiae*”. Nos ateremos apenas nos argumentos presentes na primeira obra, a não ser quando necessário citarmos alguma parte desta segunda obra, a fim de elucidarmos algum aspecto relevante do debate. Com isso, não estamos considerando a segunda, como sendo de somenos relevância. Porém, por questões metodológicas, a abordagem dos pressupostos encontrados em “*Da Praedestinatione Sanctorum*” é, *per si*, suficiente para que atinjamos os objetivos de nossa pesquisa.

Para Agostinho, nenhum aspecto - ou “*accidents*” - da natureza humana ficou imune após a entrada do pecado no mundo. No entendimento do abade de São Vitor e seus confrades, entretanto, a natureza do ser humano não foi completamente corrompida, morta ou inapta na Queda, a ponto de não poder voltar-se para Deus em conversão ou em busca das coisas espirituais. Esta, teria se tornado, apenas *débil* ou *enferma*, restando, portanto, alguma “bondade” nela que lhe capacite a desejar sua salvação, uma “semente de virtude plantada na vontade dos seres humanos, por ato de misericórdia”⁸⁵ divina. Segundo Pelikan, para Cassiano e seus confrades “não se pode duvidar de que, por natureza, há algumas sementes de bondade implantadas em toda a alma pela bondade do Criador [...]”.⁸⁶

As premissas supracitadas evidenciam uma importante distinção entre a antropologia agostiniana e a antropologia semipelagiana. As diferenças aumentam, quando observado o conceito de livre-arbítrio apresentado pelos críticos de Agostinho. Posto que na Queda, a natureza do pecador não foi completamente afetada, seria plausível, que um de seus “*accidents*”, a volição, por também estar apenas enferma⁸⁷ e não totalmente corrompida, pudesse permanecer de certa forma livre para fazer escolhas e inclusive servir como um dos “coeficientes ativos” no processo salvífico da pessoa pecadora. Esta proposição introduz um movimento que foi denominado de *initium fidei*⁸⁸, movimento esse fulcral para a caracterizar a soteriologia de Marselha, como portadora de uma visão diferente da agostiniana no que tange à extensão das consequências do Pecado Original. Tal concepção antropológica é, de certa forma, diametralmente oposta à de Agostinho, pois ao introduzir uma capacidade ao arbítrio humano e potencializar a mesma ao máximo, um conflito acabaria por se estabelecer.

Diante dessa potencialidade proposta pelos representantes semipelagianos, onde o arbítrio humano é livre até mesmo dar o primeiro passo em direção à Deus, a necessidade de um agir divino por meio da concessão de sua graça à pessoa pecadora para que seja liberta e por conseguinte, possa voltar-se à Ele, torna-se um dos principais objetos de discussão nesse debate. Häggglund, comentando sobre a

⁸⁵ DURÃES, 2021, p. 26.

⁸⁶ PELIKAN, 2017, p. 326.

⁸⁷ Sproul chama a atenção para uma expressão usada por Cassiano, bem como explica o seu significado: “Desde a queda de Adão tem havido um *infirmity liberi arbitrii*. [...] Mesmo o livre-arbítrio de Adão foi infectado pela queda, pelo menos em um grau que é agora ‘débil’. A vontade não foi destruída e nem ele é nem ele é moralmente impotente de forma completa.” SPROUL, 2001, p. 74, 230.

⁸⁸ “Falar do semipelagianismo é falar do *initium fidei*, do início da fé.” MARIONES, 2022, p. 350.

Ordo Salutis de Cassiano. vai ressaltar o destaque para a importância da autonomia da vontade humana quanto à *initium fidei* no processo apresentado pelo monge gálico e sobre qual sua relação com as denominadas sementes do bem, sementes estas decorrentes de uma natureza não corrompida ou morta espiritualmente, mas apenas enferma:

Mas as sementes do bem, que só precisam ser reavivadas pela graça, estão presentes na vida humana. Pelo exercício do livre-arbítrio, o homem pode ou rejeitar a graça ou dedicar-se a ela. Quando o homem é convertido, às vezes é Deus quem toma a iniciativa, mas em outras ocasiões espera que nós decidamos, de modo que a nossa vontade, antecipa a vontade de Deus.⁸⁹

As observações acima, feitas por Hägglund e os demais teólogos, delineiam diversos dos elementos componentes da soteriologia semipelagiana. Por vezes, a vontade humana antecipa a vontade divina, sendo ela mesma o primeiro elemento componente da *Ordo Salutis* apresentada por Cassiano e os demais críticos de Agostinho. Se a afirmação de Hägglund estiver correta, temos diante de nós um resquício de pelagianismo nas premissas soteriológicas dos opositores da soteriologia agostiniana: uma vontade que pelo exercício do livre-arbítrio, pode, dar o primeiro passo em direção a Deus. Tais pressupostos à luz do processo soteriológico apresentado por Paulo em sua carta à igreja de Éfeso (Ef 2.1-9, com ênfase, principalmente nos versículos 5, 8 e 9)⁹⁰ tornam-se não só contraditórios na concepção agostiniana, conforme expressa Hendriksen:

Antes de sua conversão, pois, os leitores estavam ‘mortos’ em seus delitos (desvios da vereda reta e estreita; ver sobre 1.7) e pecados [...] ele se acha sob a sentença de morte, sob a maldição causada por seu pecado em Adão (o pecado original), ao qual ele acrescentou seus próprios delitos e pecados. [...] A *graça* de Deus mencionada nesta declaração – ‘Pela graça foram salvos’ – é seu amor visto como focalizado sobre o culpado e indigno. A misericórdia se *compadece*. A graça *perdoa*. Ela, porém, faz ainda mais do que isso. Ela *salva* completamente, libertando os homens da maior desgraça (a condenação eterna), e outorgando-lhes⁹¹ as mais seletas bênçãos (a vida

⁸⁹ HÄGGLUND, 1999, p. 117.

⁹⁰ Ele vos deu vida, estando vós mortos nos vossos delitos e pecados, nos quais andastes outrora, segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência; entre os quais também todos nós andamos outrora, segundo as inclinações da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos; e éramos, por natureza, filhos da ira, como também os demais. Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou, e estando nós mortos em nossos delitos, nos deu vida juntamente com Cristo, - pela graça sois salvos, e, juntamente com ele, nos ressuscitou, e nos fez assentar nos lugares celestiais em Cristo Jesus; para mostrar, nos séculos vindouros, a suprema riqueza da sua graça, em bondade para conosco, em Cristo Jesus. Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie. BÍBLIA, 2017, p. 2005.

⁹¹ [Sic outorgando-lhes].

eterna tanto para a alma como para o corpo). Ser salvo pela graça é o oposto de ser salvo pelos méritos humanos, os méritos que supostamente provêm da bondade inerente ou do esforço extremo do homem (cf. 2. 8-9). A expressão indica claramente que o solo de nossa salvação está em Deus, e não em nós.⁹²

No texto da epístola aos efésios, mais do que um eufemismo, o termo “morto”, evidencia a impotência da pessoa pecadora perdida. Não há nada que esta possa fazer para escapar da condenação eterna. Paulo aqui contrasta mérito e graça. Obras e graça. Mas vai além, coloca todo o processo salvífico em Deus, como algo criado *ex nihilo*, deslocando a possibilidade, de acordo com Hendriksen, de uma salvação efetuada por meio de méritos oriundos de uma bondade intrínseca à sua natureza decaída, como insistiam os semipelagianos, o que os aproximava neste sentido do pensamento de Pelágio. Mesmo enaltecendo a potencialidade do arbítrio humano, podemos observar conforme afirmações de Cassiano, a sustentação por parte dos proponentes semipelagianos da necessidade da graça para salvação como elemento indispensável. Ele e seus confrades consideravam-a necessária para a salvação da pessoa pecadora, ao contrário do que ensinava na praxe, a doutrina pelagiana. Diante destas premissas, qual o papel da graça na *Ordo Salutis* semipelagiana? Em uma série de conferências denominadas “*Conferências do Deserto*”, Cassiano apresenta uma série de argumentos sobre esse tema para combater a soteriologia proposta pelo bispo de Hipona. Dentre eles, destacamos os seguintes:

Ao perceber em nós qualquer boa vontade incipiente, logo derrama sobre nós sua luz e sua força, inspirando-nos o desejo da salvação e incrementando a semente que Ele próprio plantou e viu nascer com nosso esforço. [...] 9 - *A eficácia da nossa boa vontade e o valor da graça de Deus*. Mas eis onde a razão humana se embarça, se é verídica a afirmação de que o Senhor dá a quem pede; quem o procura acha-o; e abre a quem bate (cf. Mt 7,7). Em contrapartida, também é encontrado por quem não o procura; aparece visivelmente entre aqueles que não o invocam e, diariamente estende as mãos a pessoas incrédulas e rebeldes (c f. Rm 10,20-21; Is 65, 1-2). Por vezes, chama os que lhe resistem e se mantêm distantes e atrai outros, mesmo sem que o desejem, para o caminho da salvação. Além disso, por sua benignidade impede os que se inclinam para o pecado de concretizarem seu iníquo projeto. E que dizer dos textos abaixo, que parecem em contradição uns com os outros? [...] A existência de nosso livre arbítrio é confirmada pela Sagrada Escritura: Guarda teu coração com todo o zelo (Pr 4,23). [...] A graça e o livre arbítrio se interpenetram e de modo tão confuso e estranho que entre muitos autores um grande debate é travado, para estabelecer a verdade entre as duas alternativas seguintes: seria a nossa boa vontade incipiente que despertaria a compaixão de Deus por nós, ou, ao contrário, seria a piedade de Deus que nos levaria a esse despertar da boa vontade? São muitos os que adotam uma ou outra dessas concepções e, ultrapassando em suas afirmações um critério justo, caíram em erros diferentes, e até, às vezes,

⁹² HENDRIKSEN, 1992, p. 132, 134, 140.

contrários uns aos outros. [...] Embora nos pareça aqui que a graça e o livre arbítrio estejam em conflito, ambos estão em consonância. E a piedade impõe-nos o dever de aceitar esses dois elementos. Privar o homem de qualquer deles seria desprezar a própria regra de fé da Igreja. Com efeito, tão logo Deus percebe nossa intenção de nos voltarmos para o bem, ele acorre ao nosso encontro, nos orienta, nos reconforta.⁹³

Quando observamos os pressupostos supra, fica evidente a afirmação de Hägglund, de que por vezes, no pensamento de Cassiano, no processo salvífico d pessoa pecadora, tanto a vontade, ligada a uma bondade intrínseca na natureza humana decaída pode antecipar-se ao agir da graça, como se a graça divina dispensada ao ser humano, combinada com esta livre e boa vontade, podem agir como “coeficiente ativo” neste processo.

De acordo com Mariones⁹⁴, o primeiro pressuposto acima parece acentuar-se na teologia semipelagiana. Schindler endossa a assertiva de Mariones. Segundo ele, todo o processo soteriológico proposto por Cassiano é uma combinação entre bondade inata à natureza decaída da pessoa pecadora, livre-arbítrio e graça divina, com acento para os primeiros elementos na *Ordo Salutis* (bondade e livre-arbítrio) em detrimento do último (graça divina):

Para um homem como João Cassiano, um significativo abade gálico e fundador de mosteiros, a questão se apresentava da seguinte forma: o ser humano nasceu em pecados e sofre com sua pecaminosidade como se fosse uma enfermidade. Via de regra pratica o mal, mesmo assim resta-lhe um pouco de boa vontade. Em casos normais, a graça de Deus encontra o ser humano quando, por meio de um pequeno esforço da vontade, almeja o bem. Deus, que vê esse bom começo, responde mediante o socorro de sua graça. O ser humano, que de boa vontade aceita esse socorro, recebe mais auxílio, podendo assim chegar finalmente a uma vida santa e à bem-aventurança eterna”.⁹⁵

⁹³ CASSIANO, João. **Conferências 8 a 15**. Tradução de Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Edições Sabiaco, 2006. p. 158,159,161,162,164.

⁹⁴ Para Mariones, “Os semipelagianos ocupavam um lugar intermediário entre o pelagianismo e o agostinianismo. Assim foram os monges hadrumetinos [...] Eles rejeitavam o naturalismo de Pelágio, admitiam a ação interior da graça e sua necessidade para as boas obras e para a salvação, mas excluíam o *initium fidei* desta necessidade. Cassiano deu mais peso ao livre arbítrio na obra de salvação [...] e acreditava que a graça preveniente anulava ou diminuía a obra da vontade humana. [...] os semipelagianos atribuíam a primeira iniciativa da salvação ou fé ao livre arbítrio humano. Este início da fé, ou primeiro movimento de conversão a Deus, implica: a) o *pium credulitates affectum*, o princípio da boa vontade, isto é, piedoso, e procede da própria vontade. Por meio dele o consentimento é dado à verdade evangélica, uma vez que a pregação foi ouvida; b) também implica o desejo de salvação eterna, que resulta desta disposição de espírito; c) implica, finalmente, o pedido de auxílio divino.” MARIONES, 2022, p. 351, 352.

⁹⁵ SCHINDLER, Alfred. in Kaufmann, Thomas. **História Ecumênica da Igreja 1: dos primórdios até a Idade Média** /Thomas Kaufmann, Raymund Kottje, Bernd Moeller; org. Hubert Wolf. Tradução Irineu J. Rabuske. São Paulo: Edições Loyola: Paulus; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2012, p. 152,153.

Se Schindler captou realmente a *Ordo Salutis* proposta por Cassiano, o que temos diante de nós, é um processo salvífico caracteristicamente *sinérgico*. Mesmo com a graça atuando de maneira primeva na ordem dos elementos componentes do processo, ela é uma graça atuante em cooperação com a bondade e vontade humana.

Do ponto de vista tanto da lógica simples, quanto da doutrina agostiniana do Pecado Original, esta é uma diferença conceitual bastante essencial. Em havendo no ser humano a capacidade intrínseca de buscar a salvação ou mesmo em cooperar com o auxílio da graça, de maneira que esta cooperação ocorra antes do atuar regenerador primevo da mesma, o sacrifício de Cristo na cruz torna-se secundário, complementar, não vicário, senão desnecessário; posto a pessoa pecadora não necessitar de um Deus que a liberte de sua escravidão ontológica.

Para Agostinho, o atuar da graça não é cooperativo. Ele tem o caráter libertador e regenerador. E uma vez operando na vida da pessoa pecadora, não pode haver da parte desta, uma resistência impedindo esta atuação. Esta capacidade intrínseca e singular da graça de Deus, constitui a base da doutrina da predestinação de Agostinho, outro ponto de discórdia entre ele e seus confrades semipelagianos e sobre o qual, discorreremos a seguir.

2.3.2 A Predestinação agostiniana e a *Ordo Salutis* semipelagiana

Em “*Praedestinatione Sanctorum*”, além de encontrarmos uma discussão sobre as questões doutrinárias analisadas acima, as quais apresentam elementos constituintes da *Ordo Salutis* agostiniana e da reação semipelagiana a estes elementos, encontramos estritamente, os ensinamentos agostinianos sobre a doutrina da predestinação e sobre a relação entre graça, vontade e fé em sua primeira resposta à Cassiano.

Não obstante o conceito de predestinação agostiniano seja vastamente tratado em “*Da Praedestinatione Sanctorum*”, dando nome inclusive a esta obra, entendemos ser necessário abordarmos apenas alguns pontos-chave que apresentam uma *suma* deste conceito, a fim de discutirmos as diferenças entre Agostinho e os semipelagianos neste capítulo.

Por isso, iremos abordá-lo apenas dentro do contexto do debate que estamos discutindo. Focaremos nos pontos de número 11 e 34 presentes em “*Da*

Praedestinatione Sanctorum” a fim de descrevermos quais os elementos de seu conceito predestinacionista, Agostinho salientou em sua resposta aos monges de São Vitor. Os pontos abaixo resumem, de certa forma, os principais elementos do conceito de predestinação agostiniano escritos na missiva enviada aos confrades do convento em Marselha:

11. ‘São muitos os que ouvem a palavra da verdade, mas uns creem, outros a contradizem. Os primeiros querem crer, ao passo que os segundos não o querem. ‘Quem ignora este fato? Mas como naqueles a vontade é preparada pelo Senhor, o que não acontece com os segundos, é preciso distinguir o que vem da sua misericórdia e o que vem da sua justiça. Diz o Apóstolo: *Aquilo a que tanto aspira Israel não conseguiu: conseguiram-no, porém os escolhidos. E os demais ficaram endurecidos. Como está escrito: ‘Deu-lhes Deus um espírito de torpor, olhos para não verem, ouvidos para não ouvir, até o dia de hoje.* [...] Eis a misericórdia e o juízo; misericórdia para a eleição que alcançou a justiça de Deus; juízo para os demais que ficaram cegos. [...] **34.** Procuremos entender a vocação própria dos eleitos, os quais não são eleitos porque creram, mas são eleitos para que cheguem a crer. O próprio Senhor revela a existência desta classe de vocação ao dizer: *Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu quem vos escolhi* (Jo 15,16). Pois, se fossem eleitos porque creram, tê-lo-iam escolhidos antes crer nele e assim merecessem ser eleitos. Evita, porém, esta interpretação aquele que diz: *Não fostes vós que me escolhestes.* [...] Esta é a imutável verdade da predestinação da graça. Pois, o que quis dizer o Apóstolo: *Nele ele nos escolheu antes da fundação do mundo?* (Ef 1,4). Com efeito, se de fato está escrito que Deus soube de antemão os que haveriam de crer, e não que os haveria de fazer que cressem, o Filho fala contra esta presciência ao dizer: *Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi.* Isto daria a entender que Deus sabia de antemão que eles o escolheriam para merecerem ser escolhidos por ele. Consequentemente, foram escolhidos antes da fundação do mundo mediante a predestinação na qual Deus sabia de antemão todas as suas futuras obras, mas são retiradas do mundo com a vocação com que Deus cumpriu o que predestinou. Pois, os que predestinou, também os chamou com a vocação segundo seu desígnio. Chamou os que predestinou e não a outros; predestinou os que chamou, justificou e glorificou (Rm 8,30) e não a outros com a consecução daquele fim que não tem fim. Portanto, Deus escolheu os crentes, mas para que o sejam e não porque já o eram.⁹⁶

Nestas declarações, onde entendemos estar contidos todos os elementos basicamente necessários para que fique claro quais os pressupostos predestinacionistas de Agostinho, podemos observar como este tema estava inserido em sua *Ordo Salutis*, o qual poderíamos resumir como se segue: Deus, por decreto eterno, antes da fundação do mundo, predestinou os que haveriam de crer (eleitos) a fim de que fossem salvos. Esta eleição, não foi baseada em Sua presciência, como quem sabia quais os que haveriam de crer, mas tinha como base a Sua imutável livre escolha, que por pura misericórdia, enviaria a seus escolhidos o meio operante de sua

⁹⁶ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A predestinação dos santos.** In: A Graça (II). Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. p.163,164,194,195.

regeneração espiritual, a saber, sua graça.

Quando observamos os elementos basilares que compõem o conceito de predestinação agostiniano descritos acima; constatamos que os mesmos fazem parte de um processo salvífico totalmente *monérgico*. E é justamente este caráter do processo, o “pomo da discórdia” entre Cassiano e Agostinho.

Segundo Cassiano, não obstante a possibilidade do ser humano dar o primeiro passo em direção a Deus, o que torna a concessão da graça divina um movimento que pode acontecer depois da *initium fidei*, e que não é restrita a poucos seres humanos, mas a todos. Na mente de Cassiano, uma eleição destinada apenas a algumas pessoas pecadoras, enquanto outras continuam como uma massa perdida, faria com que a universalidade da expiação de Cristo fosse destinada a um grupo e não à toda a humanidade. Segundo Hägglund, para Cassiano, “Deus não deseja a condenação de qualquer homem, quando isso é feito, é feito contra a sua vontade”.⁹⁷

A discussão sobre o desejo divino de Deus salvar a todos os seres humanos, ou apenas a alguns levará a um importante questionamento: se Deus não salva a todos, posto negar-lhe o envio de sua graça, não seria Ele culpado, ao menos indiretamente, da condenação desta pessoa?

Em resposta a essa pergunta, Agostinho responderia negativamente. Para ele, o ser humano é responsável por escolher rebelar-se contra Deus, e em Adão, é herdeiro de uma natureza irregenerada e pecadora. Nisso, os proponentes semipelagianos concordavam com Agostinho. O grande problema estava na restrição da concessão da graça. Porque Deus não concede a todos tal dádiva? Esta é uma pergunta sem resposta lógica para Agostinho, é um mistério que a mente humana é incapaz de entender:

A razão pela qual este é libertado de preferência àquele, tenha-se em conta que insondáveis são seus juízos e impenetráveis seus caminhos (Rm 11,33). Melhor será ouvir e dizer a este respeito: *Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?* (Rm 9,20), do que ousar dizer, como se soubéssemos, por que quis que ficasse oculto aquele que não pode querer nenhuma injustiça.⁹⁸

Diante desta resposta, pode-se deduzir que Agostinho ensinava uma dupla predestinação tanto para salvação como para condenação? Conforme Jaroslav

⁹⁷ HÄGGLUND, 1999, p. 117.

⁹⁸ AGOSTINHO, 1999. p. 170-171.

Pelikan, Agostinho sim, ensinou uma dupla predestinação: “Mas a dupla predestinação é aplicada não só à cidade de Deus e à cidade da terra, mas também aos indivíduos. Alguns foram predestinados para a vida eterna; outros para a morte eterna [...]”.⁹⁹ Brunner e Lhose, porém, afirmam respectivamente: “[...] Agostinho [...] fala de uma “*praedestinatio*” para a salvação, mas não de uma “Predestinação” para a destruição”.¹⁰⁰; “Não é verdade que Agostinho tenha asseverado uma dupla predestinação”.¹⁰¹

Em quais pressupostos Brunner e Lhose se baseiam para defender a inexistência de uma dupla predestinação agostiniana? Quais as proposições apresentadas por eles diante de tantas afirmações supra sobre eleição e reprobção na teologia agostiniana? McGrath elucida de maneira sucinta uma possível resposta:

Contudo, a graça não é concedida a todos, de uma maneira universal; ela é dada somente a alguns. Como resultado, somente esses serão salvos - esses a quem se concede a graça. Para Agostinho, a predestinação envolve o reconhecimento de que Deus não concede os meios de salvação para aqueles que não foram eleitos[...]. É importante observar que Agostinho destacou que isso não significava que alguns eram predestinados à condenação. Significava que Deus havia escolhido alguns dentre a massa da humanidade caída.¹⁰²

Segundo essas afirmações Agostinho, para preservar tanto a bondade e o juízo divino, ensinou uma predestinação onde Deus elege, por pura misericórdia parte da massa caída, e para aplicar o seu juízo, deixa que o restante da mesma massa continue a caminhar escrava de sua natureza pecaminosa, preterindo-a. Ou seja, Ele não age de maneira direta na reprobção de seres humanos que já estão condenados por sua própria pecaminosidade.

Não obstante, ao negar a universalidade da graça, a acusação de seus confrades permanece: a teologia de Agostinho torna Deus o autor da condenação dos réprobos. A resposta de Agostinho, por mais severa que pareça, apresenta-se contrária aos seus críticos: se Deus condenasse eternamente toda a humanidade, ele continuaria perfeitamente bondoso em seu caráter. Não há em Deus nenhuma obrigação em salvar seres que contra ele se rebelaram.

⁹⁹ PELIKAN, 2017, p. 301.

¹⁰⁰ BRUNNER, Emil. **A Doutrina Cristã de Deus: Dogmática - Volume I.** São Paulo: Cristã Novo Século, 2004. p. 449.

¹⁰¹ LOHSE, Bernhard. **A fé cristã através dos tempos.** São Leopoldo: Sinodal, 1972. p. 124.

¹⁰² McGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã.** São Paulo: Shedd Publicações, 2005. p. 531.

Mas suponhamos que Deus, de fato, possibilite a graça salvífica a todas as pessoas pecadoras, porque boa parte da humanidade continua empedernida e encurvada em si mesma, sem um mínimo interesse Nele ou nas coisas espirituais? Se Deus deseja que todos sejam salvos, porque alguns não o são? Seria Sua graça impotente a tal ponto de não realizar o Seu intento?

Segue-se, portanto, o seguinte axioma: ou Deus elege alguns seres humanos para a salvação a partir de Sua soberana vontade ou Ele dispensa sua graça a todos, mas a vontade de alguns em continuar caminhando à perdição - conforme ensinavam os semipelagianos - prevalece sobre o poder de sua graça, colocando assim, até mesmo a decisão de rejeitar a salvação nas mãos das pessoas pecadoras, mesmo sendo estes agraciados com o meio providenciado por Deus para essa finalidade.

Por fim, gostaríamos de abordar uma das últimas premissas dos semipelagianos. Para estes, conforme a lista supramencionada por Mariones, a salvação das pessoas pecadoras é baseada na presciência divina. Agostinho, não negava a presciência divina; mas em alguns momentos, apresentava, paradoxalmente um conceito predestinacionismo que afirmava ser a eleição e a própria rejeição, uma ação divina, um agir ativo da parte de Deus:

A sua apresentação da reprovação não é tão livre de ambiguidade como devia. Algumas das suas declarações fazem supor que na predestinação Deus conhece previamente o que Ele mesmo fará, conquanto também possa pré-conhecer o que Ele não fará - como no caso de todos os pecados; e fala dos eleitos como objetos da predestinação, e dos reprovados como objetos da presciência divina. Contudo, noutras passagens, ele fala também dos reprovados da predestinação, de sorte que não pode haver dúvidas de que ele ensinava a dupla predestinação. Entretanto, ele reconhecia a diferença que existe entre ambas, diferença que consiste em que Deus não predestinou uns para a condenação e os meios para esta do mesmo modo como predestinou outros para a salvação, e em que a predestinação para a vida é um ato puramente soberano, ao passo que a predestinação para a morte eterna é também judicial e leva em conta o pecado do homem.¹⁰³

Estaria Agostinho concordando, ao menos em parte, com os proponentes semipelagianos quanto à possibilidade de uma salvação a partir da presciência divina conforme nos assinala o comentário de Berkhof?

Mais uma vez, o pensamento paradoxal de Agostinho se impõe. Se por um lado, conforme afirma Berkhof, Agostinho assinala que Deus sabe quem será predestinado à salvação, tendo um pré-conhecimento de quem será reprovado diante

¹⁰³ BERKHOF, 2012, p. 103.

da oferta do evangelho, mas por outro, age por meio de uma possível dupla predestinação, como conciliar essas ideias distintas?

Berkhof assinala a ambiguidade no pensamento agostiniano, posto que mesmo diante da presciência divina, a salvação do ser humano advém da soberana bondade ativa de Deus em não deixar que todos sigam para a condenação eterna (algo intrínseco aos pecadores não regenerados), enquanto o castigo que Ele aplica aos réprobos está em pleno curso pela escolha do ser humano no Éden em ceder ao pecado. Entretanto, nos parece que o conceito de predestinação de Agostinho ancora-se na ideia de que Deus elege alguns da massa decaída para a salvação, mas pretere outros, deixando-os seguir o seu caminho para a condenação, o que preserva não só a consciência, mas também a bondade divina, pois de forma alguma, Deus pode ser o autor do pecado ou do mal.

Ao compararmos a *Ordo Salutis* agostiniana com a semipelagiana, ficam expostas as diferenças centrais entre elas acerca da relação entre graça, livre-arbítrio e a condição espiritual da natureza humana após a Queda. Mas o ponto fulcral da discussão, reiteramos, encontra-se nas questões envolvendo o *Initium fidei*. Este elemento presente na *Ordo Salutis* semipelagiana, de certa forma, provoca uma importante questão: quem é o agente do coeficiente ativo do processo salvífico: Deus ou o homem? Quem realmente tem a escolha final no destino eterno dos seres humanos? Sobre isso, Sproul faz um abrangente comentário:

A diferença entre Agostinho e Cassiano é a diferença entre monergismo e sinergismo no começo da salvação. Cassiano e o semipelagianismo são, com relação ao passo inicial do pecador em direção à salvação, decididamente sinérgicos. Deus torna sua graça disponível ao pecador, mas o pecador deve, com sua vontade débil, cooperar com essa graça a fim de ter fé ou para ser regenerado. A fé precede a regeneração. Para Agostinho, a graça da regeneração é monérgica. Isto é, a iniciativa divina é uma condição prévia para a fé.¹⁰⁴

A resposta às questões acima, depende da concepção soteriológica de cada pessoa cristã. Se o aceno positivo for dado ao agir de Deus como sendo o coeficiente ativo da salvação da pessoa pecadora, então estaremos apoiando uma soteriologia *monérgica*. Se entendermos que a resposta humana, no início do processo, for determinante para a salvação, estamos crendo em uma soteriologia *sinérgica*. Se a nossa concepção acerca da salvação, a qual constitui-se do início de nossa

¹⁰⁴ SPROUL, 2001, p. 75.

caminhada de fé, pode influenciar ou não a nossa espiritualidade, é a resposta que pretendemos dar a partir de todos os capítulos seguintes desta pesquisa.

Antes de voltarmos ao questionamento proposto no início deste trabalho, gostaríamos de apenas citarmos o desfecho histórico-eclesiástico do debate entre Agostinho e Cassiano e seus confrades na história da Igreja: o Sínodo de Orange, em 529 d.C, condenou a soteriologia semipelagiana.

Dentre os pontos reafirmando os pressupostos soteriológicos de Agostinho, gostaríamos de citar apenas um, referente à *initium fidei*: “Até mesmo o início da fé, a disposição para crer, é efetivada pela graça”.¹⁰⁵ (tradução nossa)

Enfim, gostaríamos de responder ao questionamento proposto no início deste capítulo: estariam os pressupostos soteriológicos de Cassiano mais próximos das ideias de Pelágio ou de Agostinho?

Seria injusto chamar os monges de Hadrumentum e os de São Vítor de semipelagianos, como fizemos por todo este trabalho? Não deveríamos ter nos referido a estes como semiagostinianos, como sugerem alguns estudiosos?

Pensamos ser a resposta encontrada no próprio desenvolvimento de cada parte deste primeiro capítulo de nossa tese. Em nosso entendimento, *a priori*, o termo semipelagianismo se aplica corretamente tanto aos monges de Hadrumentum a Cassiano e seus confrades, devido a aproximação de determinados conceitos soteriológicos ensinados por Pelágio, como por causa da insistência da existência de um arbítrio livre na pessoa pecadora, ainda que este arbítrio seja débil, mas suficiente para que esta busque a salvação eterna, o que não difere muito da visão pelagiana.

A rejeição à suficiente e onipotente graça divina, como o único elemento atuante na regeneração humana, é outro fator que aproxima os monges dos referidos monastérios do ensino pelagiano, proporcionado que o *Initium fidei* atue a partir de uma ação humana e não divina, caracterizando sua soteriologia como sinérgica do ponto de vista da cooperação da vontade humana no processo salvífico.

Por mais este fator, entendemos que a designação a eles concedida é válida.

¹⁰⁵ “Even the beginning of faith, the disposition to believe, is effected by grace”. SCHAFF, Phillip. **History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity: From Constantine the Great to Gregory the Great. A.D. 311-600.** 3 ed. rev. New York: Charles Scribner's Sons, 1891. p. 867.

E não estamos sozinhos em nosso parecer. Basta nos debruçarmos sobre a história eclesiástica e veremos que o termo *semipelagiano* está presente quase sempre quando a soteriologia de Cassiano e de alguns monges de Hadrumentum é mencionada.

3 A SOTERIOLOGIA MELANCHTHONIANA E SUA RELAÇÃO COM A CONTROVÉRSIA SINERGISTA

Um dos principais líderes do luteranismo confessional, considerado por vezes como o sucessor de Martinho Lutero na liderança da Reforma do século XVI, foi Filipe Melanchthon. Sua contribuição para a teologia luterana e para teologia cristã do ponto de vista dogmático como um todo é bastante significativa, posto sua ampla produção teológica literária. E dentre os escritos oriundos da pena do “*Praeceptor Germaniae*”¹⁰⁶, está sua *Magnum Opus*, “*Loci communes*”¹⁰⁷ *rerum theologicarum*. É nela, onde encontramos o desenvolvimento de sua soteriologia, apresentado sequencialmente nas edições desta importante obra.

Embora os *Loci* tratem de diversos tópicos relevantes de cunho soteriológico, o nosso interesse concentrar-se-á nas seções que tratam acerca do livre-arbítrio, tema este de suma importância para o objetivo de nossa pesquisa acerca da *Ordo Salutis*. Questões referentes ao livre-arbítrio não foram para Melanchthon algo de menor importância. Tanto que Heinz Scheible, nas primeiras palavras da introdução de sua obra, “*Melanchthon: uma biografia*”, apresenta duas sentenças sobre a liberdade da vontade humana: “*Tuli servitutem paene deformem, Esse fatemur liberum arbitrium*”.¹⁰⁸

Estariam ambas as sentenças afirmando a existência de uma liberdade da vontade do ser humano? Teria ele se distanciado das ideias sobre um “arbítrio cativo”, como proposto por Lutero (seu principal mentor e figura central da Reforma) em sua obra “*De servo arbitrio*”, onde tratou exaustivamente sobre questões relacionadas à vontade do ser humano?

A fim de respondermos a estas perguntas, nas páginas que se seguem, averiguaremos qual o conceito de livre-arbítrio de Melanchthon a partir do desenvolvimento de suas reflexões sobre este assunto nas edições dos *Loci*

¹⁰⁶ “Educador da Alemanha”. HÄGGLUND, 1999. p. 211.

¹⁰⁷ **loci communes**: *lugares-comuns*; a coleção de tópicos básicos, ou *loci*, em qualquer campo de estudo; na teologia, especificamente *loci* nas Escrituras, a interpretação desses *loci*, tópicos tradicionais e debates no corpo ordenado da doutrina cristã; um título padrão para tais sistemas de doutrina. MULLER, 2023. p. 227.

¹⁰⁸ “*Agentei a servidão a ponto de quase ser desfigurado*”, “*Declaramos que a vontade é livre*” ou “*Declaramos que o livre-arbítrio existe*”. Tradução de Walter O. Schlupp. SCHEIBLE, Heinz. **Melanchthon: uma biografia**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal. 2013. p. 7.

publicadas em latim, bem como qual a sua compreensão em relação ao grau de participação da vontade do ser humano na *Ordo Salutis*. Uma vez terminada esta análise, nos voltaremos para o segundo momento ou evento na história da Igreja a ser abordado neste trabalho, a “*Controvérsia Sinergista*”, ocorrida no seio do luteranismo confessional e desenvolvida entre 1550 e 1560 d.C.

Conforme assinalado na introdução de nossa tese, esta controvérsia ocorrida no seio do luteranismo confessional, na qual foram debatidas questões acerca da participação da vontade humana no processo da *Ordo Salutis*, elementos da soteriologia de Melanchthon foram defendidos por um dos partidos envolvido nas discussões, o qual recebeu o nome de partido *filipista* em sua deferência.

Não obstante Melanchthon não tenha participado diretamente da controvérsia, um dos integrantes do partido filipista de nome Vitorino Strigel e que tinha a ele como mentor¹⁰⁹, atuou como representante de suas ideias soteriológicas contra as que foram propostas por Mathias Flacius (ou Matias Flávio, em algumas traduções), líder do partido *gnésio-luterano*. Analisar sob quais bases teológicas Strigel defendeu seus pressupostos neste importante evento para o incipiente luteranismo confessional, devido à sua ligação com a teologia *melanchthoniana*, e em que sentido estes contribuíram para a construção de uma soteriologia sinérgica é também um dos objetivos deste capítulo.

3.1 O LIVRE ARBÍTRIO NOS *LOCI DE MELANCHTHON*

A *Magnum Opus* de Filipe Melanchthon foi chamada inicialmente de “*Loci communes rerum theologicarum*”. Escrita em latim, denominada de primeira “*aeta*” (ou “*era*”) e publicada pela primeira vez em 1521, foi considerada a primeira dogmática redigida na época da Reforma. Nela, diversos tópicos teológicos foram desenvolvidos a partir de quatro temas fundamentais: lei e evangelho, os afetos, *livre-arbítrio* e a precedência das Escrituras Sagradas. Sobre os *Loci* e suas edições, comenta Heinz Scheible:

A obra-mor de Melanchthon foi publicada inicialmente em fascículos de agosto a dezembro de 1521, já ocorrendo uma reimpressão em Colônia antes mesmo de sair o último. Revisou-a muitas vezes, como ele também fazia com

¹⁰⁹ PELIKAN, Jaroslav. **A tradição cristã**: uma história do desenvolvimento da doutrina: a reforma da Igreja e o dogma, 1300-1700, volume 4. São Paulo: Shedd Publicações, 2016. p. 208.

seus outros compêndios. Acabou reescrevendo toda ela [em latim] três vezes, para finalmente redigir ele próprio uma versão alemã[...]. Dedicou-a a Anna Camerarius, esposa de seu amigo.¹¹⁰

Além desta primeira edição, conforme o texto acima menciona, *três* outras edições dos *Loci* foram publicadas em latim a partir de revisões feitas por Melanchthon um espaço de 24 anos. Além destas, mais *duas* versões foram publicadas, porém na língua alemã. São elas:

- 1 - A edição de 1535, escrita também em latim, chamada de segunda “*aeta*”, e que teve o seu título mudado para “*Loci praecipui theologici*”.
- 2 - A edição de 1538, a primeira publicada em alemão. Teve como editor Justus Jonas e foi chamada de “Hauptartikel Christlicher Lere”.
- 3 - A edição de 1543, a terceira “*aeta*”, também publicada em latim e que manteve o nome da edição de 1535.
- 4 - A edição de 1555, a segunda versão na língua alemã e que preservou o título da edição de 1538.
- 5 - E por fim, a edição de 1559, escrita novamente em latim, mas que contém um apêndice no final.

Nesta pesquisa, além de uma análise do pensamento de Melanchthon sobre o papel da vontade humana no processo salvífico na primeira edição dos *Loci* de 1521, nos concentramos em fazer uma análise comparativa desta edição com mais duas versões dos *Loci escritas em latim*: as “*aetas*” de 1535 e 1559, as quais são consideradas as principais edições, sendo esta última, revisada a partir da versão de 1543¹¹¹ e publicada um ano antes da morte de Melanchthon.

Por que o exame destas e não das demais versões? Porque nelas que encontramos os pensamentos iniciais de Melanchthon, possíveis mudanças ou desenvolvimento de sua teologia sobre questões relacionadas à participação da vontade humana no processo da *Ordo Salutis* e seus pensamentos finais acerca deste tópico. E também, porque se houve algum acréscimo à versão de 1543, este, encontra-se na versão final de 1559.

¹¹⁰ SCHEIBLE, 2013, p. 149.

¹¹¹ PREUS, Christian. **As edições dos Loci Communes de Philip Melanchthon**. Tradução de Ewerton B. Tokashiki. Disponível em: <https://www.seminariojmc.br/as-edicoes-das-loci-communis-de-philip-melanchthon/> Acesso em: 17 dez. 2023.

3.1.1 Primeira edição dos *Loci* - 1521

Na primeira edição dos *Loci*, encontramos nos tópicos de número 86 a 93, intitulados “*A respeito das capacidades do ser humano, ou seja, do livre-arbítrio*”, uma ampla explanação sobre a ligação deste tema com a teologia e a filosofia. Em suas primeiras asserções nestes tópicos, Melanchthon faz um pequeno apanhado sobre como o termo livre-arbítrio foi incorporado à teologia cristã a partir de concepções filosóficas, e aceito como parte integrante da sua natureza do ser humano decaído, bem como utilizado para designar a relação entre a sua liberdade de escolha e a sua conversão à Cristo.

1 Agostinho e Bernardo escreveram sobre o livre-arbítrio, e aquele de fatos retratou, em {5} livros posteriores que editou contra os pelagianos, de suas posições em muitos pontos: Bernardo não é coerente. Há desse assunto também algo entre os gregos, mas de modo disperso. **2** Eu, uma vez que não sigo opiniões humanas, o mais simples {10} e diretamente exponho o assunto que com o passar do tempo tanto com os autores antigos como os novos obscurecem, porque interpretavam as Escrituras de tal modo a, por outro lado, quererem simultaneamente satisfazer o juízo da razão humana. **3** Parecia pouco civilizado ensinar {15} que o ser humano necessariamente peca, parecia cruel repreender a vontade se ela não pudesse se converter do vício para a virtude. Por isso também atribuíram mais à capacidade do ser humano do que era justo, e oscilaram espantosamente quando viam as Escrituras contestarem o juízo da razão {20} em toda parte. **4** E, como neste tópico de fato a doutrina cristã discorda diretamente da filosofia e da razão humana, ainda assim, gradualmente a filosofia se insinuou no cristianismo, e o dogma ímpio (6, a.) do livre-arbítrio foi recebido, e os benefícios de Cristo foram obscurecidos por essa sabedoria profana e animalesca da nossa razão, **5** O termo livre-arbítrio, totalmente estranho às letras divinas {5}, ao sentido e ao juízo do espírito, foi assumido, por meio do que vemos não raramente homens santos serem atacados. **6** [...] Pois tal como nestes últimos tempos da igreja também {10} abraçamos Aristóteles em lugar de Cristo, assim, imediatamente após os inícios da igreja, a doutrina cristã foi abalada pela filosofia platônica. **7** Assim ocorreu que não haja quaisquer escritos genuínos na igreja além das Escrituras canônicas {15}. Qualquer coisa {4, a.} que se tenha produzido como comentários cheira a filosofia.¹¹²

Segundo Melanchthon, a ideia de um livre-arbítrio conforme concebido conceitualmente pela filosofia é incompatível com o ensino das Escrituras. Mesmo citando Agostinho, cuja soteriologia influenciou profundamente a Lutero, ele afirma sua fidelidade apenas aos escritos canônicos. Isso porque, segundo seu argumento, muito cedo na história da igreja, foi aceito a inclusão dos pressupostos aristotélicos e platônicos sobre liberdade com o intuito de fornecer à razão daqueles que entendiam

¹¹² MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**. Editado e traduzido por Eduardo Gross. - Ed. crítica, bilingue. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2018, p. 43, 45.

ser inconcebível a vontade humana não ter força ou liberdade para voltar-se para Deus.

Tal crítica à filosofia - principalmente à Platão e à Aristóteles - não é fruto de um repúdio peremptório à essa ciência do saber. O próprio Melanchthon escreveu, dentre outras de suas obras, usadas “em várias disciplinas filosóficas, [...] um comentário sobre Aristóteles”.¹¹³ Como salienta Sheible, “[...] Melanchthon toma emprestado de Aristóteles somente aquilo que não compromete seu cristianismo”.¹¹⁴ O problema aqui levantado por Melanchthon é a inclusão de conceitos formulados a partir de premissas filosóficas que contariam o ensino escriturístico no que respeita à doutrina cristã. Com isso, não estamos apoiando qualquer repúdio total ao estudo da filosofia ou qualquer ciência do saber.

Mas por mais absurdo à razão que possam parecer alguns dogmas cristãos, estes devem estar subordinados às Escrituras como sua *norma normans*.¹¹⁵ Do contrário, a doutrina cristã seria facilmente “domesticada” pelo pensamento secular, propagado muitas vezes por mentes que não tem a iluminação de Cristo na formulação de seus conceitos. Findas estas considerações iniciais, Melanchthon aprofunda-se no desenvolvimento do tema, propondo-se a examinar se a vontade do ser humano é livre ou não; e em sendo, qual a extensão desta liberdade. Ele prossegue:

19 Uma vez que todas as coisas que [...] ocorrem, necessariamente ocorrem de acordo com a predestinação divina, {20}, nada é liberdade da nossa vontade. **20** Paulo aos Romanos, 11 {v.36:} ‘Uma vez que dEle mesmo e nEle mesmo’ etc. Aos Efésios 1 {v.11:} ‘Que realiza tudo segundo a decisão da sua vontade’. Mateus 10 {v.29:} ‘Acaso não se vendem dois pássaros por uma moeda? E um único deles {25} não cai sobre a terra sem vosso pai’. (7, b.) **21** Eu peço: algo já pôde ser dito mais claramente do que essa sentença? Provérbios 16 {v.4:} ‘O Senhor fez todas as coisas por causa de si mesmo, também o ímpio para o dia mau’. E ainda, 20 {v. 24:}: ‘Pelo Senhor são {5} dirigidos os passos do ser humano, porém quem dentre as pessoas pode compreender a sua jornada?’ Ainda. 16 {v.9:}. ‘O coração do ser humano determina a sua jornada, mas o Senhor dirige os seus passos’. **22** Jeremias 10 {v.23:} ‘Senhor, eu sei que a jornada do ser humano não é dele, {10} nem é [próprio] do homem que ele dirija os seus passos’. [...] **26** E o que mais faz Paulo no capítulo nono, e no 11, [na carta] aos Romanos, do que atribuir à determinação divina todas as coisas que acontecem? O juízo da carne ou {5} da razão humana tem aversão a esse pensamento, o juízo do espírito, pelo contrário, o abraça. (5.b.) **27** Pois não aprenderás nem o temor de Deus, nem a confiança em Deus de maneira mais segura em qualquer outro lugar do que

¹¹³ HÄGGLUND, 1999, p. 211.

¹¹⁴ SCHEIBLE, 2013, p. 99.

¹¹⁵ “*Norma normans*, a norma padronizada, aplicada à Escritura como norma por trás das confissões padronizadas[...]”. MULLER, 2023, p. 259.

onde fores tocado no ânimo por essa noção da predestinação. Por acaso Salomão não a inculca {10} nos Provérbios por toda parte? Com a finalidade de algumas vezes ensinar o temor, outras vezes a fé. **28** Por acaso não a inculca naquele livrinho cujo título é Eclesiastes? Pois, em geral, crer com firmeza que todas as coisas acontecem por [ação de] Deus diz muito respeito a oprimir e condenar tanto a sabedoria como a prudência da razão humana. **29** Por acaso com esta uma passagem Cristo não consola os discípulos do modo mais eficaz, quando diz {Lucas 12.7:} ‘Todos os cabelos da vossa cabeça foram contados’? **30** Que {20}, pois, dirás, que acaso há nas coisas alguma contingência[...] As Escrituras ensinam que todas as coisas ocorrem por necessidade. [...] quem [sou eu para que] pudesse dissimular a sentença da Escritura a respeito da predestinação, quando a Escritura priva a liberdade da nossa vontade em troca da necessidade da predestinação?¹¹⁶

Nesta seção dos *Loci*, pode-se observar claramente a estreita ligação feita por Melanchthon entre a vontade da pessoa pecadora e os conceitos bíblicos acerca da predestinação divina. A partir da citação de diversos textos das Escrituras, segundo as premissas acima esboçadas, não há como a vontade da pessoa pecadora ser livre, posto ser a vontade de Deus o fator decisivo para as ações humanas. Ao apresentar um tipo de “determinismo rígido ou duro”.¹¹⁷ Melanchthon segue Lutero em suas ideias sobre livre arbítrio e como estas estão relacionadas à doutrina da predestinação.¹¹⁸ A associação entre eles fica ainda mais patente se observarmos a presença dos termos “*necessidade e necessariamente*” no texto dos *Loci*, termos estes, usados por Lutero em seu debate com Erasmo.

A fim de entendermos as possíveis associações entre a sua antropologia e a antropologia melanchthoniana no que se refere ao uso destes termos, nos determos nas considerações feitas pelo reformador sobre estes no *De servo arbítrio*, sua *Magnum Opus* sobre questões referentes ao livre-arbítrio. Lutero utiliza a palavra *necessidade* já no início do *De servo arbítrio*. As afirmações citadas a seguir, resumem de certa forma, o seu conceito acerca desse termo, apontando para uma das premissas basilares em seu debate com Erasmo de Roterdã:

¹¹⁶ MELANCHTHON, 2018. p. 49, 51, 53.

¹¹⁷ Embora não se possa enquadrar a teologia de Lutero sobre em relação à vontade humana a partir de categorias filosófica, o conceito de “determinismo duro” apresentado a seguir, pode ajudar a entender sua posição sobre livre-arbítrio, bem como a posição de Melanchthon nos *Loci* de 1521 a esse respeito. De acordo com Geisler e Feinberg, “O determinismo duro aceita um ponto de vista incompatibilista, de que a liberdade e o determinismo não podem ser reconciliados. Tudo quanto existe tem condições antecedentes, conhecidas ou desconhecidas, que determinam que aquela coisa não poderia ter sido diferente do que realmente é. Tudo, mesmo toda causa, é o efeito de alguma causa ou grupo de causas. Isto é igualmente verdadeiro para cada evento do passado bem como para cada evento do futuro”. GEISLER, Norman L; FEINBERG, Paul D. **Introdução à Filosofia: uma perspectiva cristã**. 2 reimpr. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 155.

¹¹⁸ HÄGGLUND, 1999, p. 213.

Disso se segue irrefragavelmente: tudo o que fazemos, tudo o que acontece, ainda que nos pareça acontecer de modo imutável e contingente, na verdade acontece de modo necessário¹¹⁹ e imutável, se consideramos a vontade de Deus. Pois a vontade de Deus é eficaz e não há como impedi-la, visto que é a própria potência natural de Deus; além disso, ela é sábia, de sorte que não se pode enganá-la.¹²⁰

A proposição feita por Lutero e assumida na versão dos *Loci* de 1521 - a fim de defender a onipotência divina em face ao conceito pelagiano e erasmiano de livre-arbítrio, parece estar repercutindo a chamada doutrina total de Deus, com a qual, a doutrina da predestinação do reformador está intimamente ligada. Defendida também por Agostinho, a doutrina total de Deus está ancorada no conceito da “*potentia Dei absoluta*”¹²¹, onde a “[...] onipotência contém a ideia de que Deus tem todo o poder e autoridade sobre a sua criação, incluindo as ações dos seres humanos”.¹²² O que Deus quer que aconteça, isto indubitavelmente acontecerá sem qualquer possibilidade de mutabilidade.

Este tipo de pressuposto foi e ainda é acusado por muitos como fatalismo. Ora se tudo que acontece é da vontade de Deus, como pode haver alguma responsabilidade humana pelos seus atos? Se tudo o que acontece, não é fruto de contingências, mas é imperiosamente necessário que ocorra, onde está a liberdade de escolha nas questões cotidianas, como por exemplo, escolher comer ou não certo tipo de comida? Estariam Lutero e Melanchthon defendendo um “necessitarismo fatalista”?¹²³

Lutero se sentia incomodado com a ideia de que alguém pudesse propor, a partir deste uso do termo de necessidade, que Deus obriga os seres humanos a agir de maneira contrária às suas intenções, numa espécie de esquizofrenia

¹¹⁹ [Sic necessário].

¹²⁰ LUTERO, Martinho. Da Vontade Cativa. In: **Obras Selecionadas**: Debates e Controvérsias, II. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. v 4. p. 31.

¹²¹ Na obra de Muller, encontramos um termo denominado de “*potentia absoluta*”, o qual conceitualmente, traz a mesma ideia de “*potentia Dei absoluta*”. Segundo Muller, “*potentia absoluta*”, significa “*poder absoluto*”; a onipotência de Deus limitada apenas pela lei da não contradição. Deus, segundo o seu *potentia absoluta*, pode efetuar toda e qualquer coisa possível, sendo restringido apenas pela sua própria natureza”. MULLER, 2023, p. 298.

¹²² SPROUL, 2001. p. 96.

¹²³ Melanchthon, como veremos neste capítulo, vai desenvolver uma mudança de pensamento quanto à questão da necessidade. Lutero, conforme afirma Kolb e Trueman, “[...] elaborou um argumento projetado para fornecer consolo ao afirmar a imutabilidade das promessas divinas. Ele desprezou a distinção escolástica entre a necessidade da consequência (*necessitas consequentiae*), a necessidade absoluta e a necessidade que é consequente (*necessitas consequentis*) - que segue uma contingência ou outra”. KOLB, Robert; TRUEMAN, Carl R. **Entre Wittenberg e Genebra**: teologia luterana e reformada em diálogo. Tradução de Josafias Cardoso Ribeiro Júnior. 1ed. Brasília: Monergismo, 2017. p. 119-120.

motivacional. Em uma nota de rodapé na reedição do ano de 1546 do *De servo arbitrio*, denominada “edição de Jena”, encontramos uma possível explicação detalhada acerca do que o reformador queria dizer sobre os termos *necessário* e *necessidade* e como ele se sentia ao fazer uso destes termos:

Desejaria, por certo, que para o uso deste debate, existisse um termo melhor que a usual ‘necessidade’, que não expressa corretamente o que se quer dizer, nem quanto à vontade humana. Pois o tema com o qual estamos nos ocupando, tem um significado demasiado desagradável e inadequado, visto que obriga a pensar em uma espécie de coação, e em geral, no que é contrário à vontade; e não é isso que se tem em mente ao tratar do assunto. Na verdade, tanto a vontade divina quanto a humana faz o que faz - seja bom ou mau - não por qualquer coação, mas em verdadeira liberdade, por boa disposição ou desejo veemente. Não obstante, a vontade de Deus é imutável e infalível, a vontade que governa nossa vontade mutável[...] E nossa vontade, especialmente a má vontade, não pode fazer o bem de si mesma. Portanto, o que o vocábulo não consegue exprimir, tem que complementá-lo a inteligência do leitor e entender sob ‘necessidade’ aquilo que se quis expressar, a saber a incapacidade da nossa má vontade[...].¹²⁴

A nota descrita acima, adicionada aproximadamente duas décadas depois da primeira edição de “*De servo arbitrio*”, procura esclarecer a tensão proposta por Lutero em sua teologia sobre onipotência divina e escolha humana. O problema que aqui se estabelece é de natureza autoral. Como destaca Robert Kolb, não se pode ter certeza se essas afirmações foram provenientes da pena de Lutero ou foram produzidas por outro escritor.¹²⁵

Caso tenha sido Lutero o autor destas asserções, aqui, ele parece reproduzir o pensamento de Agostinho quanto a diferença entre *liberdade* e *livre arbítrio*, apontada em nossa pesquisa no primeiro capítulo. Por mais que na mente pós-moderna, onde determinados termos têm sofrido reducionismos conceituais, esta distinção é importante para entendermos o pensamento de Agostinho.

Conforme descrito no primeiro capítulo de nossa tese, para Agostinho o ser humano não age de forma coagida ou compulsoriamente, mas de acordo com sua vontade, como se estivesse concomitantemente livre e em sujeição. Porque a sua natureza pecaminosa o torna escravo do pecado, ele só é livre para agir de acordo com a sua vontade, a qual é essencialmente má. Este pressuposto assemelha-se à proposta de Lutero acerca de uma *necessidade sem compulsão*.

¹²⁴ LUTERO, 1993, p. 31-32.

¹²⁵ “Não está claro se o próprio Lutero escreveu a nota de esclarecimento inserida na reedição de *De Servo Arbitrio* em 1546” [...]. KOLB, TRUEMAN, 2017, p. 120.

Mas e se a nota adicionada à edição de Jena não tiver sido escrita por Lutero? Teria ele consentido com tal nota? Se sim, quem a escreveu e a inseriu no *De servo arbitrio* não comprometeria a doutrina total de Deus, ensinada pelo reformador? Em absoluto. Como argumentamos em nossa pesquisa sobre o conceito de predestinação de Lutero, o reformador procura aclarar como esta doutrina lida com a tensão apresentada pela nota entre onipotência divina e escolha humana:

Mesmo os seres humanos não regenerados, apesar de escravos de uma natureza pecaminosa que os impulsiona a agir contrário à vontade de Deus, não podem viver de modo inoperante ou operar de maneira 'neutra' ou independente, escapando do querer onipotente de Deus [...] *Deus não é mau e nem o autor do mal*, mas age consonantemente com a natureza do pecador, pois não pode obliterar o seu total controle sobre todas as ações humanas, mesmo as más, devido ao seu operar onipotente.¹²⁶

A principal preocupação de quem inseriu a nota - seja Lutero ou qualquer outro escritor - é a de que Deus, embora controle todas as coisas, não força o pecador a pecar, mas age por meio de suas ações pecaminosas contrárias à sua vontade. Lutero desenvolveu isto no *De servo arbitrio* de maneira minuciosa quando comentou os textos bíblicos sobre o endurecimento do coração de Faraó do Egito (Êxodo 9.12). Os argumentos exegéticos desenvolvidos por Lutero em relação a este texto nesta obra, não só preservam o caráter bondoso de Deus, asseverando que Ele não é o autor do mal, como demonstra a pecaminosidade humana sendo a mola propulsora para as más ações da pessoa pecadora.¹²⁷ O comentário de Kolbe abaixo, parece captar de maneira resumida a essência destas questões envolvendo a onipotência divina e a vontade humana:

A vontade humana permanece ativa, mas é movida pela própria recusa de olhar para Deus a fim de encontrar a fonte de identidade fundamental e, em vez disso, busca abrigo seguro nas criaturas de Deus, recriadas como ídolos por esses pecadores. Ainda que Lutero não tenha descrito o ser humano precisamente assim, está claro que ele não se esforçou para desvendar o mistério do homem - uma criatura que jaz completamente nas mãos de Deus, mas, também, por ter sido criada à imagem divina, com vontade, emoções e razão ativa. Portanto, o reformador de Wittenberg convivia com a tensão entre a onipotência divina, a atividade da vontade humana e, também, a

¹²⁶ KANITZ, Gabriel Viegas. **O conceito de predestinação de Lutero comparado ao conceito de predestinação na Fórmula de Concórdia**. 2020.154 p. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo (por videoconferência), 07/08/2020. p. 62, 63.

¹²⁷ Encontramos no *De servo arbitrio* uma análise profunda sobre como se dá o processo entre estas duas proposições que parecem contraditórias. LUTERO, 1993, p. 129, 131.

responsabilidade pela rejeição de Deus e rebelião contra ele e sua Palavra.¹²⁸

Aqui, Kolbe destaca a teologia tensionada de Lutero. Deus pode, de fato, controlar todas as ações humanas. Tal pressuposto, no entanto, não faz do ser humano um autômato, sem responsabilidade moral por seus atos ou sem qualquer liberdade de escolha em todas as questões onde tal faculdade é requerida. Como resume Hägglund: “Ele é a força ativa e propulsora em todas as coisas. Mas o fato que o mal acontece não depende de Deus e sim da cooperação de instrumentos pecaminosos”.¹²⁹ E é nesse sentido que os termos *necessidade* e *necessário* são empregados, tanto por Lutero quanto por Melanchthon.

Após propor que a vontade humana está circumspecta à doutrina da predestinação, Melanchthon dirige-se aos que, tendenciosamente, tinham a intenção de acusar os conceitos sobre a liberdade humana proposta pela incipiente teologia luterana, como sendo um maniqueísmo irracional ou um tipo de estoicismo. Segundo estes, a liberdade de escolha quanto à certas atitudes, prova a existência de um livre-arbítrio ou capacidade de voltar-se na busca por Deus e nos assuntos de ordem espiritual:

42 Porque se avaliares a capacidade da vontade humana em relação à compreensão natural, não podes negar de acordo com a razão humana que não haja nela alguma liberdade das obras exteriores, como estar em teu poder tu mesmo experimentares {5} saudar uma pessoa ou não saudar, se vestir com essa roupa ou não se vestir, se alimentar. **43** E nessa contingência das obras exteriores se fixaram os olhos dos filosofastros que atribuíram liberdade para a vontade. {10} De fato, porque Deus não atenta para obras exteriores, mas para os impulsos internos do coração, por isso a Escritura nada proclamou a respeito dessa liberdade. Os que concebem os costumes com certa civilidade exterior e fingida, ensinam uma liberdade desse tipo, {15} naturalmente os filósofos e teologistas mais recentes.¹³⁰

As afirmações dos denominados ironicamente de “filosofastros” estavam equivocadas quanto aos pressupostos antropológicos de Melanchthon. Com o intuito de demonstrar não só os erros de seus oponentes, como também a sua hipocrisia, ele passa a discorrer, primeiramente sobre o que denomina de “afetos internos” e suas implicações sobre a vontade do ser humano, e na sequência sobre o que ele chama de “obras externas” e sua relação destas com os “afetos internos”.

¹²⁸ KOLBE, TRUEMAN, 2017, p. 121.

¹²⁹ HÄGGLUND, 1999, p. 198.

¹³⁰ MELANCHTHON, 2018, p. 57.

O tema dos “afetos” é tão importante para Melanchthon, que ele dedicou parte do *Loci* a examinar o papel destes na teologia cristã e o seu vínculo com a vontade do ser humano. Por isso, antes de continuarmos a nossa jornada sobre livre-arbítrio nos *Loci*, entendemos ser importante definirmos o que Melanchthon entendia por este termo. A síntese proposta a seguir apresenta uma noção básica do conceito melanchthoniano de “afeto”:

Inicialmente, deve ser dito que uma alternativa bastante factível para a tradução do termo *adfectus*, utilizado por Melanchthon, seria o termo *afeição* em português. Ao menos a apresentação que Abbagnano faz dos termos *afeição* e *afeto* em seu *Dicionário de Filosofia* apontaria para isso, uma vez que a intenção de Melanchthon harmoniza muito mais com a concepção de Abbagnano apresenta de *afeição* (e, consequentemente, de paixão [...]) do que para a que ele oferece de *afeto*. É essa a opção feita por Preus em sua tradução, o que permite a compreensão da concepção de Melanchthon em conjunção com um uso terminológico comum na história da filosofia. Pois o texto dos *Loci Theologici* de 1521 deixa totalmente claro que o termo não se refere meramente a emoções de caráter neutro, mas sim a forças internas à pessoa que a dominam para além de sua possibilidade de controle, seja pela razão, seja pela vontade. Os argumentos aduzidos por Melanchthon a respeito, por exemplo, quando aponta para as emoções do ódio ou da paixão amorosa como afetos que não podem ser produzidos ou simplesmente superados, quer racional, quer voluntariamente, mostram que não se trata simplesmente de emoções, mas de paixões ou afeições (no sentido descrito por Abbagnano) que dominam a pessoa para além de suas faculdades. Entretanto, a presente tradução optou por manter a proximidade etimológica com a terminologia utilizada por Melanchthon. [...] Esclarecido isso, pode-se compreender que Melanchthon retoma a seu modo uma longa tradição que reconhece, em diferentes graus, de acordo com as formulações de cada autor, a ação de forças internas à pessoa que a impulsionam para determinados estados anímicos e ações práticas que ultrapassam a sua própria capacidade de controle. [...] O fato é que, nesta edição de 1521, o texto dos *Loci Theologici* apresenta uma visão do ser humano em que a capacidade de ação pessoal consciente em relação aos afetos é extremamente reduzida.¹³¹

A partir do texto introdutório de Gross, pode-se afirmar que para Melanchthon, os termos “afeto” ou “afeição” tem como significado primaz, pujanças ou forças internas que controlam e dominam a vontade do ser humano em suas escolhas, impulsionando-o inclusive a agir contra a própria razão. Mesmo que a palavra “afeto” possa ser atualmente empregada de maneira negativa, usamo-la preferencialmente quando queremos nos referir a um sentimento positivo em relação a algo, seja por uma pessoa, animal ou objeto.

¹³¹ GROSS, Eduardo. Introdução. In: MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**. Editado e traduzido por Eduardo Gross. - Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2018. p. 18,19.

Nos *Locí*, o termo está ligado às inclinações do ser humano determinadas por sua vontade. Assim, ainda que o texto supracitado não traga uma explanação detalhada de toda a antropologia melanchthoniana, e sim, apenas uma conceituação acerca de uma parte da natureza constituinte do ser humano decaído, podemos perceber o quanto este elemento age como uma espécie de coeficiente decisivo para as ações que tomamos.

Uma vez apresentada esta noção básica do significado de “afeto” para Melanchthon, podemos avançar em suas considerações sobre a vontade humana, posto este termo ser usado constantemente na próxima seção dos *Locí*. Ele passa então a tratar do tipo de elemento da natureza do ser humano que interfere na sua, os quais denomina de “afetos internos”:

{II} Em oposição a isso, os afetos internos não estão em nosso poder. Pois pela experiência e pela prática verificamos não poder a vontade estabelecer amor, ódio ou afetos similares, mas {20} que um afeto é vencido por outro, assim como foste lesado por aquele que amavas, paras de amar. Pois amas mais ardentemente a ti do que a qualquer outro. **45** E não ouvirei os sofistas se negarem pertencer à vontade os afetos humanos, o amor, o ódio, a alegria, (6, a.) {10, a.} a tristeza, a inveja, a ambição e assemelhados, pois agora nada se diz da fome e da sede. **46** Que é, pois, a vontade, se não é a fonte dos afetos? E por que {5} não empregamos em lugar do vocábulo ‘vontade’ o termo ‘coração’? Uma vez que a Escritura chama o coração de parte mais importante do ser humano, e de fato diz a seu respeito que nela nascem os afetos. Mas as escolas falham quando elaboram que a vontade esteja por sua natureza em oposição aos afetos, ou que o intelecto possa estabelecer um afeto quantas vezes indique ou resolva isso. **47** O que, então, faz com que nós seres humanos muitas vezes escolhamos o oposto do afeto? Primeiro, porque algumas vezes escolhemos com a obra externa algo diferente em lugar daquilo que deseja o coração ou a vontade, pode acontecer que um afeto seja vencido por outro. [...] **48** Vemos, pois, que reinam afetos diferentes em diferentes disposições humanas, que cada qual é levado por sua paixão. Em disposições humanas sórdidas a paixão de possuir domina {10, b.} Nas mais liberais, de acordo com o juízo humano, o zelo pela fama e pelo agrado popular. {IV} **49** Portanto, pode talvez acontecer que algo seja apreciado de modo a confrontar-se diretamente com todos os [demais] afetos. O que {5} quando ocorre, ocorre por simulação, como quando alguém trata benigna, afável e aduladoramente, talvez, sem nenhuma causa segura, aquele que em seu interior, odeia a quem em seu interior quer mal. **50** Aquele, mesmo se não se sentir vencido por algum outro afeto[...]simula afabilidade na ação externa, em que, segundo a natureza, parece haver alguma liberdade. [...] Assim, como por natureza somos ímpios - e não digo (6. b.) que não amemos a Deus, mas que frontalmente O desprezamos -, aqueles ensinam que a vontade, pelo contrário, pode produzir o fato de que {11, a.} ela venha amar a Deus. **53** Pergunto-te, meu leitor, acaso não julgas estarem loucos os que elaboram os que elaboram para nós uma tal vontade? [...] Reconheço haver uma certa liberdade na escolha exterior das coisas, mas nego frontalmente estarem os afetos internos em nosso {5} poder. **60** Nem permito haver alguma vontade que possa se contrapor seriamente aos afetos, e afirmo essas coisas de fato a respeito da natureza do ser humano. Pois os

que são justificados pelo espírito, neles os bons afetos lutam com os maus, assim como lecionaremos abaixo.¹³²

Diante das considerações deste trecho dos *Loci*, Melanchthon deixa claro seu conceito de afetos internos e como eles se relacionam com a vontade. Para ele, a vontade é a fonte dos afetos, o elemento de onde estes derivam. Tais afetos não podem ser controlados pela vontade do pecador e nem estão em oposição a ela; ao contrário, estes elementos estão interligados e agem conjuntamente. E o que ocorre quando dois afetos entram em conflito?

É próprio do ser humano, por não ter uma natureza autômata, a escolha constante em diversas situações, desde as corriqueiras às mais complexas. Qual será a base para as tomadas de decisão que deverá enfrentar? Segundo Melanchthon, quando um afeto é “derrotado” por outro afeto mais forte. E quando os seres humanos agem externamente de maneira oposta aos nossos “afetos internos” mais pungentes, agimos de maneira dissimulada ou fingida, procurando “ocultar” suas verdadeiras intenções ou interesses.

Esta compreensão de Melanchthon do significado de afeição aponta novamente para parte de sua conceituação antropológica, onde o arbítrio humano está condicionado à sua natureza. Àqueles que não foram regenerados pela graça divina - e, portanto, não experimento - vivem em uma situação de auto-encurvamento, onde seus “afetos internos” estão escravizados à sua natureza pecaminosa, a qual, só é livre para pecar, mesmo quando exteriormente age de forma aparentemente justa. E aqui, Melanchthon mais uma vez ecoa, contra Pelágio e Erasmo, os ensinamentos de Agostinho e Lutero da total incapacidade da vontade por ocasião da queda em voltar-se para Deus, posto ser este elemento constituinte da natureza humana.

Não há como dissociar estas premissas, pois se o ser humano ainda conservasse qualquer capacidade por meios de seus afetos internos de voltar-se para Deus em busca de sua salvação eterna, esta seria operada através de uma atividade sinérgica conforme proposta na soteriologia pelagiana. Caso Melanchthon ensinasse uma antropologia que apoiasse esta possibilidade, estaria, já em 1521, em contraposição aos ensinamentos de Lutero, o que poderia ter causado uma ruptura na unidade teológica inicial da Reforma.

¹³² MELANCHTHON, 2018, p. 57, 59, 61, 63.

Na época em que escreveu tais considerações, podemos perceber sua concordância com o reformador no que respeita como a queda destruiu a natureza do ser humano quanto à sua capacidade de ter afetos que se inclinam naturalmente para Deus e para as coisas espirituais. Isso fica claro nas linhas finais do texto dos *Loci* supramencionado. Tal conceito de vontade, segundo Melanchthon, é elaborado por pessoas que “loucamente” elaboram premissas com a intenção de provar que a mesma é livre para inclinar-se para onde bem entender sem nenhum tipo de contradição ou dissonância entre os afetos internos e ações exteriores.

E embora Melanchthon mencione a possibilidade de um *certo grau* de liberdade às questões de natureza exterior, assunto sobre o qual trataremos mais adiante, ele afirma de maneira incisiva a falta de controle por parte da pessoa pecadora não regenerada sobre seus afetos internos e de uma vontade que se contraponha a eles. E por fim, tece uma consideração acerca dos que foram justificados pelo Espírito. Estes possuem, a partir da ação regeneradora da graça divina, uma nova natureza em Cristo que em coexistência com a antiga ou velha natureza, denominada nas Escrituras de “carne”, produzem uma luta constante entre os seus afetos (cf Rm 7.5, 8.5-9, 13.14; Gl 5.17,19-21, 6.8,12-13 e Ef 2.3). A partir dessas considerações sobre as contradições entre a vontade dos seres humanos e seus afetos internos, Melanchthon toca de maneira indireta e não detalhada, em uma doutrina bíblica trazidas à tona por Lutero denominada *simul iustus et peccator*. Muller conceitua *simul iustus et peccator* da seguinte maneira:

Simul iustus et peccator: *justo e pecador ao mesmo tempo*; é a característica feita por Lutero do cristão justificado pela graça e por meio da fé. O pecador - considerando-se que a fé, e não as obras, é o fundamento da nossa justificação [...] e uma vez que a justificação não é uma infusão de justiça que torna o pecador justo em si mesmo e por si mesmo - é tanto justo à vista de Deus por causa de Cristo quanto pecador medido segundo os seus próprios méritos.¹³³

O conceito exposto acima não é fruto de especulação filosófica ou de um construto teológico oriundo da teologia apreendida em Wittenberg por Lutero, mas do próprio conflito existente na vida da pessoa cristã, conforme o registro das Escrituras na epístola do apóstolo Paulo aos Romanos (Rm 7.15-25).¹³⁴ Neste texto bíblico, fica

¹³³ MULLER, 2023, p. 367, 368.

¹³⁴ “Porque nem mesmo compreendo o meu próprio modo de agir, pois não faço o que prefiro, e sim o que detesto. Ora, se faço o que não quero, concordo com a lei, que é boa. Neste caso, quem faz isso já não sou eu, mas o pecado que habita em mim. Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem nenhum, pois o querer o bem está em mim, mas não o realizá-lo. Porque não

evidenciada a luta decorrente entre os novos afetos produzidos pela nova vida em Cristo e as paixões que ainda estão presentes simultaneamente na natureza decaída do ser humano. Na vida do irremediado, o conflito inexistente; na da pessoa cristã é constante, ainda que por auxílio divino se possa vencer cada tentação que lhes sobrevém. Este conflito pode arrefecer - não ser erradicado - na medida em que ela vive uma vida sob a autoridade do Espírito Santo. Hägglund traz o seguinte comentário sobre esta realidade ontológica e antropológica da vida da pessoa cristã:

Lutero concordava que [...] a influência corruptora do pecado original permanece mesmo naqueles que foram regenerados. Os vestígios do pecado são em si mesmos pecados. A concupiscência não é apenas a força que conduz o homem ao pecado; é pecado em si. A pecaminosidade concreta, entretanto, diminui gradualmente naqueles que vivem sob o domínio do Espírito Santo. O conflito entre o Espírito e a carne começa tão logo que o homem principia a crer. Os fiéis, portanto, são simultaneamente tanto justos como pecadores (**simul justus et peccator**). Isto significa, na opinião de Lutero, não apenas que o pecado diminui e a justiça aumenta, mas também que o homem que crê em Cristo é, -isto é, deve ser considerado completamente justo, ao mesmo tempo que é, em sua natureza carnal, completamente pecador. Pecado e justiça são portanto atributos perpétuos do homem inteiro. Ao mesmo tempo o cristão é 'velho homem' e 'novo homem'. A mesma pessoa é tanto 'dois homens inteiros como um homem inteiro' (**duo toti homines et unus totus homo**).¹³⁵

Os termos usados por Lutero para conceituar as duas naturezas existentes na vida da pessoa cristã (velho homem, novo homem), embora diferentes dos termos usados por Melanchthon, descrevem o mesmo conceito. Isso pode ser observado a partir da sua afirmação de que bons e maus afetos coexistem na natureza do ser humano justificado pela fé em Cristo.

Estas duas doutrinas bíblicas, evocadas por Melanchthon em sua tratativa sobre a influência dos afetos internos nas ações externas, passa a ser trabalhada a seguir, na perspectiva da nova vida da pessoa cristã. Conquanto sendo livre em Cristo para agir a partir da influência do Espírito Santo, os "maus afetos" podem ainda interferir de maneira a levá-la a agir motivada contra a consciência e os afetos adquiridos em sua nova caminhada. Melanchthon ainda comenta sobre o poder dos

faço o bem que eu quero, mas o mal que não quero, esse faço. Mas, se eu faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, e sim o pecado que habita em mim. Assim, encontro esta lei: quando quero fazer o bem, o mal reside em mim. Porque, segundo o homem interior, tenho prazer na lei de Deus. Mas vejo nos meus membros outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros. Miserável homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte? Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor! De maneira que eu, de mim mesmo, com a mente, sou escravo da lei de Deus, mas, segundo a carne, sou escravo da lei do pecado". BÍBLIA, 2017, p. 1.623.

¹³⁵ HÄGGLUND, 1999, p. 196.

afetos na vida daqueles que foram regenerados pelo Espírito, quanto às suas motivações em relação às “obras exteriores”:

[...] **61** Além disso, o que importa ostentar a liberdade das obras exteriores quando Deus requer a pureza do coração? É uma tradição frontalmente farisaica qualquer coisa que pessoas estultas e ímpios compuseram sobre livre-arbítrio e sobre justiça das obras. {15} **62** Já onde o afeto tiver sido um pouco mais forte, não podes fazer com que não irrompa, é o que costuma ser dito: ‘Podes expulsar a natureza com um forçado, mas só até que ela retorne’. Agora, quantas coisas são realizadas por nós, tanto muito boas na aparência quanto por nós mesmos consideradas como boas, {20} cujo afeto torpe de onde a obra se origina não enxergamos. **63** ‘Pois há um caminho que parece bom ao ser humano’, diz Salomão {Provérbios 14,12}, ‘cujos fins conduzem à morte’. E ‘o coração do ser humano é falho e inescrutável’, diz Jeremias [...] o profeta [...]. E Davi, {Salmo 18,13} ‘Os delitos, quem compreendeu?’ E {Salmo 24,7:} ‘não te lembres de minhas ignorâncias’.[...] **65** Os fariseus escolásticos que preguem a capacidade do livre-arbítrio. O cristão {10} reconhece que não há nada menos em seu poder que o seu coração. E tomara que os estultos escolásticos percebam quantos milhares de almas destruíram com sua interpretação farisaica sobre o livre-arbítrio.¹³⁶

Em suas considerações finais desta seção dos *Locí*, Melanchthon analisa a possível discrepância entre os afetos internos e as ações externas quanto à motivação. Por “obras exteriores”, ele se refere às ações nobres realizadas pelos seres humanos, bem como às ações cotidianas. O fato de alguém escolher praticar o bem pode estar em dissonância com os “afetos internos”. Estes, quando nos sobrevêm, não podem ser muitas vezes contidos, mas podem ser maquiados pelas ações externas, pois são feitas a partir de um autoengano motivacional, próprio do coração humano.

Tal engano pode estar presente temporariamente até mesmo no coração das pessoas que foram regeneradas pelo Espírito. E isso, conclui Melanchthon, é um dos principais argumentos contra a existência de uma livre vontade dos seres humanos, enquanto viverem nesta vida. Este homem que é paradoxalmente, “dois” e “um” do ponto de vista da antropologia de Lutero e também encontrado no pensamento melanchthoniano, somente será do ponto de vista ontológico, integralmente, um novo ser humano, quando sua “velha natureza” for extirpada na ocasião de sua morte, e posteriormente em sua ressurreição, conta do processo de glorificação¹³⁷

¹³⁶ MELANCHTHON, 2018, p. 65.

¹³⁷ Glorificação ou ressurreição corpórea final é a última etapa do processo redentivo como proposto em Rm 8.30. Dentre as diversas teologias sistemáticas que tratam do assunto, recomendamos a *Teologia Sistemática: atual e exhaustiva*, de Wayne Grudem, publicada pela editora Vida Nova, posto encontrarmos nela uma clara e ampla explicação sobre como ocorre a etapa da glorificação na vida do cristão.

Depois destas considerações sobre como a vontade do ser humano é influenciada por seus afetos, no término de seus apontamentos sobre o livre-arbítrio nas seções nos *Loci* de 1521, Melanchthon apresenta a seguinte sùmula referente aos temas acima analisados em nosso trabalho:

66 Se referires a vontade humana à predestinação, nem nas obras exteriores nem nas interiores há qualquer liberdade, mas todas as coisas ocorrem de acordo com a destinação divina. **67** Se referires a vontade às obras exteriores, parecerá haver uma certa liberdade para o juízo natural. **68** Se referires a vontade ao afeto, claramente não há nenhuma liberdade, mesmo para o juízo natural. **69** Já onde o afeto tiver começado a endurecer-se e a inflamar-se, não podes impedir que irrompa.¹³⁸

Este “resumo”, embora não contenha os ensinamentos derradeiros de Melanchthon sobre vontade humana, predestinação e afetos, posto a inserção de um apêndice nesta edição¹³⁹ onde ele trata ainda sobre estas questões, repete de certa forma alguns de seus pressupostos soteriológicos desenvolvidos nesta edição dos *Loci*. Compreendemos ser redundante qualquer comentário de nossa parte sobre ambos, pois as nuances que podem ser encontradas aqui e acolá no conteúdo dos mesmos, em nada contradizem ou acrescentam significativamente o que até o momento foi trabalhado em nossa pesquisa.

Com estas sentenças, Melanchthon termina seus comentários sobre a seção referente ao livre-arbítrio nos *Loci* de 1521. Teria ele mantido seus pressupostos nas edições posteriores acerca de qual a participação da vontade do ser humano na *Ordo Salutis*?

Para respondermos à essa questão, a seguir, concentraremos nossa atenção na edição de 1535, para em seguida examinarmos suas considerações sobre esse assunto na versão final dos *Loci* publicada em 1559.

¹³⁸ MELANCHTHON, 2018, p. 67.

¹³⁹ Neste apêndice, mencionado apenas para registrar a falta de alteração no conceito de livre-arbítrio por parte de Melanchthon encontramos as seguintes asseverações: “Mesmo no caso do juízo natural, não há nenhuma liberdade nos afetos. Além disso, não há nenhuma liberdade se referires a vontade humana à predestinação. Por isso é uma invenção sem valor nenhum o dogma escolástico a respeito do livre-arbítrio[...]”. MELANCHTHON, 2018, p. 81.

3.1.2 Segunda edição dos *Loci* - 1535

A respeito de nossa incursão nas edições dos *Loci* publicadas em 1535 e 1559, é necessário ressaltar que não é nosso propósito, a partir da análise que faremos destas versões, transcrevermos todo o conteúdo sobre livre-arbítrio nelas registrado, como praticamente fizemos em relação à edição de 1521.

Isso, porque nossa intenção é trabalhar justamente com as possíveis mudanças ocorridas no pensamento de Melanchthon sobre o papel da vontade humana na *Ordo Salutis* e averiguarmos em que sentido estas se deram, a fim de analisarmos o desenvolvimento de sua antropologia e soteriologia.

Destarte, antes de iniciarmos nossa análise dos *Loci* de 1535, faremos algumas ponderações sobre as possíveis mudanças de seus conceitos acerca do livre arbítrio, posto existir um vácuo de tempo de catorze anos entre a primeira edição e a segunda edição destas obras.

Segundo Scheible, o processo de deslocamento de um determinismo rigoroso encontrado nos *Loci* de 1521, ligado à doutrina da predestinação de Lutero, para um conceito mais brando acerca do livre-arbítrio, já é encontrado embrionariamente em Melanchthon antes mesmo da publicação da segunda edição dos *Loci* em 1535: “Digno de nota é que ele abandona o menosprezo pelo livre-arbítrio - menosprezo que ele costumava apresentar em suas primeiras obras e preleções, enfatizando a predestinação”.¹⁴⁰ Hägglund de maneira semelhante à Scheible, faz o seguinte apontamento:

Melanchthon também se associou a outros aspectos do ‘determinismo’ de Lutero nos *Loci* de 1521. [...] Foi neste ponto, contudo, que Melanchthon veio a divergir de Lutero mais enfaticamente. Por volta de 1530, começou a apresentar argumentos que, em sua estimativa, tornavam uma doutrina da predestinação, como a recém mencionada, impossível.¹⁴¹

Além do reforço das afirmações de Scheible, nos chama a atenção no texto de Hägglund à menção do emblemático ano de 1530. É neste ano que Melanchthon redigiu a Confissão de Augsburg. Se nos *Loci* de 1521 ele não se preocupou em trabalhar minuciosamente até que ponto a vontade do ser humano é livre nas “obras

¹⁴⁰ SCHEIBLE, 2013, p. 159.

¹⁴¹ HÄGGLUND, 1999, p. 213.

exteriores”¹⁴², no artigo XVIII da *Confissão de Augsburg* ele enfatiza como esta age distintamente entre estas obras e os impulsos internos.

Gross destaca que na “*Confissão de Augsburg*”, a distinção presente nos *Loc*i entre obras exteriores e assuntos de cunho espiritual, “em seu artigo XVIII, [...] a formulação que atingirá um *status* confessional no luteranismo [...]”.¹⁴³ Para que tenhamos uma noção do desenvolvimento da teologia melanchthoniana neste sentido, transcrevemos o texto do artigo XVIII como se segue, na íntegra:

Quanto ao livre arbítrio se ensina que o ser humano tem até certo ponto livre arbítrio para viver exteriormente de maneira honrada e escolher entre as coisas que a razão compreende. Todavia, sem a graça, o auxílio e a operação do Espírito Santo, o homem é incapaz de ser agradável a Deus, temê-lo de coração, ou crer, ou expulsar do coração as más concupiscências inatas. Isso ao contrário, é feito pelo Espírito Santo, que é dado pela palavra de Deus. Pois Paulo diz em 1 Coríntios 2: ‘O homem nada entende do Espírito de Deus’. E para que se possa reconhecer que sobre isso não se ensina novidade, eis aí as palavras claras de Agostinho a respeito do livre arbítrio, citadas do livro III do *Hypognosticon*: ‘Confessamos que em todos os homens há um livre arbítrio, pois todos têm entendimento e razão naturais inatos. Não no sentido de que sejam capazes de algo no que concerne a Deus, como, por exemplo, amar e temer a Deus de coração. Somente em obras externas desta vida têm liberdade para escolher coisas boas ou más. Por obras boas entendo as de que é capaz a natureza, tais como trabalhar ou não no campo, comer, beber, visitar ou não um amigo, vestir-se ou despir-se, edificar, tomar esposa, dedicar-se a um ofício ou fazer alguma outra coisa proveitosa e boa. Tudo isso, entretanto, não é nem subsiste sem Deus; ao contrário: dele e por ele são todas as coisas. Por outro lado pode o homem também praticar por escolha própria o mal, como, por exemplo, ajoelhar-se diante de um ídolo, cometer homicídio, etc.’¹⁴⁴

Ao delimitar a diferença entre “livre arbítrio para viver exteriormente” e “ser agradável a Deus, temê-lo de coração ou crer”, Melanchthon, evoca mais uma vez evoca o testemunho da razão e das Escrituras como norteadoras da liberdade cristã como fez nos *Loc*i de 1521.

Porém, no texto de 1530, podemos perceber um tom menos depreciativo e mais ameno no tocante às ações exteriores, pois estas, mesmo não fazendo parte do tipo de arbítrio que as Escrituras mencionam, são mencionadas não no mesmo sentido em que seus opositores utilizavam a fim de tentar provar que o ser humano tem livre-arbítrio para as coisas espirituais. Ainda assim, Melanchthon, ao citar o texto de

¹⁴² “[...]Deus não atenta para obras exteriores, pois é conhecedor do coração, mas sim para os impulsos internos do coração, por isso a Escritura não valoriza em nada essa liberdade”. MELANCHTHON, 2018, p. 73.

¹⁴³ GROSS, 2018, p. 20.

¹⁴⁴ CONFISSÃO DE AUGSBURGO: Artigo XVIII - do livre-arbítrio. In: **Livro de Concórdia**. Tradução de Arnaldo Schöler. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, RS: Concórdia, 1997. p. 36.

Romanos 11.36¹⁴⁵, mesmo sem referenciá-lo, deixa claro que estas ações exteriores não fogem do controle de Deus.

E aqui, ele não está se referindo a um tipo de antinomismo no que se refere ao comportamento das pessoas cristãs, como se estas fossem livres para agir de maneira contrária aos claros ensinamentos bíblicos acerca destas ações exteriores. Sua preocupação repousa em de fato distinguir entre dois tipos de arbítrio presentes na vontade humana. Como Gross ressalta, em Melanchthon temos o seguinte posicionamento: “a distinção entre a liberdade humana, ainda que débil, em relação às questões exteriores da vida, e a dependência completa da graça divina em relação à possibilidade de reconciliação com Deus”.¹⁴⁶

Usamos estes dois textos como exemplo, apenas para demonstrar que qualquer que seja a mudança de Melanchthon em relação à ideia de um livre-arbítrio na vida do ser humano decaído, esta não aconteceu de forma abrupta, mas paulatina, fruto de reflexões em torno do tema, algo decorrente em sua teologia. Isto posto, voltemos a nossa atenção para a segunda edição dos *Loci*.

Na edição de 1535, Melanchthon logo de início muda a metodologia e a forma como apresenta seus pressupostos a respeito da vontade humana e como essa se relaciona no processo salvífico da pessoa pecadora, destoando do formato da edição de 1521.

Se na primeira edição, ele vincula a vontade do ser humano à predestinação e as contingências à um necessitarismo absoluto, depois de uma longa argumentação nesta nova edição sobre como não refletir a partir destas categorias, ele levanta a seguinte questão: em que medida a vontade é livre sem a ação do Espírito Santo?¹⁴⁷

Melanchthon responde, discorrendo sobre o grau de corrupção da natureza do ser humano. Segundo ele, não houvesse a corrupção ocorrida nesta natureza após a Queda, poderíamos obedecer livremente à lei de Deus como fazem os anjos de Deus. Porém, o pecado afetou de tal maneira a vontade humana que esta não tem força alguma para mover-se neste sentido. Quem afirmar o contrário deste

¹⁴⁵ “Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!”. BÍBLIA, 2017, p. 1913.

¹⁴⁶ GROSS, 2018, p. 20.

¹⁴⁷ **Livre arbítrio (1521, 1535, 1543)**. Tradução de Paulo Matheus Souza de Souza. Disponível em: <https://www.repositoriocristao.com/conteudo/artigos/melanchthon/livre-arbitrio>. Acesso em: 10 dez. 2023.

pressuposto, ainda não entendeu a gravidade e a extensão desta corruptibilidade. Somente a partir de uma ação libertadora do Espírito Santo na vida da pessoa pecadora por meio da pregação do Evangelho, conforme revelam as Escrituras, regenerando sua natureza corrompida, ela será livre para buscar a Deus.¹⁴⁸

Esta argumentação, presente também nos Loci de 1521, vaticina a incapacidade humana de dar início ou o primeiro passo em direção a Deus no processo salvífico. Embora tenha afirmado até o momento que a vontade não pode se mover sem a ação da Palavra e do Espírito, Melanchthon preserva na edição de 1535, as mesmas asserções sobre uma *passividade* da vontade na *Ordo Salutis*? A vontade sofre a ação do Espírito e da Palavra sem resistência ou ela coopera de alguma maneira para que a salvação do indivíduo seja efetuada? Na segunda “*aeta*” encontramos a seguinte proposição:

O Espírito ajuda a nossa fraqueza’. Nessa luta, a mente deve ser encorajada a reter a palavra com todo esforço. Não deve ser desencorajada para não tentar, mas ensinada que a promessa é universal e que deve crer. Neste exemplo, vemos que se unem estas causas: a Palavra, o Espírito Santo e a vontade, não ociosa, mas resistindo à sua fraqueza.¹⁴⁹

Na última frase do texto supracitado, Melanchthon, ao contrário do que afirmara na primeira “*aeta*”, entende como uma das causas operantes no processo salvífico, ao lado da Palavra de Deus e do Espírito, a vontade da pessoa pecadora. Esta mudança no pensamento de Melanchthon é considerada por alguns autores como significativa. A união destes três fatores, constitui-se claramente em uma proposição soteriológica sinérgica, antagônica ao pensamento soteriológico de Lutero.

Tanto Hägglund¹⁵⁰ quanto Gassmann compreendem que nesta mudança conceitual, Melanchthon passa a ensinar que a vontade coopera ativamente de certa maneira, com a ação dos outros dois fatores. De acordo com o segundo, desde “[...]1535, ele passou a expressar esse ponto de vista com uma fórmula que identificava três elementos na conversão: o Espírito Santo, a voz do evangelho e a

¹⁴⁸ **Livre arbítrio (1521, 1535, 1543)**. Tradução de Paulo Matheus Souza de Souza. Disponível em: <https://www.repositoriocristao.com/conteudo/artigos/melanchthon/livre-arbitrio>. Acesso em: 10 dez. 2023.

¹⁴⁹ **Livre arbítrio (1521, 1535, 1543)**. Tradução de Paulo Matheus Souza de Souza. Disponível em: <https://www.repositoriocristao.com/conteudo/artigos/melanchthon/livre-arbitrio>. Acesso em: 10 dez. 2023.

¹⁵⁰ “A conversão resulta da cooperação de três fatores: A Palavra, o Espírito Santo, e a vontade humana”. HÄGGLUND, 1999, p. 213.

vontade humana que dava seu assentimento ao evangelho”.¹⁵¹ Estas assertivas de Melanchthon, seriam suficientes para afirmarmos que nesta edição dos *Loci* de 1535, seu conceito em relação à participação humana na *Ordo Salutis* mudou sua soteriologia, antes *monérgica*, para uma soteriologia *sinérgica*? Mas e na edição de 1559? Teria ele conservado pressupostos semelhantes aos apresentados em 1535 ou teria voltado novamente aos redigidos em 1521?

Antes de respondermos esta pergunta, entendemos ser relevante considerarmos a tese de Gregory B. Graybill acerca da soteriologia de Melanchthon, escrita em sua obra “*Evangelical Free Will*”. Nela, Graybill defende que a posição soteriológica adotada por Melanchthon nos *Loci* de 1535, na qual três elementos agem em conjunto para a salvação da pessoa pecadora, incluindo o arbítrio humano, não deve ser considerada como sinérgica:

Melanchthon afirmou que, embora a decisão de ter fé fosse do próprio crente, essa decisão de aceitar a Deus era uma decisão passiva. Tratava-se de uma recepção passiva do mérito, e não de uma obra cooperativa ativa que produzisse mérito. Não se tratava de sinergismo. Esse ponto era de grande importância, pois, em suas obras e escritos anteriores sobre o livre-arbítrio, desde 1532 até o *Examen Ordinandorum* de 1554, Melanchthon pouco havia feito para esclarecer que o exercício do livre-arbítrio humano na escolha de ter fé em Deus não fosse uma decisão ativa. Nesse momento, Melanchthon estava, de fato, refinando sua teologia em resposta a Gallus¹⁵² e Flácio, que

¹⁵¹ GASSMANN, Günther; HENDRIX, Scott. **As Confissões Luteranas**: introdução. Tradução de Enio R. Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 151.

¹⁵² O longo texto que se segue como nota explicativa, tem a intenção de elucidar ao leitor que possa interessar, qual o contexto da discussão entre os pressupostos de Gallo e os de Melanchthon. “Nikolaus Gallus [...] atuou como pastor em Magdeburgo, onde se tornou uma liderança no ministerium - o mesmo círculo no qual Flácio e Amsdorf exerciam influência. [...] Gallus repreendeu a posição de Melanchthon acerca do papel da vontade na justificação, argumentando, ao contrário, que as pessoas não podiam invocar o Espírito Santo nem escolher a fé por meio de seus próprios poderes inatos ou de seu livre-arbítrio. [...] Gallus atacou Melanchthon por sua seção sobre o livre-arbítrio nos *Loci communes* de 1543 e 1555, e sentiu-se ofendido por afirmações como a famosa analogia do ‘bloco de madeira’ de Melanchthon, tomada dos Interims e repetida nos *Loci* alemães, publicados em 1555. [...] Melanchthon queixou-se de que seus críticos continuavam a atacá-lo e insistiu que, de fato, se fosse atacado mais uma vez quanto à liberdade da vontade, ele realmente teria de responder. Gallus, porém, continuou os ataques, e Melanchthon lamentou-se em particular de que Gallus pecava ao negar o livre arbítrio. Por fim, em dezembro de 1556, após quase sete anos de pressão por parte de Flácio e Gallus, Melanchthon finalmente respondeu a seus críticos na forma de uma carta direta dirigida a Gallus.” (tradução nossa). “Nikolaus Gallus [...] serving as a pastor in Magdeburg where he became a leader in the ministerium - the same circle in which Flacius and Amsdorf were influential. [...] Gallus rebuked Melanchthon’s position on the will’s role in justification, arguing instead that people could not call upon the Holy Spirit or choose faith with their own innate powers or free will. [...] Gallus attacked Melanchthon for his section on free choice in the *Loci communes* of 1543 and 1555, and he was offended by comments such as Melanchthon’s famous ‘block of wood’ analogy, taken from the Interims and repeated in the German *Loci*, published in 1555. [...] Melanchthon complained that his critics were continuing to attack him, and he insisted that, truly, if he was attacked one more time on the freedom of the will, he really would have to reply. Gallus did continue the attacks, and Melanchthon privately complained that Gallus sinned when he denied free will. Finally, in December of 1556, after nearly seven years of pressure from Flacius and

havam argumentado que ele transformava a decisão livre da vontade em um ato meritório. Melanchthon negou explicitamente que houvesse qualquer mérito envolvido na livre escolha da vontade. Ele afirmou que, ao ouvir a Palavra iluminada pelo Espírito, as pessoas possuíam uma escolha livre e real de crer ou não crer em Deus. Melanchthon procurou demonstrar que essa escolha era livre e dependia exclusivamente da vontade humana, a qual podia rejeitar ou aceitar a oferta de Deus. Além disso, uma vez tomada a decisão de aceitar, o indivíduo era justificado com base no mérito imputado de Cristo. O mérito de Cristo, creditado ao crente, constituía cem por cento do mérito necessário para justificar essa pessoa. A decisão livre de aceitar Cristo não podia ser meritória nem mesmo no grau mais mínimo, pois isso implicaria afirmar que o mérito de Cristo, por si só, seria insuficiente para salvar o pecador. Por isso, para eliminar até mesmo a mais tênue aparência de que essa escolha livre pudesse ser uma obra meritória, ainda que mínima, Melanchthon a definiu como uma decisão passiva da vontade, e não ativa. Essa era precisamente a mesma doutrina da vontade que Melanchthon sustentara antes dos ataques de Gallus, mas agora ele simplesmente negava que a escolha da vontade de ter fé em Deus fosse uma decisão ativa. A pessoa continuava a tomar uma decisão livre e genuína, porém essa decisão passou a ser definida como passiva, e não ativa. Assim, no assentimento à fé, a vontade apenas cedia passivamente ao impulso do Espírito Santo. Na rejeição da fé, porém, a vontade precisava lutar ativamente contra o atrativo do Espírito. A aceitação da fé era passiva e não meritória, atribuindo toda a glória da salvação a Deus. A negação da fé era ativa e *não meritória* - ou melhor, *(des)meritória* -, tornando o próprio indivíduo responsável por sua consequente condenação. A decisão livre e passiva da vontade de crer nas promessas do Evangelho era um fator distintivo fundamental da doutrina singular de Melanchthon acerca do livre-arbítrio evangélico, precisamente por ser ao mesmo tempo *passiva* e *não meritória*. O uso do livre-arbítrio na escolha de ter fé era, assim, *instrumental* e *não causal* para a salvação. A fé era o meio livre e passivo pelo qual a salvação era *recebida*, e não *conquistada*.¹⁵³ (tradução nossa)

Gallus, Melanchthon at last answered his critics in the form of a direct letter to Gallus. GRAYBILL, Gregory B. **Evangelical Free Will: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith**. Nova York: Oxford university Press, 2010. p. 293, 294, 295.

¹⁵³ Melanchthon said that although it was the decision of the believer to have faith, that decision to accept God was a passive decision. It was a passive reception of merit rather than an active cooperative work that earned merit. It was not synergism! This was an important emphasis, for in Melanchthon's previous works and writings on free will from 1532 until the *Examination of Ordinands* in 1554, he had not done much to clarify that the exercise of the human free will in choosing to have faith in God was anything but an active decision. Melanchthon was, in effect, nuancing his theology at this point in response to Gallus and Flacius, who had argued that Melanchthon made the free decision of the will into a meritorious action. Melanchthon specifically denied that there was any merit involved in the free choice of the will. Melanchthon affirmed that upon hearing the Spirit-illuminated Word, people had a genuine free choice of whether or not to have faith in God. Melanchthon sought to show that this choice was freely and solely contingent upon the human will which could either reject or accept the offer from God. Further, upon the decision to accept, the individual was justified according to the imputed merit from Christ. Christ's merit, credited to the believer, comprised one hundred per cent of the merit required to justify that person. The free decision to accept Christ could not be meritorious in even the smallest way, for this would then be to say that Christ's merit was insufficient to save a sinner by itself. Hence, to remove even the faintest semblance of that free choice being a work of merit, however small, Melanchthon defined it as a passive decision by the will, rather than an active one. This was precisely the same doctrine of the will as Melanchthon had held before Gallus' attacks, but he now simply denied that the choice of the will to have faith in God was an active decision. A person still made a free and genuine decision, but the decision was now defined as passive rather than active. So, in assent to faith, the will merely passively gave-in to the pull of the Holy Spirit. In rejecting faith, the will had to actively struggle against the Spirit's tugging. Acceptance of faith was passive and non-meritorious, giving all the glory to God for one's salvation.

Os pressupostos da tese de Graybill nos parecem confusos por diversas razões. A ideia de uma decisão de fé da pessoa cristã como passiva, parece contraditória. Sofrer uma ação é compatível com o conceito de passividade. Decidir, perpassa pela ação de alguém. Embora o texto acima afirme Melanchthon rechaçar qualquer mérito por parte da pessoa pecadora que, uma vez iluminada pela Palavra e pelo Espírito Santo venha a crer livremente em Cristo, Graybill ele insiste em afirmar em várias partes do mesmo texto, que tal pessoa tinha o poder de aceitar ou não a oferta salvífica.

Ora, se isto não se constitui em sinergismo, dada a cooperação para a salvação por meio da vontade, de que podemos chamar tal categoria soteriológica? Como uma aceitação pode ser passiva, se o próprio termo aceitar carrega em si, no mínimo, uma ação de resignação do indivíduo? Mesmo o arbítrio sendo instrumento e não causa ao escolher a fé, ainda assim a salvação só seria efetuada a partir da decisão humana em escolher, e isto, não é compatível com o conceito de monergismo.

Por todos estes motivos, entendemos serem os argumentos de Graybill, embora bem fundamentados em diversos documentos, ilações equivocadas e de certa forma, antagônicas. Qualquer releitura dos apontamentos feitos nos *Loci* de 1535, sugerindo um monergismo da parte de Melanchthon, contradita não só o conceito deste termo, como toda uma análise histórico-dogmática realizada por teólogos que foram seus contemporâneos.

Estes, por todo o esforço feito a fim de manter o luteranismo confessional posterior à morte de Lutero como fiel depositário dos ensinamentos do reformador, possivelmente não teriam ânimo para uma discussão sem fundamento contra as proposições Melanchthon, considerado um de seus mais importantes líderes dogmáticos e autor da maior parte de documentos confessionais amplamente aprovados pela liderança luterana da época. Portanto, entendemos sim, ter havido uma mudança de posição da soteriologia de Melanchthon de seus *Loci* publicados em 1521 para a nova edição de 1535, posto o seu entendimento acerca do processo

Denial of faith was active and *non- (or des-) meritorious*, making the individual responsible for her own resultant damnation. The free, passive decision of the will to believe the promises of the Gospel was a key distinguishing factor of Melanchthon's unique doctrine of evangelical free will, for it was both *passive* and *non-meritorious*. The use of the free will in choosing to have faith was thereby *instrumental* rather than *causative* for salvation. Faith was the free, passive means by which salvation was *received* rather than *earned*. GRAYBILL, 2010, p. 296, 297, 298.

salvífico como sendo resultante da cooperação entre os elementos por ele referenciados.

Mas a edição de 1535 não foi a última produção dos Loci revisada por Melanchthon. Teria ele na edição final, em 1559, conservado pressupostos semelhantes aos apresentados em 1535 ou teria voltado novamente aos apresentados em 1521? Responder a esta pergunta, talvez nos ajude a entendermos qual a concepção final do papel da vontade humana no processo salvífico proposto por Melanchthon em sua *Magnum Opus*.

3.1.3 Última edição dos Loci - 1559

Na sexta e última edição dos Loci, publicadas em 1559, Melanchthon muda a forma como apresenta seus pressupostos a respeito da vontade humana e como essa se relaciona no processo salvífico do pecador, destoando parcialmente das edições de 1521 e 1535. Sua abordagem sobre os temas discutidos na edição de 1559, está mais próxima sobre os temas discutidos na edição de 1543, posto ser uma revisão ou reedição da mesma. O formato do texto entre estas também se assemelha, assim como o seu conteúdo.

Inicialmente, depois de fazer uma pequena depreciação à Laurentinus Valla, a quem havia elogiado na versão de 1521, e agora critica devido ao seu determinismo estóico quanto à relação entre contingência e vontade humana¹⁵⁴, Melanchthon prossegue, deixando claro mais uma vez, como na edição de 1535, que o enfoque de sua discussão *primeva* nesta edição não são as contingências e nem a doutrina da predestinação, mas a partir da fraqueza da natureza humana, como revelada nas Escrituras Sagradas.¹⁵⁵ Em seguida, Melanchthon distingue *mente* e *vontade*, e a partir desta divisão, define livre-arbítrio:

No ser humano, há uma parte que conhece e julga, chamada mente, intelecto ou razão, e nesta parte estão as noções. A outra parte, chamada vontade, é a que obedece ou se opõe ao julgamento, e sob a vontade estão as inclinações dos sentidos ou afetos, cujo sujeito e fonte é o coração, que às vezes está de acordo e às vezes entra em conflito com a vontade. Há também um lugar na vontade para as motivações. A explicação disso pode ser obtida a partir das ciências naturais. Essas duas partes, mente e vontade, juntas, são chamadas livre-arbítrio. Ou seja, o livre-arbítrio é a faculdade da vontade

¹⁵⁴ GROSS, 2018, p. 21.

¹⁵⁵ MELANCHTHON, Filipe. **Conceitos Básicos de Teologia: Loci Praecipui Theologici 1559.** Tradução de Paulo Matheus Souza de Souza. Porto Alegre: Repositório Cristão, 2023. p. 69.

para escolher e desejar as coisas que foram mencionadas e também para rejeitá-las, embora essa faculdade, que na natureza original era muito superior, agora esteja de várias maneiras prejudicada, como discutirei posteriormente.¹⁵⁶

Melanchthon, aqui, traz uma clara conceituação de livre-arbítrio: é a capacidade que o ser humano tem de escolher ou rejeitar diante das situações. Esta capacidade, afirma ele, era, antes da Queda, superior à que possui o ser humano após a ocorrência deste evento. Mais uma vez, como na edição de 1521, Melanchthon não só deixa claro a partir das Escrituras quão corrupta é a natureza humana, a ponto de não conseguir obedecer à lei de Deus, tanto externamente nas ações civis, como internamente em seu coração.

A fim de explicar a extensão deste prejuízo na capacidade de escolha do pecador, Melanchthon, como fez, não só na primeira *aeta*, mas também no artigo XVIII da Confissão de Augsburgo, distingue a relação entre a volição do pecador quanto às ações externas civis e as ações de cunho espiritual. Novamente ele insta que no caso das segundas ações, somente as pessoas que foram uma vez regeneradas pelo Espírito Santo é que podem se inclinar na direção de Deus. As demais continuam com sua vontade presa aos seus desejos pecaminosos.¹⁵⁷ É a partir deste momento no texto de 1559, que Melanchthon começa a explicar como ocorre o processo de regeneração na vida do ser humano decaído:

Deve-se entender que o Espírito Santo opera de forma eficaz por meio da audição ou consideração do Evangelho, como é dito em Gálatas 3 (v. 14): 'A fim de que, pela fé, recebêssemos a promessa do Espírito'. Como mencionado anteriormente, é crucial começar com a Palavra de Deus ao pensar sobre Deus, em vez de buscar a Deus sem a Sua Palavra. Quando nos lançamos na Palavra, três causas contribuem para uma ação virtuosa: a Palavra de Deus, o Espírito Santo e a vontade humana que concorda e não se opõe à Palavra de Deus. A vontade humana poderia resistir, assim como Saul resistiu por sua própria vontade. No entanto, quando a mente ouve e se sustenta, não resiste, não cede à dúvida, mas, com a ajuda do Espírito Santo, se esforça para consentir. Nessa luta, a vontade não fica inativa. [...] Deus nos antecede, chama, move, ajuda, mas cabe a nós não resistir. Pois o pecado surge de nós, não da vontade de Deus. Como disse Crisóstomo: 'Aquele que atrai, atrai a vontade que quer ser atraída'. Da mesma forma, no próprio livro de João (6. 44), está escrito: 'Todo aquele que ouve do Pai e aprende vem a Mim'. Ele nos exorta a aprender, ou seja, a ouvir a Palavra, não resistir, mas concordar com a Palavra de Deus, não ceder à dúvida.¹⁵⁸

¹⁵⁶ MELANCHTHON, 2023, p. 69.

¹⁵⁷ "Pois, Paulo, distinguindo a justiça da carne da justiça espiritual, admite que os não regenerados têm algum tipo de escolha e realizam algumas ações externas. Obras da lei, como não matar, não roubar, não sequestrar, ele chama de justiça da carne". MELANCHTHON, 2023, p. 70.

¹⁵⁸ MELANCHTHON, 2023, p. 74.

Em sua descrição sobre os elementos que compõem a *Ordo Salutis*, Melanchthon evoca mais uma vez as três causas para que ocorra o processo de conversão da pessoa pecadora não regenerada, já elencadas na versão de 1535: a Palavra de Deus, o Espírito Santo e a vontade humana.

Estes três elementos estão presentes em qualquer descrição dogmática sobre como ocorre o processo salvífico. Não há como alguém crer em Deus se o Evangelho não lhe for pregado ou revelado.¹⁵⁹ Também não há como uma pessoa ser regenerada senão por uma ação do Espírito Santo de Deus, que ilumina mentes e corações embotados pelo pecado, vivificando e tirando o ser humano pecador das trevas para a luz. E o terceiro elemento, a vontade humana, não fica de fora deste processo. A questão aqui é como ela participa do mesmo: passivamente ou ativamente?

Ao contrário do ensino de Lutero, de que a vontade do ser humano é totalmente *passiva* em sua conversão, algo endossado pelos documentos confessionais luteranos¹⁶⁰, Melanchthon na edição de 1559 dos *Locí*, de maneira *quase idêntica* à de 1535 e diferentemente do que ensinara em seus escritos em 1521, passa a confessar e ensinar que a vontade da pessoa pecadora atua de maneira *ativa* na *Ordo Salutis*. Porque usamos a expressão quase idêntica para nos referirmos às similaridades entre o texto de 1535 e o de 1559 no tocante a cooperação da vontade no processo salvífico do ser humano?

Porque se antes a vontade lutava contra a fraqueza que lhe é pertinente, agora ela pode assentir ativamente no processo: “Note-se o sutil incremento da capacidade da vontade que a versão de 1559 apresenta em relação às anteriores: o assentimento à palavra de Deus que se coloca em lugar de mera luta contra a própria fraqueza”.¹⁶¹

Esta diferença conceitual, aparentemente tão tênue, faz com que a vontade coopere como um coeficiente ativo em um processo de *cooperação* entre ela e os outros dois elementos. Quando nos deparamos com essas asserções, duas perguntas importantes para nossa pesquisa surgem inevitavelmente: será que nesta edição, finalmente Melanchthon estaria ensinando um *processo soteriológico sinérgico* em

¹⁵⁹ A conversão pode vir por outros meios que não a pregação direta da Palavra, mas estes meios devem conduzir ao evangelho.

¹⁶⁰ FÓRMULA DE CONCÓRDIA - Epítome - II. Do Livre arbítrio. In: **Livro de Concórdia**. Tradução de Arnaldo Schüller. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre, RS: Concórdia, 1997. p. 508.

¹⁶¹ GROSS, 2018, p. 22.

contraposição com o monergismo confessado pelo reformador e pela confessionalidade luterana posterior? E se sim, porque Melanchthon teria chegado a esta conclusão?

Como bem salientou Scheible, a “[...] questão se e até que ponto a pessoa consegue se envolver neste processo, carece de uma cuidadosa análise”.¹⁶² As possíveis causas acerca da guinada na antropologia e soteriologia são diversas e dividem opiniões. Quais seriam as causas desta mudança tão marcante? Para dar uma resposta a estas perguntas, citaremos três abordagens a respeito do pensamento daquele que é chamado por vezes de “Melanchthon tardio” acerca do livre-arbítrio. Eduardo Gross vai elencar os seguintes motivos para esta mudança:

A posição de Melanchthon a respeito do livre-arbítrio mostra um desenvolvimento progressivo no decorrer de sua vida. Uma postura marcadamente contrária até ao uso da própria expressão caracterizava os *Loci Theologici* de 1521[...] Essa de certo se deve ao impacto poderoso que Lutero teve sobre o jovem Melanchthon por essa época, e que fez com que também aquele externasse publicamente o elogio a este na obra *De servo arbítrio*, dedicada à controvérsia sobre o tema com Erasmo de Roterdã. Mas o posicionamento de Melanchthon vai sendo mitigado com o passar do tempo. Particularmente sua argumentação relacionada a um determinismo generalizado vai sendo completamente reformulada[...] É importante perceber que posteriormente algumas nuances continuam a se desenvolver, motivadas principalmente pela rejeição do determinismo universal, pela preocupação com a ética, pela importância de que é dotada a formação educativa da pessoa humana e, por fim, pela necessidade de não se atribuir a Deus o pecado humano.¹⁶³

Para Gross, *quatro* são os motivos da mudança de Melanchthon no desenvolvimento de sua compreensão acerca do arbítrio humano acima descritos: recusa ao determinismo universal, apreensão em relação à ética, a formação educativa do ser humano e questões relacionadas à teodiceia, em especial, sua defesa contra a possível ideia da atribuição do pecado humano a Deus, posto a incapacidade humana de rejeitar o mal. Todos estes motivos, os quais podem ter sido responsáveis pela mudança no conceito soteriológico de Melanchthon, de acordo com Gross, estão ligados às seguintes inferências e são por ele assim expostos:

1 - Um determinismo radical poderia, em negando a liberdade humana, resultar em uma noção estoica de liberdade,

¹⁶² SCHEIBLE, 2013, p. 261.

¹⁶³ GROSS, 2018, p. 20.

- 2 - Uma falta de liberdade de escolha entre o bem e o mal, poderia acarretar em uma ética frouxa,
- 3 - Se não existisse uma liberdade de escolha, a formação educativa não teria sentido, e por fim,
- 4 - Se o ser humano não pode rejeitar o mal, em derradeira instância, Deus pode ser considerado o causador do pecado humano.¹⁶⁴

Gregory Graybill, à semelhança de Gross, também vai trazer à tona, uma série de motivos sobre as mudanças ocorridas na soteriologia *melanchthoniana*. Além dos pontos mencionados por Gross, ele ainda levanta duas possíveis causas destas modificações, contra as quais, inclusive, ele argumenta desfavoravelmente, conforme pode-se atestar no excerto abaixo:

Os ensinamentos de Melanchthon acerca da salvação não permaneceram consistentes ao longo de sua carreira teológica (de 1519 até sua morte, em 1560), especialmente no que diz respeito à questão de quem é salvo e de como essa salvação é apropriada. Peter Fraenkel escreve: “Pouco pode haver dúvida de que as posições de Melanchthon evoluíram consideravelmente em alguns pontos, principalmente na questão do Livre-Arbitrio”. [...] Uma teoria comum na literatura sobre a mudança do pensamento de Melanchthon a respeito do livre arbítrio é a de que ele simplesmente teria sido persuadido pelos argumentos de Erasmo em *De libero arbitrio diatribē sive collatio* (1524) [...] Outra linha interpretativa [...] sustenta que o humanismo de Melanchthon, presente desde seus primeiros anos (antes de 1518), teria ressurgido, levando-o a reavaliar sua teologia. [...] Uma terceira linha, mais fraca, [...] envolve a ideia de que Melanchthon teria mudado de posição quanto ao livre-arbítrio de maneira independente do humanismo, da escolástica, da filosofia ou de Erasmo. Segundo essa interpretação, a dinâmica interna de seu próprio sistema teológico, quando levada às suas conclusões lógicas, teria sido o principal fator motivador das mudanças no pensamento de Melanchthon sobre o livre-arbítrio. [...] A questão da predestinação (ou, mais precisamente, da reprovação) desempenhou, de fato, um papel significativo na mudança de pensamento de Melanchthon, mas também o fizeram o problema do mal, a questão das origens do pecado e os métodos exegéticos empregados por ele. [...] Na introdução deste livro, apresentei interpretações alternativas, recorrentes na literatura, para explicar por que Melanchthon alterou sua posição sobre o livre-arbítrio ao longo do tempo. As duas principais posições contrárias à minha própria foram: (1) a de que o humanismo filosófico de Melanchthon influenciou sua teologia na década de 1520 e provocou essa mudança; em outras palavras, ele teria mesclado a metafísica filosófica à sua teologia e chegado a uma doutrina da vontade mais aristotélica e antropocêntrica. [...] (2) a de que Melanchthon teria sido convencido pela posição expressa por Erasmo em *De libero arbitrio*. [...] Novamente, ao longo deste livro demonstrei que essa posição é falsa.¹⁶⁵ (tradução nossa)

¹⁶⁴ GROSS, 2018, p. 20, 21, 22.

¹⁶⁵ Melanchthon's teachings on salvation did not remain consistent over the course of his theological career (from 1519 to his death in 1560), particularly in relation to the question of who is saved, and how that salvation is appropriated. Peter Fraenkel writes, 'There can be little doubt that

Após elencar diversos possíveis fatores para a alteração da soteriologia de Melanchthon ao longo dos anos, Graybill rechaça a tese de que seu humanismo pode ter sido um dos fatores influenciadores desta sua mudança quanto às questões sobre como se opera o processo salvífico da pessoa pecadora. Esta tese, segundo ele, parece descabida, posto a rigorosa separação entre seus pressupostos teológicos e o uso de pressupostos filosóficos no auxílio dos mesmos, mas sem se interporem sobre estes.

A segunda teoria sobre a causa da migração de Melanchthon de uma soteriologia monérgica para uma sinérgica, está relacionada à uma das figuras mais importantes de sua época, com quem Lutero teve um dos seus mais importantes debates acerca da liberdade cristã: Erasmo de Roterdã. A possível influência das ideias de Erasmo em “*De libero arbitrio sive collatio*” escrita em 1524, obra que precipitou Lutero a escrever *De servo arbitrio* como resposta aos argumentos nela encontrados, é outra tese repudiada por Graybill.

Nas asseverações do excerto supracitado, as proposições de Graybill estão, do ponto de vista dogmático, alinhadas com o desenvolvimento da soteriologia de Melanchthon em contraste com a compreensão de Erasmo acerca do processo salvífico, principalmente no tocante à uma relação sinérgica entre livre-arbítrio e prática de boas obras. Em momento algum, Melanchthon parece ter feito qualquer alusão a obras no tocante à salvação do ser humano perdido. Para Graybill, Melanchthon, propunha em sua soteriologia, um “livre-arbítrio evangélico”, conceito

Melanchthon's views evolved considerably on some points, primarily on the question of Free Will.'[...] A common theory in the literature about Melanchthon's changing thought on free will is that he simply found himself persuaded by the arguments of Erasmus in *De libero arbitrio diatrib sive collatio* (1524) [...] This second argument [...] is that Melanchthon's humanism from his early days (before 1518) resurfaced, causing him to re-evaluate his theology.[...] A third and weaker strand [...] involves the idea that Melanchthon changed his mind on free will independently of humanism, scholasticism, philosophy, or Erasmus. The internal dynamic of his own theological system, when thought through to its logical conclusions, was the primary motivating factor in Melanchthon's shifting thought on free will.[...] The issue of predestination (or more accurately, reprobation) did play a significant role in Melanchthon's changing thought, but so did the problem of evil, the question of the origins of sin, and Melanchthon's exegetical methods.[...] In the introduction to this book, I presented alternative interpretations prevalent in the literature for why Melanchthon changed his position on free will over time. The two main positions in opposition to my own were: (1) That Melanchthon's philosophical humanism influenced his theology in the 1520s and caused the change. In other words, he mixed philosophical metaphysics into his theology and came out with a more Aristotelian and anthropocentric doctrine of the will. [...] (2) That Melanchthon was won over to the position expressed by Erasmus in *De libero arbitrio* [...] Again, in the course of this book I have shown this position to be false. GRAYBILL, 2010. p. 4, 9, 10, 12, 314-315.

esse explicado por ele na conclusão da obra que tem por nome esta mesma expressão:

Melanchthon ensinou o *livre-arbítrio evangélico*. Ambos preservavam um elemento de escolha, mas Melanchthon vinculou essa escolha à salvação somente pela fé, de tal modo que ele sempre pôde afirmar estar de acordo com Lutero e em oposição a Erasmo. [...] Especificamente, o livre-arbítrio evangélico pode ser definido como o livre-arbítrio no ato de escolher aceitar a fé pessoal em Jesus Cristo ao ouvir a Palavra de Deus, a qual é sempre e uniformemente iluminada pelo Espírito Santo. Essa escolha da fé é uma ação livre e passiva, e é não meritória (isto é, consiste em uma simples aquiescência a ser justificado de modo forense). A fé que resulta dessa escolha livre é *instrumental* para a salvação, e não *causativa*. Filipe Melanchthon foi a primeira pessoa na história da Igreja a articular essa doutrina do livre-arbítrio evangélico. Contudo, ele não pensava estar apresentando uma nova opinião, mas antes reiterando as antigas doutrinas fundamentais (ou, se o leitor permitir o trocadilho, “*fontais*”) da antiguidade bíblica e patrística. No prefácio da edição de 1543 dos *Loci*, Melanchthon escreveu: “Não estou apresentando [trazendo à tona] novas opiniões; de fato, considero que não há pecado maior na Igreja de Deus do que brincar de criar novas opiniões e afastar-se das Escrituras proféticas e apostólicas e dos verdadeiros mandamentos da Igreja de Deus. Antes, sigo e abraço a doutrina da Igreja de Wittenberg e de seus aliados, a qual é, sem dúvida, o consenso da Igreja católica de Cristo, isto é, de todos os homens doutos na Igreja de Cristo.” Todavia, o livre-arbítrio evangélico de Melanchthon *era* algo novo. Não era nem o modelo transformacional romano-católico de justificação, nem a compreensão luterana da vontade cativa combinada com a justiça imputada. De fato, tratava-se de um desenvolvimento *surgido* no interior do panorama teológico da soteriologia de Lutero. Era a retenção do *mecanismo* da salvação de Lutero (expição substitutiva em Cristo somente, mediante a fé somente), associada a um afastamento deliberado das consequências negativas de uma visão forte da governação de Deus.¹⁶⁶

Mesmo com Melanchthon propondo o contrário (e isto quem afirma é o próprio Graybill), no texto acima, Graybill assevera ser o “livre-arbítrio evangélico” uma nova

¹⁶⁶ Melanchthon taught *evangelical free will*. Both preserved an element of choice, but Melanchthon attached that choice to salvation by faith alone, such that he could always say that he was in agreement with Luther and in opposition to Erasmus.[...] Specifically, evangelical free will can be defined as free will in choosing to accept personal faith in Jesus Christ upon hearing God’s Word, which is always uniformly illumined by the Holy Spirit. This choice of faith is a free, passive action,⁵ and it is non-meritorious (i.e. it is simple acquiescence to being forensically justified). The faith that results from this free choice is *instrumental* for salvation rather than *causative*. Philipp Melanchthon was the first person in church history to articulate this doctrine of evangelical free will. He, however, did not think he was presenting a new opinion, but rather reiterating the old foundational (or *fountain-tional*, if the reader will pardon the pun) doctrines of biblical and patristic antiquity. In the preface to the 1543 edition of the *Loci*, Melanchthon wrote, ‘I am not presenting [bringing forth] new opinions; in fact, I feel that there is no greater sin in the church of God than to toy with creating new opinion sand to depart from the prophetic and apostolic scripture and the true commands of God’s church. Rather, I am following and embracing the doctrine of the Wittenberg church and her allies, which is without a doubt the consensus of Christ’s catholic church, that is to say, of all learned men in Christ’s church. Yet Melanchthon’s evangelical free will was something new. It was neither a Roman Catholic transformational model of justification, nor Luther’s understanding of the bound will combined with imputed righteousness. In fact, it was a development *from within* the theological landscape of Luther’s soteriology. It was a retention of Luther’s *mechanism* of salvation (substitutionary atonement in Christ alone through faith alone), coupled with a deliberate departure from the negative consequences of a strong view of the governance of God. GRAYBILL, 2010, p. 315, 316.

categoria soteriológica nunca ensinada na Igreja até àquela época. Em relação à um dos elementos deste conceito, “a aceitação passiva da fé”, já discutimos anteriormente em nossa pesquisa, algo em nosso entendimento, contraditório e quase auto-excludente. Não nos parece que Melanchthon teria desenvolvido a soteriologia de Lutero, fortemente monérgica e ancorada na tradição agostiniana, e sim, se afastado do conceito apresentado em *De servo arbitrio* e nos escritos posteriores do reformador.

A afirmação de Graybill sobre o conceito proposto por Melanchthon ser algo novo é digna de atenção. Sempre que um conceito “novo”, não ensinado claramente pelos apóstolos e pelos pais da Igreja, deve-se olhar para ele com certa cautela. Com isso, não estamos afirmando que conceitos novos estão sempre equivocados e conceitos estabelecidos estão sempre corretos do ponto de vista bíblico-dogmático. O próprio desenvolvimento dos dogmas passa por fases e etapas onde torna-se necessário, por vezes, rever conceitos e reformular certos pressupostos para que o dogma expresse o sentido proposto pelas Escrituras acerca de determinada doutrina.

Aqui, a problemática está ligada à tese do *nunca ensinado*, afirmação essa, preocupante. Se tal afirmação for entendida do ponto de vista da formulação de um conceito sistematizado teologicamente, teríamos diante de nós uma *Ordo Salutis* peculiar e inédita. Ineditismo esse, que não obstante, seja ocorrente na história da Igreja do ponto de vista das categorias teológicas insurgentes ao longo dos séculos, pode estar ligado a pressupostos equivocados, caso não esteja embasado em pressupostos oriundos da doutrina apostólica. Mesmo diante dos elaborados argumentos de Graybill, Peter Heinrich discorda com certo rigor de sua posição. Ele afirma:

O Melanchthon tardio realiza um certo retorno à tradição e com isso simultaneamente à sua herança humanista. Agora a pessoa humana se mostra em geral menos falida: Deus lhe implantou a lei natural para a conformação da moralidade. O lumen divinitus insitum mentibus ‘possibilita um conhecimento natural de Deus, a vontade livre se mostra como uma capacidade de se adequar à graça, de assentir à oferta do evangelho.’¹⁶⁷

Para Heinrich, a relação de Melanchthon novamente com o humanismo, é vista como um retrocesso comprometedor. A combinação entre “a luz divina

¹⁶⁷ HEINRICH, 2003, apud GROSS, 2018, p. 22.

implantada nas mentes”, livre-arbítrio e graça, reúne todos os elementos característicos de uma soteriologia sinérgica.

Por partirem de pressupostos opostos, dificilmente Graybill e Heinrich conseguiriam convergir em sua análise sobre o desenvolvimento da soteriologia ensinada por Melanchthon. Gross tem uma posição um pouco mais branda que ambos, a qual enxerga neste desenvolvimento aspectos positivos, sendo o mesmo “[...] como um reflexo em miniatura de um tema que perpassa a discussão na tradição teológica cristã.”¹⁶⁸

Isso posto, diante de posições tão antagônicas, a dificuldade em responder o porquê das mudanças ocorridas na antropologia, e por conseguinte, na soteriologia de Melanchthon, aumenta consideravelmente. Entendemos estar Graybill correto quando afirma que Melanchthon em momento algum aquiesceu a soteriologia erasmiana, a qual combinava livre-arbítrio e boas obras como coeficiente ativo na salvação eterna do ser humano. Isso não o isenta de ter sofrido algum tipo de influência do humanismo presente na pena de Erasmo neste sentido, humanismo este, fomentador de sua discordância da soteriologia de Lutero, considerada por ele como determinista.

Se discordamos de Graybill quanto à sua negação acerca de um sinergismo *melanchthoniano*, estamos de acordo quanto a Melanchthon fazer uma correta distinção entre os pressupostos filosóficos defensores da liberdade da vontade humana e a teologia como proposta por Lutero, onde a pessoa pecadora irregenerada não possui a capacidade de *facere quod in se est*¹⁶⁹, mas é possuidora de um arbítrio escravo à sua natureza decaída. A grande dificuldade encontrada pela mente arguta de Melanchthon, estava em conceber o extremo oposto de uma liberdade como era proposta em certas soteriologias. Como mais uma vez ressalta Scheible, na “[...] opinião de Melanchthon, houve tentasse matar a formiga com uma bala de canhão ao afirmar que, na conversão, a pessoa seria passiva como pedra”.¹⁷⁰

Chegamos à conclusão que todos estes fatores, inclusive os apresentados por Heinrich, podem constituir um somatório influente no desenvolvimento da *Ordo*

¹⁶⁸ GROSS, 2018, p. 23.

¹⁶⁹ **facere quod in se est**: *fazer o que está no íntimo do indivíduo*; trata-se de um conceito da teologia escolástica medieval, associado com[...] o semipelagianismo medieval tardio, rejeitado por Lutero[...]. MULLER, 2023, p. 141.

¹⁷⁰ SCHEIBLE, 2013, p. 261.

Salutis como proposta por Melanchthon nas edições dos *Loci* a partir de 1535. Este tipo de modificação conceitual é algo recorrente no desenvolvimento do pensar teológico: mudanças sobre determinados dogmas, acontecem com frequência com o passar dos anos, como já assinalamos supra. E Melanchthon parece não ter fugido a este tipo de atitude.

De qualquer maneira, é inegável encontrarmos presentes o desenvolvimento de um tipo de *sinergismo* no processo salvífico da pessoa pecadora na soteriologia melanchthoniana. Sinergismo este, que serviu de base para as ideias defendidas por Vitorino Strigel nas discussões levantadas na controvérsia sinergística contra o seu principal opositor, Matthias Flacius, líder do partido *gnésio-luterano*. E é sobre esta controvérsia e suas implicações para o luteranismo confessional que nos ocuparemos a seguir em nossa pesquisa.

3.2 - A CONTROVÉRSIA SINERGISTA

Ocorrida dez séculos depois da controvérsia envolvendo as ideias de Agostinho e Cassiano, a “*Controvérsia Sinergista*” teve como protagonistas os partidos “*gnésio-luterano*” e “*melanchthoniano*”, liderados respectivamente na ocasião, por Matthias Flacius e Vitorino Strigel.

Após a morte de Martinho Lutero em 1546, despontaram entre os líderes confessionais luteranos, uma série de controvérsias nas quais, discutia-se qual a autêntica e genuína doutrina propagada pelo precursor da Reforma,¹⁷¹ conforme afirma Kanitz:

Como não havia um consenso a este respeito, a liderança luterana acabou dividida em dois partidos, cada qual afirmando ser o representante leal da doutrina bíblica evangélica e do verdadeiro luteranismo: o partido *gnésio luterano*, liderado por Mathias Flacius (que reivindicava ser o detentor fiel dos ensinamentos genuínos de Lutero) e o partido *filipista* ou *melanchthoniano*, formado pelos “discípulos” de Filipe Melanchthon.¹⁷²

Nas discussões ocorridas na *Controvérsia Sinergista* vinculadas à participação da vontade do ser humano na *Ordo Salutis*, enquanto Mathias Flacius (ou Matias Flávio, em algumas traduções) e seu partido *gnésio-luterano*, defendiam a total

¹⁷¹ INTRODUÇÃO. [FÓRMULA DE CONCÓRDIA]. In: **Livro de Concórdia**. Tradução de Arnaldo Schüler. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997. p. 498.

¹⁷² KANITZ, 2020, p. 113.

incapacidade desta vontade em participar ativamente no processo de conversão à Cristo, Vitorino Strigel, entendia que a vontade do ser humano decaído ainda podia atuar com certa liberdade neste processo.

Se a soteriologia de Melanchthon pode ser categorizada como uma “soteriologia sinérgica”, tal classificação não existiu antes da ocorrência deste debate. Isto porque o termo “sinergista”, o qual aponta para o ânimo das discussões ocorridas nestas controvérsias¹⁷³, possivelmente foi cunhado por Flacius e os pertencentes ao partido *gnésio-luterano*, a fim de depreciar os membros do partido *filipista*.¹⁷⁴

Por mais dura que sejam as acusações de Flacius e seu partido, inclusive utilizando-se desta alcunha pejorativa para se referir aos discípulos de Melanchthon, era comum à época, este tipo de postura, ainda mais que ambos partidos se arrogavam como verdadeiros herdeiros do pensamento de Lutero, mesmo tendo posições antagônicas sobre determinadas doutrinas ensinadas pelo reformador.

Atribuir certa designação aos seus oponentes era de alguma maneira, uma forma de identificá-los aos espectadores do debate e quais eram suas crenças. Sobre os pressupostos apresentados por ambos protagonistas neste debate, Hägglund comenta:

A assim chamada controvérsia sinérgica das décadas de 1550 e 1560 encontra sua origem em afirmações de alguns “filipistas” que diziam poder cooperar a vontade até certo ponto na experiência da conversão. Os principais adversários foram Flácio e Strigel, que fizeram análise profunda da questão no Debate de Weimar em 1560. De acordo com Strigel, a vontade, na conversão, continua a funcionar de seu modo natural. É simplesmente transformada de má vontade em vontade boa. Mas Flácio asseverava que a vontade natural é inteiramente incapaz de auxiliar na conversão. Não permanece simplesmente passiva; resiste ativamente à graça. Em vista

¹⁷³ Acerca do contexto em que estas controvérsias ocorreram, Erní Seibert comenta: “A reforma[...] foi, principalmente, um movimento religioso [...] na redescoberta dos princípios evangélicos, havia diferenças de opiniões que precisavam ser claramente definidas. Muitas delas terminaram em amargas controvérsias. SEIBERT, Erní Walter. **Introdução às Confissões Luteranas**: sua atualidade e relevância. Porto Alegre: Concórdia, 2000. p. 127.

¹⁷⁴ James Willian Richards comenta que “[...]Sinergismo, sinérgicas, sinérgico são termos de reprovação inventados por Flácio e seus seguidores, [...] para serem usados na descrição dessa controvérsia, especialmente contra o outro lado, os Filipistas, [...] aos quais os Flacianos imputavam, por meio do uso desses termos, a ideia de que, na conversão, segundo os Filipistas, a vontade é uma “causa eficiente” e que, por seu próprio poder natural, pode assentir à promessa e cooperar com a graça divina.(tradução nossa).[...]Synergism, Synergists, Synergistic, are terms of reproach invented by Flacius and his followers, [...] to use them in describing this controversy’, especially as the other side, the Philippists, [...] Which the Flacianists charged in their use of these words, namely, that in conversion, according to the Philippists, the Will is an “efficient cause” and that by its own native power it can assent to the promise and can cooperate with divine grace”. RICHARD, J. W., **Confessional History of Lutheran Church**. Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1909. p. 351

disso, uma vontade completamente nova, um “novo homem”, deve ser criado, enquanto o velho é reprimido e abafado pela graça de Deus[...] O principal ponto de Strigel era que a conversão, como experiência progressiva, sempre tem lugar no nível da vontade humana. Flácio, por seu turno, sustentava que a primeira etapa da conversão[...]é inteiramente o resultado da graça, e que a vontade humana, que é naturalmente depravada, está tão longe de fazer o bem que resiste à graça de Deus.¹⁷⁵

No comentário supracitado, Flacius parece ecoar a mesma compreensão antropológica agostiniana sobre a participação da vontade humana no processo salvífico da pessoa pecadora e estava estritamente ancorada nas ideias de Lutero acerca do arbítrio humano após a Queda, conforme ensinada em, *De servo arbitrio*, conforme atesta Jaroslav Pelikan: “Flávio tentou instruir seu ensinamento com uma sequência de citações de Lutero [...], em particular do curso da obra *A escravidão da vontade* [...]”¹⁷⁶

É interessante notar, que mesmo tendo Strigel defendido uma posição antropológica associada à de Melanchthon, a quem considerava como mentor¹⁷⁷, também se entendia como um defensor dos pressupostos defendidos por Lutero em relação à condição da vontade humana quanto a salvação eterna.

Seria possível esta combinação doutrinária paradoxal, pois, como vimos anteriormente, a defesa irrevogável de Lutero sobre a permanência de um “arbítrio escravo” na vida do ser humano pós-queda é totalmente incompatível com o processo proposto por Melanchthon, proponente de uma soteriologia sinérgica?

Diante da ambivalente afirmação de Strigel, surge a seguinte questão: até onde ele teria apoiado as ideias de Lutero na “Controvérsia Sinérgica” e até onde teria seguido a Melanchthon, posto sua posição como “porta-voz” do partido “filipista”? Para respondermos estas questões é necessário que entendamos a antropologia de ambos debatedores no que tange à vontade do ser humano decaído.

Flacius baseava a sua antropologia no conceito de *totus homo* de Lutero, conceito este, “[...]segundo o qual, o pecado original se refere ao homem inteiro, assim a regeneração implica no aparecimento de um ‘novo homem’[...]”.¹⁷⁸ A partir desta concepção, juntamente com o que Lutero escreveu em sua *Preleção sobre Gênesis*, sobre a perda significativa da *Imago Dei* em Adão, após o evento da queda, sendo

¹⁷⁵ HÄGGLUND, 1999, p. 234.

¹⁷⁶ PELIKAN, 2016, p. 207.

¹⁷⁷ PELIKAN, 2016, p. 208.

¹⁷⁸ HÄGGLUND, 1999, p. 234-235.

essa “substituída” ou mudada em uma “imagem do demônio”¹⁷⁹, Flacius apresentou uma nova teologia sobre o pecado original.

Esta teoria atribuída a Lutero, por mais que possa parecer absurda, principalmente aos ouvidos pós-modernos, acostumados a acomodar uma imagem e uma linguagem positiva do ser humano, precisa ser entendida dentro do contexto e sobre qual propósito foi escrita, a fim de evitar um entendimento equivocado ou inapropriado sobre o reformador. O comentário de Pelikan nos ajuda a elucidar o que Lutero escreveu e porque:

Lutero [...] não teve medo de sustentar em sua polêmica contra Erasmo que ‘fazemos tudo por necessidade e nada por nosso livre-arbítrio [...] Em anos posteriores, [...] em sua obra *Preleções sobre Gênesis* [...] aparentemente sentiu a necessidade de moderar essa linguagem que soava maniqueísta[...] em *Preleções sobre Gênesis* [...] ele teve a oportunidade sua apresentação da doutrina da Imagem de Deus[...] Lutero, nessa exposição posterior [...] enfatizou que a condição de Adão como alguém que fora criado à imagem divina não era mais nem mesmo inteligível para o homem caído que não teve experiência com essa imagem de Adão o teve; muito menos era correto dizer que a imagem de Deus estava presente, pois ‘ela fora perdida no Paraíso por intermédio do pecado’ [...] No lugar disso, veio a morte e o medo da morte, a blasfêmia, o ódio dirigido a Deus e a luxúria: ‘Esses males e outros similares foram a imagem do demônio que os estampou em nós.[...]’.¹⁸⁰

Pelikan, aqui, discorre em que a expressão “imagem do demônio” é usada por Lutero: para reforçar a grandeza da corrupção na natureza humana após o pecado no Éden, e quão destruída foi a *Imago Dei* que nele antes era refletida. O uso também não aconteceu solto, mas veio atrelado à acusação de um maniqueísmo nas proposições *necessitaristas* de Lutero do *De servo arbítrio*. Mas seria esta expressão uma linguagem eufemística ou de fato uma mudança na natureza humana decaída, que agora passa a de fato ser semelhante ao demônio ao invés de sua semelhança com Deus?

Para Flacius, a segunda opção - que uma mudança na natureza humana em semelhança com o demônio de fato ocorreu - parece ser a mais plausível, posto suas

¹⁷⁹ O desenvolvimento desta ideia pode ser acessado através do volume 12 das *Obras Seleccionadas: Interpretação do Antigo Testamento: textos selecionados da Preleção sobre Gênesis*, publicado em parceria entre as editoras Concórdia e Sinodal. A afirmação de que o ser humano é portador da “imagem do diabo”, pode estar ligada à seguinte sentença acerca das consequências da Queda no Éden, presente na Preleção sobre Gênesis de Lutero: “Estes e outros males são a imagem do diabo, que os imprimiu em nós”. LUTERO, Martinho. Preleção sobre Gênesis. In: **Obras Seleccionadas: Interpretação do Antigo Testamento: textos selecionados da Preleção sobre Gênesis**. v.12. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: ULBRA, 2014. p.104.

¹⁸⁰ PELIKAN, 2016, p. 206.

afirmações de que o pecado original é essencialmente a *forma substantialis*¹⁸¹ humana. Se este for o caso, a vontade do ser humano não pode agir passivamente no processo salvífico; antes, ela foi destruída a tal ponto que somente “a criação de um novo homem” pode resolver o grau de escravidão espiritual que este se encontra.¹⁸² Sobre estes pressupostos de Flacius, novamente Pelikan traz importantes considerações:

Aqui em *Preleções sobre Gênesis*, de Lutero, a funesta introdução da noção de uma “imagem do demônio” [...]no homem no lugar da ‘imagem de Deus’ [...]. dirigida como foi contra o perigo de que a doutrina da imagem de Deus e do livre-arbítrio como parte do conteúdo da imagem pudesse glorificar os poderes humanos à custa da graça [...] e, assim, pôr em risco a doutrina de que o papel da vontade humana era ‘puramente passivo’ [...], forneceu a um seguidor de Lutero da geração seguinte, Matias Flavio Ilírico, a justificativa para definir o pecado original como ‘a imagem do demônio, contrária à imagem de Deus’ [...]. Porque ‘a alma racional e, em especial, seus mais nobres poderes substanciais, a saber, o intelecto e a vontade, anteriormente tão brilhantemente modelados que eram a verdadeira imagem de Deus, [...]agora, pelo engano do pecado, foram tão completamente invertidos que são a imagem real e viva de Satanás’ [...], o pecado original se tornara a ‘substância’ da natureza humana e, conforme ‘a Escritura e Lutero afirmam [...], não era apenas um ‘acidente’ que aderiu ao homem, mas que não mudou sua natureza essencial¹⁸³

A partir das afirmações feitas por Flacius, parece-nos que uma distinção conceitual sobre a doutrina do pecado original se estabelece entre ele, as Escrituras e o reformador. A Bíblia não ensina que na Queda a natureza humana foi mudada em uma natureza demoníaca, e sim, em uma natureza pecaminosa, corrupta. E ainda que Lutero tenha feito uso da expressão “imagem do demônio” para se referir ao estado de pecaminosidade da pessoa pecadora, ele o fez por meio de uma sinédoque e não baseado na argumentação filosófica e metafísica ensinada por Flacius¹⁸⁴.

Se admitirmos a sua proposta, estaríamos, em última instância, afirmando que a natureza pecaminosa do ser humano é ontologicamente satânica, o que contraria

¹⁸¹ “**forma substantialis**: *forma substancial*; a saber, a forma[...]que está na coisa[...]dando formato e identidade à materialidade que, de outro modo, seria sem forma. MULLER, 2023, p.159.

¹⁸² Conforme Hägglund, Flacius entendia que “[...] uma vontade completamente nova, um ‘novo homem’, deve ser criado, enquanto que o velho é reprimido e abafado pela graça de Deus.” HÄGGLUND, 1999, p. 234.

¹⁸³ PELIKAN, 2016, p. 206-207.

¹⁸⁴ Baeske parece deixar isso claro na introdução das *Preleções sobre Gênesis*, no v,12 das Obras Seleccionadas de Lutero, onde uma distinção entre pecado original como semelhança ao diabo e não como uma mudança substancial está sendo realçada.: “Significa: Deus quer que Adão ensine aos seus descendentes que, ‘quando ele quis ser semelhante a Deus, tornou-se semelhante ao diabo’, ‘ofendeu a pessoa de Cristo, que é a verdadeira imagem de Deus, por meio de seu pecado’. BAESKE, A. Introdução aos textos selecionados. In: LUTERO, Martinho. *Preleção sobre Gênesis*. In: **Obras Seleccionadas**: Interpretação do Antigo Testamento: textos selecionados da *Preleção sobre Gênesis*.v 12. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: ULBRA, 2014. p. 35.

não somente o ensino das Escrituras sobre a diferença constitutiva dos anjos e homens, como estaríamos beirando ao absurdo. As pressuposições de Flacius descritas no comentário de Pelikan, foram, como afirma Hägglund, a causa da rejeição dos teólogos luteranos que foram seus contemporâneos e da “sombra da heresia”¹⁸⁵ que pairou sobre sua teologia. Diferentemente dos pressupostos que engendraram as teorias propostas por Flacius, Vitorino Strigel, defendeu as ideias de Melanchthon, as quais ao longo dos anos foram sendo modificadas nas diversas versões de sua *Magnum Opus*.

Strigel reverberou a ideia melanchthoniana, influenciada por preceitos filosóficos e humanistas, de que a vontade da pessoa pecadora, pode-se mover no processo salvífico em direção a Deus, posto que na Queda, a sua essência não foi totalmente destruída ou perdida. Para ele, o ser humano não recebe substancialmente em sua conversão a Cristo uma nova vontade em detrimento de sua antiga.¹⁸⁶

Aqui, ele segue de certa forma a antropologia proposta por seu mentor, pois em relação à conversão da pessoa pecadora, como observa Rieth: “[...] Deus move as mentes a quererem, mas nós devemos concordar, e não resistir. Com isso Melanchthon mostrava ter alterado sua visão - não sobre a onipotência de Deus, mas acerca da condição em que as pessoas são criadas por Deus.”¹⁸⁷ A antropologia defendida por Strigel, estava embasada em uma série de reações às afirmações de Lutero e de Flacius, embora, como já mencionamos, o aluno de Melanchthon “também reivindicava o ensinamento de Lutero, conforme expresso em ‘muitas passagens’ de seus outros escritos e em suas preleções [...]”.¹⁸⁸ Pelikan destaca alguns dos pressupostos soteriológicos melanchthonianos defendidos por Strigel contra Flacius no Debate de Weimar de 1560¹⁸⁹:

A doutrina de Flávio [...], por sua vez, ‘seguia a opinião de Maniqueu’[...] Pois o homem ainda possuía a ‘capacidade’[...] de responder à graça divina, e nisso ainda estava uma distinção entre o homem, que podia agir ‘livremente’, e as outras criaturas, que só podiam agir ‘naturalmente’[...]. Por essa razão, era um erro não fazer distinção entre o homem e o demônio[...] falar da resposta humana como ‘puramente passiva’[...] ou usar a metáfora[...] e descrever a condição humana antes da conversão como a de ‘um pedaço de tronco ou uma pedra - um termo ‘insultante’ e ‘cheio de blasfêmia’[...]. Pois se

¹⁸⁵ HÄGGLUND, 1999, p. 235.

¹⁸⁶ HÄGGLUND, 1999, p. 235.

¹⁸⁷ RIETH, Ricardo W. O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560). **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 37, n. 3, 1997. p. 233.

¹⁸⁸ PELIKAN, 2016, p. 208.

¹⁸⁹ HÄGGLUND, 1999, p. 234.

os homens não fossem capazes de concordar com a palavra de Deus, eles não podiam prestar contas por se recusarem a concordar [...]A 'graça abole o mérito', não no sentido de que 'não fazemos nada de modo algum' [...]Por conseguinte, o livre-arbítrio permanecia a 'substância' da natureza humana, a saber, seu intelecto e vontade, enquanto o pecado original era um 'acidente'.¹⁹⁰

Quando observamos as premissas usadas por Strigel para atacar os ensinamentos defendidos por Flacius, nos deparamos com uma realidade paradoxal. Se por um lado ele trazia argumentos plausíveis contra a ideia absurda de comparar a natureza humana com a demoníaca e contra a afirmação do pecado original como sinônimo de uma substância também maligna como apregoada por seu opositor, por outro, seus argumentos ao distinguir a liberdade dos seres humanos à de outras criaturas carecem de uma sustentação bíblica. Isso, porque nas Escrituras não encontramos, em momento algum, qualquer tipo de busca por parte destas de um contato com o criador a fim de serem salvas de uma condenação eterna. A natureza das demais criaturas é composta de uma constituição completamente diferente da humana no tocante à vontade.

Outra premissa equivocada usada por Strigel é a de que o ser humano não pode prestar contas ou ser condenado por se recusar a concordar com a Palavra de Deus, posto que isso lhes é impossível, pois não têm uma capacidade volitiva livre para este fim. Aqui, Strigel parece ignorar o ensino escriturístico de que o ser humano após a queda, está “morto em delitos e pecados” (Ef. 2.1-10) e por isso, é escravo de sua natureza decaída, agindo livremente apenas em direção ao que é contrário à vontade divina. Este, é um ensino que permeia toda a Palavra de Deus, independente de quem o defenda, como fez Lutero e até certo ponto, Flacius. No afã de debater com seu oponente, Strigel perdeu o tom, e acabou contribuindo para que ele e Melanchthon fossem acusados de sinergistas. Sobre essa acusação, Hendrix nos apresenta um importante comentário:

Tentando descrever exatamente como a vontade estava envolvida em sua própria conversão do pecado à fé, Melanchthon afirmou que a atividade da vontade fazia parte da conversão [...]Embora a vontade não escolhesse Deus desde uma posição de neutralidade, ela era ativa e podia responder ao evangelho após ter sido movida pelo Espírito Santo. Durante o Debate de Weimar (1560), Strigel apelou para esta posição de Melanchthon e argumentou que, mesmo se encontrando a vontade sob o pecado, ela retinha poder suficiente para aceitar ou rejeitar a iniciativa do Espírito. Em consequência, Strigel e Melanchthon foram acusados de sinergismo [...]Por isso, essa controvérsia chamou-se controvérsia sinérgica. Essa rotulação,

¹⁹⁰ PELIKAN, 2016, p. 208-209.

contudo, é simplista. Nem Melanchthon nem Strigel acreditavam que a vontade humana cooperasse, no processo da salvação, com o Espírito como parceiro independente e igual. Acreditavam, todavia, que a corrupção do pecado original não impedia por inteiro que a vontade respondesse positivamente ao evangelho e ao toque do Espírito. Além do mais, a vontade que fora corrompida pelo pecado era a mesma vontade que Deus havia criado. Ela não tinha necessidade de ser substituída por uma nova vontade, produzida pela conversão, como sustentava Flácio. Apesar disso, a posição de Strigel e Melanchthon foi rejeitada por FC2, porque dava a impressão de que a vontade retinha a capacidade suficiente para assentir ao evangelho por si própria.¹⁹¹

Nos parece que Hendrix, ao entender como exagerada a pecha de sinergistas dadas a Melanchthon e Strigel, procurou suavizar a problemática que envolveu esta disputa. Caso os confessores Luteranos, ao redigir a *Fórmula de Concórdia* (citada no texto como FC 2), recuassem um milímetro em relação a corruptibilidade da vontade humana na queda, um possível retorno ao semipelagianismo romano poderia ocorrer, o que afetaria não só a doutrina do Pecado Original, com a própria justificação pela fé.

Por fim, a controvérsia acabou condenando tanto os exageros de Flacius como os de Strigel. O ponto positivo da mesma foram as proposições teológicas encontradas na *Fórmula de Concórdia*, um dos mais importantes documentos confessionais luteranos, escrita em 1574 não só com o intuito de deixar claro o posicionamento dos líderes do luteranismo referente à *Controvérsia Sinérgica*, como em relação às todas as outras controvérsias ocorridas desde 1535 na seara luterana. Sobre a *Fórmula*, Hägglund escreve:

A **Schwäbische Konkordie** de 1574, escrita por Jacó Andreä de Tübingen, constituiu a base da *Fórmula de Concórdia*. A obra de Andreä foi subsequentemente revisada por Martin Chemnitz e outros, e como resultado uma declaração doutrinária comum foi aceita em Württemberg e na Saxônia (**Schwäbisch-Sächsische Konkordie**, 1575). Essa declaração, por sua vez, foi revisada por um grupo de teólogos de Württemberg (a *Fórmula Maulbronner*). Numa conferência teológica convocada pelo Eleitor Augusto da Saxônia e realizada em Torgau em 1576, um relatório (denominado **Torgisches Buch**) baseado nas duas declarações acima mencionadas foi enviado à várias igrejas regionais para seus comentários. Numa convenção posterior, realizada num mosteiro de Bergen, perto de Magdeburgo, o **Torgisches Buch** recebeu nova forma à luz das opiniões recebidas. Os teólogos presentes assinaram essa confissão e a enviaram ao Eleitor. Foi denominada **Bergisches Buch** ou *Fórmula de Concórdia* e foi posteriormente assinada por príncipes, clérigos e teólogos de várias igrejas regionais e aceita por cerca de dois terços dos estados do Império que já tinham adotado a Confissão de Augsburgo.¹⁹²

¹⁹¹ GASSMANN; HENDRIX, 2002, p. 151-152.

¹⁹² HÄGGLUND, 1999, p. 239.

O Documento acima descrito por Hägglund, foi dividido em duas partes, sendo a primeira denominada de *Epítome* e a segunda de *Declaração Sólida*. Em ambas as partes, cujo título é denominado “*Do livre arbítrio*”, encontramos um tratado pormenorizado de como os confessores luteranos entendiam o papel da vontade humana na conversão. Com forte apoio à uma soteriologia *monérgica*, o documento rejeita peremptoriamente qualquer resquício de sinergismo no tocante à salvação, reconhecendo, porém, a capacidade de escolha da pessoa pecadora após ser regenerada, como fica claro na seção abaixo:

Consequentemente, rejeitamos e condenamos todos os erros seguintes, como sendo contrários à norma da palavra de Deus [...] 7. Do mesmo modo, que Deus, na conversão e regeneração, destrói integralmente a substância e a essência do velho homem, e especialmente a alma racional, e que na conversão e regeneração cria, do nada, nova essência da alma. 8. Também o emprego, sem explanação, das expressões que seguem: que a vontade do ser humano resiste ao Espírito Santo antes da conversão, na conversão e depois dela, e que o Espírito Santo é dado àqueles que lhe resistem de propositada e persistentemente. Pois, como diz Agostinho, na conversão Deus faz dos nolentes volentes e habita nos volentes. No que tange às expressões dos antigos e dos novos doutores da igreja quando dizem: ‘Deus trahit, sed volentem trahit’, isto é, ‘Deus atrai, mas atrai o querente’; e: ‘Hominis voluntas in conversione non est otiosa, sed agit aliquid’, isto é, ‘Na conversão, a vontade do ser humano não é ociosa, mas realiza algo’ - visto que essas expressões haverem sido introduzidas para confirmação do livre arbítrio natural na conversão do homem, contra a doutrina da graça de Deus, julgamos que não concordam com a forma da sã doutrina, devendo-se evitá-las, por isso, com razão, quando se fala da conversão a Deus. Por outro lado, contudo, diz-se acertadamente que na conversão, Deus, por intermédio da atração do Espírito Santo, transforma homens recalcitrantes e não volentes em volentes, e que depois dessa conversão, em diário exercício do arrependimento, a vontade renascida do homem não é ociosa, mas coopera em todas as obras do Espírito Santo, que ele realiza através de nós. 9. Também que o Dr. Lutero escreveu: comportar-se a vontade do homem em sua conversão ‘pure passive’, isto é, absolutamente nada fazer, isto deve entender-se *respectu divinae gratiae in accendendis novis motibus*, isto é, quando o Espírito Santo, por intermédio da palavra ouvida ou pelo uso dos santos sacramentos, apreende a vontade do homem e opera o novo nascimento e conversão. Pois, quando o Espírito Santo operou e alcançou isso, e conversão, e a vontade do ser humano foi mudada e renovada exclusivamente por sua divina força e operação, então a nova vontade do homem é instrumento e órgão de Deus Espírito Santo, de modo que não só aceita a graça, mas ainda coopera com o Espírito Santo nas obras que seguem. De sorte que antes da conversão do homem existem apenas duas causas eficientes, a saber, o Espírito Santo e a palavra de Deus, o instrumento do Espírito Santo, e pelo qual ele opera a conversão. O homem deve ouvir essa palavra, se bem que não pode dar crédito nem a aceitá-la por suas próprias forças, mas exclusivamente por intermédio da graça e operação de Deus Espírito Santo.¹⁹³ [...] Visto que também a juventude nas escolas nas foi grandemente desnorteada com a doutrina das três causas de nossa conversão a Deus, quanto à maneira como elas (a saber, a palavra de Deus pregada e ouvida, o Espírito Santo, e a vontade do homem). concorrem, mais uma vez é manifesto da explicação acima que a conversão a Deus é

¹⁹³ FÓRMULA DE CONCÓRDIA, 1997, p. 506,507,508.

exclusivamente obra de Deus Espírito Santo, o qual é verdadeiro Mestre que, ele só, opera isso em nós, para o que usa a pregação e a audição da sua santa palavra como seu meio e instrumento ordinário. Mas o intelecto e a vontade do homem irregenerado outra coisa não é senão apenas *subiectum convertendum*, isto é, aquilo que deve ser convertido, sendo o intelecto e a vontade de um homem espiritualmente morto, no qual o Espírito Santo opera a conversão e renovação. Para essa obra a vontade do homem a ser convertido nada faz, mas apenas deixa que Deus nele opere, até ser convertido.¹⁹⁴

A longa lista supramencionada dos ensinamentos elencados primeiramente na *Epítome* da Fórmula de Concórdia e em seguida na *Declaração Sólida* da mesma, não deixam dúvida de que os líderes confessores luteranos posteriores à morte de Lutero, com exceção dos abusos de Flacius quanto à doutrina do pecado original, não só rejeitaram as ideias sinérgicas de Melanchthon e Strigel, como também reafirmaram um processo salvífico *monérgico* conforme havia ensinado meio século antes o reformador em sua *opus magna* acerca da liberdade humana.

O processo aqui apresentado na *Fórmula*, preserva uma mudança na vontade do ser humano por ocasião da conversão e não uma destruição da mesma. Mas o *monergismo* nela expresso, porém, não deixa espaço sequer para a existência de uma vontade que age na vida da pessoa pecadora não regenerado de maneira ativa ou que coopera com a Palavra e o Espírito Santo em sua conversão. John Theodore Mueller, dogmático luterano, em sua *Dogmática Cristã*, explana de maneira sistematizada, em uma linguagem mais contemporânea, os ensinamentos encontrados na Fórmula, reiterando a continuidade da confessionalidade luterana acerca do livre-arbítrio três séculos após as discussões ocorridas na Controvérsia Sinergista. Elaborado de maneira retórica, a fim de contrapor, amparado por menções de partes dos textos da Fórmula de Concórdia supracitados, as ideias sinérgicas sobre uma possível cooperação da vontade humana no processo salvífico, o texto de Mueller traz as seguintes argumentações:

[...] 3. O ser humano natural deve, forçosamente, possuir livre-arbítrio em assuntos espirituais, visto que a sua conversão sem cooperação implicaria em coerção da parte de Deus. Resposta: A conversão do pecador é realmente obra da onipotência de Deus (Ef 1.19); não é, porém, um poder irresistível ou coercitivo, uma vez que se pode resistir a ele (Mt 23.37). Contudo, a própria natureza da conversão exclui a ideia de coerção, pois consiste essencialmente na atração do pecador pelo próprio Deus (Jo 6.44), o que se efetua pelos meios da graça. (Rm 10.17) Diz a *Fórmula de Concórdia*: 'Também (condenamos) o emprego, sem explanação, das expressões que se seguem: que a vontade do ser humano resiste ao Espírito

¹⁹⁴ FÓRMULA DE CONCÓRDIA: Declaração Sólida - II. Do livre-arbítrio. In: **Livro de Concórdia**. 5 ed. Tradução de Arnaldo Schüller. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre, RS: Concórdia, 1997. p. 578.

Santo antes da conversão, na conversão e depois dela, e que o Espírito Santo é dado àqueles que lhe resistem propositada e persistentemente. Pois como diz Agostinho [...] na conversão Deus faz dos nolentes volentes e habita nos volentes (Epít., II, 15) 4. O ser humano natural tem de, forçosamente, possuir livre-arbítrio em assuntos espirituais, visto que Deus opera apenas o poder para crer, porém não a própria fé. Resposta: Esse argumento repousa sobre falsa premissa; pois 'Deus é quem efetua em vós tanto o *querer* como o *realizar* segundo a sua boa vontade. (Fp. 2.13) (cf. também Ef 1.19; Fp 1:29) Em outras palavras, precisamente a fé, pela qual somos salvos, é dom gracioso e obra de Deus. 5. O ser humano natural tem de, forçosamente, possuir livre-arbítrio em coisas espirituais, pois, sem a sua cooperação na conversão, não seria ele, mas o Espírito Santo que creria. Resposta: O engano de que esse argumento vem impregnado, torna-se claro, quando consideramos que, embora a vida temporal seja dom de Deus, conferido ao ser humano sem a sua cooperação, a pessoa assim dotada de vida vive por si mesma, de sorte que Deus não vive por ela. Dá-se o mesmo com a fé, que realmente é dom de Deus, todavia, ao mesmo tempo, um dom que o próprio crente possui. (2Tm 1.12): 'Eu sei em quem [eu] tenho crido' [...] 7- O ser humano natural tem de possuir livre-arbítrio em coisas espirituais; pois, se pode condenar-se por não crer, segue-se daí, com a lógica irresistível, que também pode salvar-se, desejando crer. Resposta: A Escritura ensina enfaticamente que um não resulta do outro (Os 13.9).¹⁹⁵

Todos os pontos acima, procuram demonstrar a incapacidade total do ser humano em voltar-se para Deus e de sua participação no processo salvífico. No ponto de número *três*, encontramos a assertiva de que a pessoa pecadora só pode ser salva, porque Deus, na conversão, por meio do agir do Espírito Santo em seu ser, e somente após esta onipotente ação, sua vontade é mudada de uma vontade contrária a Deus e às coisas espirituais, para uma vontade voltada para Deus e ansiosa pelas coisas de natureza espiritual. Mueller recita o pensamento de Agostinho que a Fórmula de Concórdia traz à tona, evocando assim o caráter monérgico na *Ordo Salutis* e por consequência apontando estar em acordo com o conceito soteriológico de Lutero, dada a sua ligação com a soteriologia agostiniana.

O ponto de número *quatro* reforça o caráter monérgico da *Ordo Salutis* presente nos documentos confessionais luteranos: a fé é um dom de Deus e não algo intrínseco ao ser humano irregenerado. Em um processo salvífico monérgico, Deus não só opera a regeneração no ser humano, ele também concede a fé, num único ato que embora tenha, como já comentamos em nossa pesquisa, uma distinção lógica, não ocorre de maneira cronológica no sentido em que uma etapa da *Ordo Salutis* ser realizada em um momento e outra etapa depois. Para a confessionalidade luterana, segue-se que se é Deus quem opera o poder para crer, e a fé é o meio para que a

¹⁹⁵ MUELLER, John T. **Dogmática Cristã**. Tradução de Martinho L. Hasse. 4 ed., rev. e ampl. Porto Alegre: Concórdia, 2004. p. 238, 239.

pessoa pecadora creia, ambos não podem estar dissociados e nem ocorrer em momentos distintos.

O ponto *cinco*, é talvez o mais delicado de todos, posto conter a afirmação de que a fé, embora seja um dom de Deus, é, *ao mesmo tempo*, um dom que o próprio crente possui. Tal afirmação, caso não seja lida corretamente, pode ser uma abertura ao mal entendido e à equívocos, se for dissociada do silogismo proposto: assim, como antes de sua concepção física, o ser humano não é possuidor do dom da vida temporal, passando a *possuir* o mesmo somente depois da concepção, da mesma maneira, antes de sua regeneração, não possui o dom da fé.

Somente, quando Deus lhe outorga este dom, no mesmo instante, a pessoa pecadora passa a crer. Ou seja, ela só possui este dom por ser crente, algo impossível de acontecer no entendimento da confessionalidade luterana, se Deus não a houvesse regenerada e lhe outorgado da fé. Ainda assim, não é Deus quem por ela crê, e sim, a própria pessoa após ter sido regenerada.

Por último, o ponto de número *sete*, propõe outra lógica silogística; se a pessoa pecadora tem o poder, pelo uso de sua vontade, de rejeitar a salvação, ela tem o poder, pelo mesmo uso, de desejar crer na salvação, afirmam os defensores da existência de um livre-arbítrio.

Este é um argumento falacioso do ponto de vista da teologia cristã, a qual, com exceção da teologia pelagiana, entende ser a vontade do pecador, presa à sua natureza pecaminosa, pressuposto esse explanado em outros momentos de nossa pesquisa. Ou seja, para rejeitar a Deus, todos os seres humanos têm capacidade. Nasce com ela, portanto o contrário não é próprio de sua natureza.

O texto de Oseias citado neste ponto tem o seguinte conteúdo: “A tua ruína, ó Israel, vem de ti, e só de mim, o teu socorro (Os 13.9)¹⁹⁶”. Não obstante este texto esteja falando de uma situação circunstancial, onde Israel, como salienta Mackay, “[...] agiu perversamente **contra o seu ajudador**, pois o SENHOR solenemente havia jurado ajudá-los contra os seus inimigos (cf. Dt 33.7,28,29) [...]”¹⁹⁷, o sentido central do mesmo aponta para um pressuposto escriturístico mais amplo: toda infidelidade

¹⁹⁶ BIBLIA, 2017, p. 1411.

¹⁹⁷ MACKAY, John L. **Oseias**. org. Cláudio Antônio Batista Marra. Tradução de João Artur dos Santos, 1 ed. Comentários do Antigo Testamento. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2015. p. 367.

sempre vem do ser humano em sua relação com Deus, O qual não pode ser infiel a Si mesmo (II Tm 2.13).

E no caso de Israel, povo da aliança, portanto liberto pela graça divina para servi-lo, o seu sustento espiritual é fruto da misericórdia divina e não de uma autojustiça, baseada em uma livre-escolha autônoma. Qualquer atitude santa em nossa vida cristã é fruto de nossa cooperação com a iniciativa divina e não resultante de uma auto retidão. Se somos santos é porque Ele é Santo.

Mesmo diante de posicionamentos confessionais como os acima mencionados sobre a inabilidade da vontade humana no processo salvífico, críticas ao luteranismo posterior à morte de Lutero, não deixaram de surgir. Isso, porque vêm em alguns elementos da Fórmula de Concórdia, não obstante esta tenham rejeitado o sinergismo de Melanchthon, o abandono também alguns elementos presentes na soteriologia de Lutero, como suas ideias acerca da predestinação.

Segundo Bavinck, Lutero manteve-se firme em seu conceito de predestinação, o qual está fortemente embasado ao seu conceito de livre-arbítrio, apenas por uma questão de consciência, diante do uso errôneo que alguém poderia fazer do mesmo, teria acentuado mais o “[...] a revelação de Deus em Cristo e a oferta universal de salvação na palavra do evangelho”¹⁹⁸, diferentemente de Melanchthon, o qual adotou uma doutrina da predestinação que apresentou um abandono gradual do conceito predestinacionista do reformador, algo já afirmado em nossa pesquisa. Em nosso entendimento, o problema surge, na continuidade das afirmações de Bavinck acerca da posição soteriológica do luteranismo vigente em sua época, as quais são registradas como críticas à soteriologia luterana encontrada na Fórmula de Concórdia:

Melanchthon, porém, a partir de 1527, cada vez mais criticou a confissão da predestinação absoluta e, cada vez com maior firmeza, adotou uma posição sinergista. Já em seu comentário sobre a Carta aos Romanos, rejeitou toda investigação de eleição, já que a promessa de Deus é universal e Deus deseja expressamente que todos os seres humanos sejam salvos. Na segunda edição revista dos *Loci Communes*, que saiu da gráfica em 1535, ele afirmou que três causas trabalhavam juntas na conversão: a Palavra de Deus, o Espírito e a vontade humana, aceitando e não resistindo à Palavra de Deus. Então, na edição de 1543, ele citou com aprovação as palavras de outros para produzir o efeito de que o livre-arbítrio dos seres humanos consiste na ‘faculdade que a pessoa tem de dedicar à graça’. A Fórmula de Concórdia também não teve mais coragem de adotar a confissão da livre e incondicional eleição de Deus, mas rejeitou decisivamente a doutrina de que

¹⁹⁸ BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada: O pecado e a salvação em Cristo: volume 3.** São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p. 527.

a vontade humana pode, por meio de suas *próprias capacidades naturais*, se conformar à graça. Ela também declarou sua crença na predestinação e a impotência espiritual dos seres humanos não regenerados, de forma que são 'menos que uma pedra ou um pau' e a conversão é uma experiência puramente passiva. Mas, ela também, não menos firmemente, sustenta a universalidade e resistibilidade da graça.¹⁹⁹

As afirmações supracitadas, as quais estão corretas do ponto de vista dos da postura de Melanchthon e dos registros encontrados na Fórmula de Concórdia, caso sejam lidas sem um conhecimento mais amplo da espiritualidade e confessionalidade luterana, podem levar à equívocos sobre a soteriologia propagada por esta tradição.

O luteranismo confessional, ao invés de moldar o texto bíblico à uma lógica cartesiana, para propagar uma soteriologia onde eleição e graça universal - traduzidas no luteranismo nos princípios do *Sola Gratia* e *Gratia Universalis* - não possam coexistir concomitantemente devido ao seu caráter aparentemente excludente, apresentam uma soteriologia paradoxal, bastante semelhante à de Lutero²⁰⁰, onde o mistério predomina sobre a racionalidade.

Fizemos questão de fazer esses apontamentos, porque a Fórmula de Concórdia, assim como os demais documentos confessionais presentes no Livro de Concórdia, embora preservem a possibilidade da *Gratia Universalis*, em momento algum, afirmam a possibilidade de um sinergismo semelhante ao de Melanchthon ou de qualquer outro grupo cristão contemporâneo à sua época, sendo o princípio do *Sola Gratia*, um dos bastiões da Reforma Protestante.

Igualmente, pode-se afirmar de determinadas obras sobre dogmática redigidas em períodos mais recentes, como a supramencionada dogmática de Mueller, a qual rechaça toda a possibilidade de existência de um livre-arbítrio no ser humano após a Queda, no que tange às coisas de natureza espiritual, apontando

¹⁹⁹ BAVINK, 2012, p. 527, 528.

²⁰⁰ Em nossa Dissertação de Mestrado, a qual já está referenciada nesta pesquisa, analisamos qual o conceito de predestinação de Lutero. Pudemos constatar que ele propõe um conceito predestinacionista paradoxal, o qual contempla não só eleição e reprovação ligadas ao *Deus absconditus*, como também o desejo de salvar todos os seres humanos a partir da *Gratia Universalis*, ligado ao *Deus revelatus* em Cristo Jesus. Ao compará-lo com o conceito de predestinação encontrado na "Fórmula de Concórdia", pudemos também constatar que os confessores luteranos mantiveram alguns dos elementos presentes no conceito predestinacionista de Lutero: um processo salvífico *monérgico*, uma reprovação proveniente da culpabilidade humana e não de uma ação da parte de Deus em reprovar aos seres humanos, condenando-os eternamente. Também estes preservaram as assertivas sobre o desejo de Deus em salvar a todos pecadores, expresso em sua Palavra em diversos textos, apresentando também uma soteriologia paradoxal.

assim, para um certo *ad continuum* da doutrina luterana entre os cristãos pertencentes à esta tradição.

Antes de prosseguirmos às nossas considerações finais acerca da soteriologia melanchthoniana, entendemos ser propício darmos certa atenção ao papel das obras (ou mais especificamente, das boas obras) e da santificação na teologia luterana. Para a confessionalidade luterana, uma vez regenerado, o ser humano, a partir de uma nova disposição em sua vontade, passa, a partir de então, com o auxílio do Espírito Santo de Deus, a desejar e ter prazer no próprio Deus e nas coisas de cunho espiritual, conforme expresso na Declaração Sólida:

Quando, porém, o homem tiver sido convertido, e, assim, iluminado, e sua vontade renovada, é então que o homem quer o que é bom (enquanto é renascido ou novo homem), e 'tem prazer na lei de Deus no tocante ao homem interior', Rm 7, e desde então pratica o bem tanto e por tanto tempo quando é impelido pelo Espírito de Deus, como diz Paulo: 'Pois todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus'. E tal impulso do Espírito Santo não é *coactio*, coação; o homem convertido, ao contrário, pratica o bem espontaneamente, como diz Davi: 'Apresentar-se-à voluntariamente o teu povo no dia do teu poder'. Contudo, também fica nos regenerados o que São Paulo escreveu, Rm 7: 'Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo nos meus membros outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros'. Também: 'De maneira que eu, de mim mesmo, com a mente sou escravo da lei de Deus, mas, segundo a carne, da lei do pecado'. Outrossim, Gl 5: 'Porque a carne milita contra o Espírito, e o Espírito contra a carne, porque são opostos entre si; para que não façais o que porventura seja do vosso querer.' Segue-se, portanto, daí que, conforme dissemos, tão logo o Espírito Santo haja iniciado em nós sua obra de regeneração e renovação por intermédio da palavra e dos santos sacramentos, é certo que pelo poder do Espírito Santo podemos e devemos cooperar, embora ainda em grande fraqueza. Tal, porém, não procede de nossas forças carnis, naturais, senão de novas forças e dons que o Espírito Santo iniciou em nós na conversão, como São Paulo, expressa e seriamente, exorta: que 'na qualidade de cooperadores com ele, não recebemos em vão a graça de Deus'. O que, entretanto, não se deve entender de outra maneira senão desta: que o homem convertido faz bem tanto e por tanto tempo, quanto Deus o governa, guia e conduz com seu Espírito Santo. E assim que Deus retirasse dele sua mão graciosa, nem por um momento poderia continuar na obediência a Deus.²⁰¹

Não obstante a confessionalidade luterana confesse e ensine uma soteriologia monégica, onde nenhum tipo de ação humana pode minimamente sequer cooperar no processo salvífico, o mesmo não pode se afirmar das ações humanas realizadas após a conversão da pessoa pecadora. Uma vez regenerado, o ser humano passa a ter sua vontade modificada por Deus. E mesmo com dificuldade, dada a simultaneidade de sua nova natureza em convívio com a natureza pecadora anterior

²⁰¹ FÓRMULA DE CONCÓRDIA, 1997, p. 572, 573.

ao seu novo nascimento em Cristo, pode cooperar a partir da operação do poder do Espírito Santo, no viver em santidade e na prática de boas obras.

Se antes, a pessoa pecadora não tinha nenhum prazer na vida de comunhão com Deus, na prática das disciplinas espirituais - leitura e meditação das Escrituras, oração- e na comunhão com outras pessoas cristãs, através do congregar em uma comunidade e da participação nos sacramentos, agora ela passa a desejar estas coisas espirituais com anseio e anelo.

Da mesma forma, se anteriormente ela não tinha desejo e nem alegria na prática da caridade em amor ao próximo por meio de boas obras, agora, estes movimentos são nela impulsionados pelo Espírito Santo de Deus, deslocando-a de uma vida ensimesmada para uma vida de serviço ao outro.

Tais práticas não são por ela realizadas para sua salvação eterna, e sim, por ter experimentado esta salvação através da graça por meio da fé no sacrifício de Cristo realizado em seu favor na cruz do Calvário. Isso posto, gostaríamos de tecer algumas considerações sobre a teologia de Melanchthon e sua relação com uma soteriologia sinergista.

É inegável a contribuição de Filipe Melanchthon não só para a teologia Luterana, como para a teologia cristã. Seus *Loci Communes* não foram considerados somente por Lutero como um dos maiores tratados de teologia já escritos; a igreja cristã tem nesta obra, reflexões profundas de um ministro de Jesus Cristo, que escreveu não apenas com a mente, mas de maneira piedosa, intentando atingir o coração de seus leitores através dos tópicos ali encontrados.

A mudança feita por Melanchthon nos *Loci* de 1559 acerca de uma vontade ativa na conversão já se encontrava, ao menos embrionariamente na edição de 1543, por ser esta a edição que serviu de base para a sua última edição. Estas mudanças apontam para diferenças significativas entre a sua teologia e a de Lutero, causando uma disruptura na soteriologia do luteranismo recém nascente, justamente nas questões ligadas à própria justificação pela fé, doutrina esta, cara à Reforma e considerada pelo reformador “*o articulus stantis et cadentis ecclesiae*”.²⁰²

²⁰² “**articulus stantis et cadentis ecclesiae**”: literalmente, o artigo da igreja que permanece e da igreja que cai; i.e., o artigo da doutrina cristã necessário à vida e à perpetuação da igreja[...]. MULLER, 2023, p. 61.

Na época em que a Reforma eclodiu, qualquer movimento soteriológico sinérgico poderia ser visto com um retorno à salvação via obras, talvez, a doutrina mais combatida pela tradição luterana frente à doutrina católica romana das indulgências.

Propor uma mudança paradigmática à *Magnum Opus* de Lutero sobre o arbítrio humano, *De Servo arbitrio*, poderia levar às pessoas cristãs de confessionalidade luterana à equívocos, pois estas ainda estavam absorvendo com tamanha dificuldade a revolução doutrinária e dos costumes recém iniciada.

Diante destas dissonâncias ocorridas no seio do luteranismo, significa que Lutero rechaça toda a teologia de Melanchthon? Absolutamente. O respeito que ambos nutriam um pelo outro, não obstante suas diferenças teológicas e de temperamento, fica evidenciado em alguns momentos de sua caminhada de fé. Em relação a este respeito, pensamos ser importante citar algo que consideramos relevante, se observarmos tal fato do ponto de vista histórico.

Portanto, concluímos que de qualquer maneira, o sinergismo apregoado por Melanchthon, embora não seja idêntico ao proposto no semipelagianismo dos monges de Hadrumetum e de Marselha, em especial, ao de Cassiano, ainda assim é distinto de um processo monérgico. Pois quando se discute processos no tocante à salvação eterna de pecadores, qualquer possibilidade de cooperação da vontade humana, ainda que ínfima, pode ser considerada como proponente de um processo soteriológico sinérgico.

Ora, se há no ser humano, capacidades inatas, ainda que imperfeitas, de se voltar a Deus em busca de salvação, pouco se impediria que o sistema soteriológico escolástico, o qual privilegiava uma salvação via méritos, ocupasse um espaço na teologia luterana.

Espaço este que poderia aumentar com o tempo, podendo desembocar, ainda que lentamente, num retorno à doutrina da salvação pelas obras tão desprezada por Lutero, o qual lutou para que o princípio do *Sola Gratia* se estabelecesse na mente e coração daqueles que foram alcançados por meio do evangelho e da regeneração operada pelo Espírito Santo de Deus à salvação eterna. Luta essa, compartilhada pelo próprio Melanchthon no início de sua caminhada confessional.

No último capítulo e na conclusão de nosso trabalho, voltaremos a abordar - ainda que maneira sucint - a a soteriologia melanchthoniana, a fim de entendermos em que sentido o sinergismo presente em sua soteriologia pode contribuir para uma espiritualidade com características também sinérgicas.

4 A TEOLOGIA DE JACÓ ARMÍNIO E A ORDO SALUTIS DOS REMONSTRANTES NO SÍNODO DE DORDRECHT

Um dos nomes que prefigura em diversas obras de história da Igreja e de Teologia Sistemática quando o assunto nelas abordado é a doutrina da salvação, é o nome de Jacó (James ou Tiago) Armínio²⁰³, teólogo holandês, que teve formação teológica na Universidade de Genebra, exerceu seu ministério pastoral em Amsterdã, sendo posteriormente, docente na Universidade de Leyden. Suas obras teológicas frequentemente abordam este tema, sobre o qual constantemente redigiu diversas reflexões importantes para o estudo da soteriologia cristã.

Armínio, como comumente é chamado, tem o seu nome relacionado à um dos debates mais relevantes ocorridos na história eclesial, denominado “Sínodo de Dort”, que recebe este nome, posto ter ocorrido na cidade holandesa de Dordrecht no final de 1618, onde diversos ministros da Holanda e de outros países reuniram-se para debater ideias referentes a como se processa a “*ordem lógica do Decreto de Deus*” na vida daqueles que creem em Cristo Jesus.

Ainda que não tenha participado deste evento, a ligação de seu nome com o mesmo está baseada no fato de seus pressupostos soteriológicos, os quais apresentavam alguns elementos de discordância com a soteriologia reformada calvinista, terem sido defendidos por um grupo ou partido denominado de “*Remonstrantes*”²⁰⁴, formado por alguns de seus mais proeminentes discípulos. Do outro lado do debate, estavam os que se entendiam como os verdadeiros herdeiros do pensamento de Calvino quanto a maneira como ocorre a salvação na vida da pessoa pecadora que foi regenerada por Cristo. Dentre eles, encontrava-se Theodore Beza, considerado como um dos principais discípulos do reformador suíço e uma das

²⁰³ Jakob Hermanszoon (mais tarde adotou a forma latinizada de seu nome para Jacobus Arminius), nasceu em 10 de outubro de 1559, em Oudewater, Utrecht, Holanda. Inicia seus estudos teológicos em 1582, em Genebra, sob a batuta de Theodore Beza, considerado um dos propagadores mais importantes da doutrina calvinista. Foi ordenado em 1588 ao ministério pastoral em Amsterdã. casou-se em 1690, e em 1603 assumiu o professorado em Leiden, onde vivenciou boa parte de seus embates teológicos acerca dos Decretos de Deus e sua relação com a doutrina da predestinação. DANIEL, 2017, p. 259-261.

²⁰⁴ **REMONSTRANTES:** Do lat. Objetantes, Arminianos holandeses que, em 1610, declararam formalmente os fundamentos da sua discordância do calvinismo estrito. Inicialmente, o termo remonstrantes foi usado para designar os quarenta e cinco ministros que assinaram os chamados cinco pontos do arminianismo (q.v) contra os cinco pontos do calvinismo. SCHÜLER, 2002, p. 399.

maiores lideranças do protestantismo do século XVII, tendo sido, inclusive, professor de Armínio em Genebra.

Diante da formação acadêmica e ministerial supramencionada de Armínio, ambas relacionadas com a teologia reformada, parece quase uma incoerência qualquer possibilidade de dissonância de seu pensamento em relação à soteriologia ensinada por Beza e pelos demais professores que o instruíram em Genebra. Entretanto, tal dissonância é afirmada por alguns de seus biógrafos, os quais compreendem que Armínio traria à tona por meio de suas reflexões acerca da doutrina da predestinação e como esta se apresenta na *Ordo Salutis*, uma nova categoria que apresenta certas peculiaridades sobre como o processo salvífico ocorre na vida do pecador.

Antes de adentrarmos na discussão entre os Remonstrantes e os delegados calvinistas do Sínodo de Dort, entendemos ser importante investigarmos, ainda que pontualmente, qual o grau de ingerência de sua teologia no desenvolvimento da defesa apresentada pelos *Remonstrantes* no Sínodo de Dort. Sobre esta possível influência, Richard Muller comenta:

O lugar de Armínio na história da doutrina é assegurado pelo relacionamento direto entre seu ensino da doutrina da predestinação e *ordo salutis*, e o grande debate teológico que o levou ao Sínodo de Dort. Todas as principais histórias da doutrina discutem o debate, e virtualmente toda a história do pensamento protestante traça com algum detalhe a instrução de Armínio em teologia reformada em Leiden e Genebra, a sua formulação gradual de uma perspectiva alternativa de predestinação, e a enorme controvérsia gerada na Igreja Holandesa que girava em torno da soteriologia ensinada por Armínio durante seu período como professor de Teologia em Leiden. 'Armínio', 'Arminianismo', 'Dort' e 'TULIP' são termos da linguagem comum do Protestantismo moderno.²⁰⁵

A ligação entre a soteriologia de Armínio e as discussões ocorridas no Sínodo de Dort, conforme assevera Muller, é considerada quase como inexorável na história da igreja e na história da teologia. Mas até que ponto esta ligação chega? Quais as possíveis similaridades entre o pensamento de Armínio e dos componentes do grupo “*Remonstrantes*”? Sua soteriologia era a mesma ensinada pelos teólogos calvinistas ou diferente da mesma?

²⁰⁵ MULLER, Richard. **Jacó Armínio: Deus, criação e providência**. Tradução de Celso Paschoa. Revisado por Ronald Silva e Joelson Gomes. São Paulo: Carisma, 2022. p. 19.

Para respondermos estes questionamentos, na *primeira* parte do trabalho iniciaremos uma investigação, mencionando *cinco* acontecimentos ou evidências ligadas a estes acontecimentos, relatados por três biógrafos de Armínio - Petrus Bertius, Caspar Brant e Carl Bangs - e ocorridos na época em que exerceu o pastorado em Amsterdã, onde teve os primeiros *insights* sobre a doutrina da predestinação, os quais, podem ter contribuído para a formulação do seu conceito de *Ordo Salutis*.

Com exceção do *primeiro* evento, todos os demais apresentaram algum escrito ou excerto proveniente da pena de Armínio, comentando sua posição acerca das doutrinas neles envolvidas. Estes eventos, mesmo sem uma precisão quanto à data em que ocorreram, são situados por tais biógrafos no final do século XVI e início do XVII e são importantes a fim de compreendermos historicamente o desenvolvimento da *Ordo Salutis* no pensamento de Jacó Armínio.

Na sequência de nossa pesquisa, apresentaremos um breve resumo introdutório sobre a temática de seus debates com Francisco Gomarus, também professor da Universidade de Leiden, bem como menções dos tópicos relativos à *Ordo Salutis* encontrados nos escritos de Armínio decorrentes ou resultantes destes debates. Não obstante entendermos a relevância de uma descrição histórico-contextual detalhada dos debates ocorridos nesta época, observamos ser esta uma mudança metodológica necessária, a fim de evitar redundâncias em relação à uma análise sobre temas os discutidos em Leiden, posto serem tais temas, semelhantes aos que foram debatidos nos eventos ocorridos em seu ministério como pastor em Amsterdã.

Na *segunda* parte deste capítulo de nossa pesquisa, investigaremos, como supramencionado, em que sentido o pensamento “*remonstrante*” se assemelham às ensinadas por Armínio em relação sobre como ocorre o processo salvífico na *Ordo Salutis*. Também voltaremos a nossa atenção para as proposições apresentadas pela teologia calvinista clássica no Sínodo de Dort, em reação ao documento redigido pelos que se consideravam seguidores das ideias de Armínio, documento este, denominado de *Remonstrance*.

E por fim, apresentaremos quais as conclusões desta investigação podem contribuir quanto à possível relação entre a soteriologia de Armínio e dos

“Remonstrantes” e uma espiritualidade verticalista, baseada em uma relação que visa muito mais obter algo da parte de Deus do que se render a Ele em uma relação que redunde no louvor de Sua Glória e no servir ao próximo.

4.1 O DESENVOLVIMENTO DA ORDO SALUTIS NO PENSAMENTO DE ARMÍNIO EM AMSTERDÃ

Os cinco primeiros eventos descritos a seguir, apresentam a jornada de Armínio na formulação de seus conceitos acerca da doutrina da predestinação e de temas correlatos a esta, tais como a disposição de uma *Ordo Salutis* construída a partir de diversas reflexões de aproximadamente quinze longos e atribulados anos em que esteve atuante no ministério pastoral em Amsterdã.

O volume de seus escritos nesta fase inicial de sua vida ministerial é bastante vasto, sendo cada um destes eventos, expositores de uma meticulosidade própria de um teólogo sistemático, o qual, embora envolvido em atividades poimênicas próprias de um pastorado, se vê envolto em uma série de polêmicas sobre uma das doutrinas de maior controvérsia na história da igreja. A fim de entendermos o desenvolvimento de sua soteriologia, discorreremos de maneira linear, como se deu esta progressão no pensamento de Armínio.

4.1.1 Resposta aos ministros de Delft

O *primeiro* evento ou evidência que abordaremos sobre a posição de Armínio acerca de temas que envolvem a *Ordo Salutis*, nos é apresentado por dois dos seus principais biógrafos: Petrus Bertius, seu amigo e defensor de sua teologia como sendo ortodoxa e vinculada ao protestantismo reformado, mesmo diante dos diversos ataques a ela direcionados e Caspar Brandt, que deu continuidade à defesa de Bertius, desenvolvendo-a, porém, de uma maneira mais ampla.²⁰⁶

Ambos exibem esse evento, como ocorrido por volta de 1589 ou 1591, tendo como principais partícipes, dois ministros da cidade de Delft, Arent Cornelisz (ou Corneliszoon) e Reynier Donteklok.²⁰⁷ Tais ministros, a fim de rebater os frequentes

²⁰⁶ MULLER, 2022, p. 23.

²⁰⁷ BANGS, Carl O. **Armínio - Um estudo da reforma Holandesa**. Tradução Wellington Carvalho Mariano. 1 ed. São Paulo: Reflexão, 2015. p. 158.

ataques de Dirck Volckertsz Coornhert (ou Koornheert), humanista e crítico da teologia calvinista, publicaram um trabalho, em forma de panfleto, denominado “*Responsio ad argumenta quaedam Bezae et Calvinii ex tractatu de praedestinatione in cap. IX ad Romanos* (Uma Resposta a Alguns dos Argumentos Aduzidos por Beza e Calvino, de um Tratado Concernente à Predestinação, acerca do Nono Capítulo da Epístola aos Romanos)”.

A pressão feita por Coornhert acerca da doutrina da predestinação, conforme esposada pelo calvinismo mais rígido da época, impulsionou aos ministros de Delft a apresentarem neste panfleto, um conceito de predestinação diferente do esposado por Calvino e Theodore Beza. O trabalho de Cornelisz e Donteklok acabou chegando ao conhecimento de um ministro calvinista chamado Martinus Lydius (1539-1605), ex-pastor em Amsterdã e professor de Teologia em uma Universidade situada em Franeker que o enviou à Armínio, incumbindo-o de elaborar uma defesa da doutrina da predestinação conforme ensinada por Beza, posto à sua recente formação teológica em Genebra, onde aprendeu a teologia calvinista clássica. Sobre este acontecimento, Carl Bangs faz a seguinte descrição:

Fica claro que as questões teológicas que preocupariam Armínio em todo o seu ministério posterior vieram à tona por volta de 1591, e talvez um ano ou dois antes disso. Bertius conta uma história, que frequentemente é repetida, acerca de uma complicada série de acontecimentos onde Armínio alegadamente abandonou um calvinismo anterior e veio a adotar a posição dos oponentes de Beza. Datas não são fornecidas, mas Bertius deixa a impressão de que isso aconteceu por volta de 1591. Caspar Brandt, ao recontar a mesma história, a situa como se iniciando por volta de 1589. A história de Bertius é em resumo, é que ‘certos irmãos que pertenciam à igreja de Delft’ tinham circulado um panfleto intitulado *Responsio ad argumenta quaedam Bezae et Calvinii ex tractatu de praedestinatione in cap. IX ad Romanos* [Uma Resposta a Alguns dos Argumentos Aduzidos por Beza e Calvino, de um Tratado concernente à Predestinação, acerca do Nono Capítulo da Epístola aos Romanos]. Martinus Lydius, um ex-ministro em Amsterdã e desde 1583 um professor na nova academia ou universidade em Franeker, na Frísia, enviou uma cópia a Armínio, com um pedido para que este, que acabava de voltar de Genebra, defendesse Beza. Isso Armínio ficou satisfeito em fazer, diz Bertius, e ele se propôs a fazer um estudo completo em preparação para a tarefa. Os Escritores de Delft tinham tentado defender a doutrina da predestinação modificando o supralapsarianismo de Beza para uma posição sublapsária.²⁰⁸

Mesmo tendo feita esta minuciosa citação sobre a narrativa biográfica de Bertius e Brandt, Bangs considera tal acontecimento como sendo de caráter

²⁰⁸ BANGS, 2015, p. 157.

“apócrifo”²⁰⁹ ou “lendário”²¹⁰. Uma das razões para se pôr em dúvida se Armínio teria defendido o supralapsarianismo de Beza é o fato, conforme afirma Muller, de que “[...] não possuímos nenhum documento saído da pena do próprio Armínio anterior ao famoso debate sobre as doutrinas de Dick Coornhert e do Calvinismo modificado de dois ministros de Delft, Arent Corneliszoon e Reynier Donteklok”.²¹¹ Ainda assim, há quem entenda, como Mildred Bangs Wynkoop, ser historicamente confiável o debate entre Armínio e Coornhert, É dele o comentário em tom de asseveração:

Em 1589, um leigo instruído, Koornheert, da Holanda, levantou uma tormenta nos círculos teológicos por suas dissertações e escritos em refutação da teoria supralapsariana dos decretos divinos. É significativo que o tremendo descontentamento gerado com a posição de Calvino e Beza, tenha levado um leigo a fazer tal coisa. Koornheert argumentava que, se como Beza argumentava, Deus causaria o pecado; então, em realidade, Ele é o seu autor. A Bíblia, não ensina tal monstruosidade. Koornheert atraía um número cada vez maior de ouvintes e como polemizasse de forma tão brilhante, chegou-se a temer que seu pensamento solapasse a estrutura total do calvinismo[...] Parecia que nenhum ministro era capaz de refutá-lo e, por isso, Armínio foi incumbido desta tarefa. Para poder fazê-la, começou uma séria revisão da doutrina da predestinação, na mesma Bíblia, particularmente na Epístola aos Romanos. Concentrou-se no capítulo 9, baluarte calvinista de seu dogma. Porém, quanto mais se aprofundava Armínio, mais lhe convinha sua investigação de que o ensinamento de Paulo estava em oposição à classe de predestinação que Beza ensinava.²¹²

A discordância entre os comentários de Bangs, Muller e Wynkoop sobre a veracidade do debate descrito por Bertius e Brandt é algo presente na historiografia. Determinados eventos podem nem ter existido de fato, podem ter suas narrativas aumentadas ou subtraídas, sendo acrescentados elementos ou distorcidos a partir da visão do historiador envolvido no processo de pesquisa. Se a discussão entre Armínio e os ministros de Delft acerca dos Decretos Divinos, nunca aconteceu, se enfraquece a hipótese dos primeiros biógrafos de Armínio sobre ser “[...]durante essa disputa [...] que Armínio mudara de opinião”.²¹³

Mas caso o mesmo tenha ocorrido, uma possível defesa ou discordância de Armínio acerca do ensino de Coornhert, Corneliszoon e Donteklok, pode ter o ponto inicial de afastamento de dos ensinamentos da doutrina supralapsariana de Beza.

²⁰⁹ MULLER, 2022, p. 26.

²¹⁰ RODRIGUES, Zwinglio. **Uma Introdução ao Arminianismo Clássico** -. História e Doutrinas. Reflexão: São Paulo, 2015. p. 55.

²¹¹ MULLER, 2022, p. 26.

²¹² WYNKOOP, Mildred Bangs. **Fundamentos da Teologia Armínio Wesleyana**. Campinas: Casa Nazarena Publicações, 2004. p. 52.

²¹³ MULLER, 2022, p. 26.

Ambas as narrativas, possuem ao menos um elemento em comum: a discussão em questão, com ou sem a participação de Armínio, envolvia dois conceitos ou teorias ligadas à doutrina da predestinação: *supralapsarianismo* ou *sublapsarianismo*.

A segunda palavra ou conceito, virtualmente sinônimo de *infralapsarianismo*, é utilizada como antônimo do termo *supralapsarianismo*. Mas qual o significado destes termos? E em que sentido são importantes no desenvolvimento da soteriologia ensinada por Armínio posteriormente após a sua possível discussão com as ideias de Coornhert?

Ambos os termos estão ligados ao que a teologia reformada denomina de “ordem lógica do Decreto de Deus”²¹⁴, sendo Beza, o primeiro teólogo a desenvolver este tema nesta perspectiva. Richard A. Muller, em seu “Dicionário de Termos Teológicos Latinos e Gregos”, no vocábulo “*supra lapsum*”, fornece a seguinte concepção sobre as visões *supralapsariana* e *infralapsariana* respectivamente:

Segundo a visão supralapsariana, a eleição ou reprobção dos indivíduos é logicamente anterior a ordenação divina para permitir a Queda e, em muitas formulações, também anterior ao decreto divino para criar. [...] A visão infralapsariana, [...] coloca a vontade divina para criar seres humanos com livre-arbítrio e o decreto para permitir a Queda anterior à eleição de alguns para a salvação.²¹⁵

Conforme a definição acima, a discussão acerca da doutrina da predestinação toma contornos um pouco mais densos. Para a teologia reformada, não somente é importante saber que Deus elege e reprovos indivíduos em relação à salvação e condenação eternas, mas como e quando - se pensarmos logicamente - Ele realiza tal ato. Hermisten Maia fornece uma descrição detalhada não só etimológica dos conceitos *supralapsarianos* e *infralapsarianos*, como detalha como está ordenado o Decreto Divino em cada uma destas categorias:

A. O Supralapsarianismo: A palavra supralapsarianismo, provém de dois termos latinos ‘*Supra*’ (acima de, antes de, anteriormente) e ‘*Lapsus*’ (queda, engano). O Supralapsarianismo entende que o decreto da eleição foi logicamente anterior ao decreto da criação. Assim, dentro desta perspectiva, temos a seguinte ordem do Decreto de Deus: 1) Eleger alguns homens que seriam criados para a vida, e condenar outros para a destruição. 2) Criar toda a humanidade: Os eleitos e os reprovados. 3) Permitir a Queda: a queda dependeria da escolha voluntária do homem. 4) Prover um Redentor para os

²¹⁴ [...] **ordo decretorum Dei:** a ordem dos decretos de Deus; o primeiro termo refere-se à organização (*ordo*) de toda a causalidade da salvação sob o *decretum* (q.v.) divino; o último refere-se, mais especificamente, ao problema da visão infralapsariana do decreto *versus* a supralapsariana. MULLER, 2023, p. 275.

²¹⁵ MULLER, 2023, p. 380, 381.

eleitos.5) Enviar o Espírito Santo para aplicar a Redenção obtida por Cristo, no coração dos eleitos. [...] **B. O Infralapsarianismo ou Sublapsarianismo:** Estes nomes também provêm de dois termos latinos: '*Infra*' ou '*Sub*' (abaixo de, sob) e '*Lapsus*' (queda, erro, engano). O Infralapsarianismo tende que *o decreto da eleição foi logicamente posterior ao decreto permissivo da queda*. Dentro desta perspectiva, temos a seguinte ordem lógica do Decreto de Deus: 1) Criar a Humanidade. 2) Permitir a Queda: A queda dependeria da escolha voluntária do homem. 3) Eleger para a salvação alguns homens, e deixar os demais em seu estado de condenação. 4) Prover um redentor para os eleitos. 5) Enviar o Espírito Santo para aplicar no coração dos eleitos, por intermédio da Palavra, a Redenção obtida por Cristo.²¹⁶

A ordem proposta em cada perspectiva descrita por Maia é fundamental para entendermos o desenvolvimento do pensamento soteriológico de Armínio, posto que ele, *a priori*, como supramencionado, supostamente teria sido convocado para defender a posição *supralapsariana* ensinada por seu mentor contra o *infralapsarianismo* propagado por Corneliszoon e Donteklok.

Ou seja, até o momento deste embate, Armínio foi identificado por Bertius e Brandt como um possível - mas não certamente - defensor da posição propagada por Beza e pelo calvinismo mais radical: a saber, que a eleição e reprovação de seres humanos à salvação e condenação, precede a própria criação. Para afirmar se esta conclusão está correta ou não, precisamos olhar para os outros eventos acima supramencionados envolvendo Armínio e as discussões sobre soteriologia.

4.1.2 Correspondência entre “Jakobs”

O *segundo* evento ou possível evidência que assinala qual a ideia de Armínio acerca de como ocorre o *Decreto de Deus*, tem a ver com uma carta enviada à Johann Jakob Grynaeus, sobrinho de Simon Grynaeus e professor de teologia em Berna e posteriormente na Basileia. Nela, segundo Bangs, Armínio escreve:

‘Há muita controvérsia entre nós acerca da predestinação, do pecado original e do livre-arbítrio’, ele diz. Alguns fazem referência ao decreto da predestinação para os ainda não caídos, de fato, ainda não criados (supralapsarianismo), em ambos os casos, tornando certos homens já sujeitos à condenação. Isso leva à questão do livre-arbítrio. Ele funciona nos não regenerados? Na conversão ele é ativo ou passivo? Se passivo, tem ele o poder de efetuar a conversão; se ativo, vem antes ou depois do agir interno

²¹⁶ COSTA, Hermisten Maia Pereira da. Prefácio à edição brasileira. In: GIRARDEAU, John Lafayette. **Calvinismo e Arminianismo evangélico:** comparados quanto à eleição, reprovação, justificação e doutrinas correlatas. Goiânia: Primícias, 2011. p. 15,16,17,18.

divino? Mas as conclusões acerca do livre-arbítrio irão se apoiar em visões do pecado original.²¹⁷

Se nos falta alguma evidência, detalhes e até mesmo acuidade histórica acerca do primeiro - e possível - evento envolvendo Armínio e seus adversários, neste, temos alguns elementos referentes à *Ordo Salutis* sendo abordados por ele em sua correspondência com Grynaeus. Seus questionamentos orbitam em torno de três componentes essenciais sobre como ocorre o processo salvífico na vida da pessoa pecadora, aqui denominado por ele de “não regenerado”: predestinação, livre-arbítrio e Pecado Original. Em relação ao Pecado Original, Bangs elucida que Armínio afirma mais adiante, na mesma carta, que “seus oponentes rejeitaram o pecado original, e eles são muitos”²¹⁸

Diante desta afirmação, Bangs pergunta quem seriam estes adversários e entende que Armínio, embora não os referencia claramente, possivelmente esteja falando dos humanistas que apoiavam a Coornhert, denominados de “libertinos”, os quais se opunham doutrinariamente aos calvinistas.²¹⁹ Aqui, podemos inferir a primeira premissa soteriológica de Armínio: ele cria na doutrina do Pecado Original, não sendo assim, apoiador da teologia pelagiana²²⁰, mas estando de acordo com a posição agostiniana de que ao pecar, o ser humano tornou-se possuidor de uma natureza totalmente corrompida.

Entretanto, embora mencione neste registro a predestinação e o livre-arbítrio, falta-nos clareza no que respeita como estes se “situam” na *Ordo Salutis*. Ele parece tecer uma crítica à doutrina *supralapsariana*, mas não menciona nada em relação à mesma e nem à doutrina *sublapsária* (*infralapsária*), o que leva Bangs a questionar, se até este momento Armínio era calvinista e qual sua ideia do *Decreto de Deus*. Uma observação feita à Grynaeus pode ajudar a entendermos qual sua posição até aquele momento:

²¹⁷ Esta carta, conforme cita Bangs, está escrita em Maronier, nas páginas 60-61. BANGS, 2015, p. 158-159.

²¹⁸ BANGS, 2015, p.159.

²¹⁹ BANGS, 2015, p.159.

²²⁰ Em várias partes de seus escritos, Armínio se opõe à doutrina pelagiana, a qual ele denomina de “heresia”. Faço aqui uma breve citação, apenas à guisa de referenciar uma, dentre as muitas afirmações feitas por ele em suas obras neste sentido: “1. *A segunda coisa contida nesta terceira parte é uma afirmação de que a interpretação de Romanos 7 é declaradamente adversa à heresia pelagiana*”. ARMÍNIO, Jacó. In: Uma Dissertação sobre o Sentido Verdadeiro e Genuíno do Sétimo Capítulo da Epístola de Paulo aos Romanos. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus. 2015. v. 2. p. 340.

Mas o que dizer do próprio Armínio? [...] *era ele* calvinista? Se calvinista, era ele supralapsário ou sublapsário? Ele diz a Grynaeus que estava estudando diligentemente as Escrituras e havia chegado a uma afirmação que não o extraviaria e nem o levaria a iludir os outros. 'Eu acredito que a nossa salvação repousa unicamente em Cristo e que obtemos a fé para o perdão dos pecados e a renovação de vida apenas através da graça do Espírito Santo'. É uma posição que não é libertina, nem supralapsária, nem sublapsária. O temperamento da carta é de surpresa que tais sutilezas sejam levantadas e que uma ou outra posição deva ser sustentada como a única e verdadeira doutrina. É em meio ao fogo cruzado dessas várias opiniões que ele busca a opinião Grynaeus; na verdade, parece que ele busca apoio contra todas as opiniões.²²¹

A partir das afirmações de Bangs supramencionadas, podemos também inferir que Armínio afirmava a necessidade imperiosa da graça divina para que a salvação possa ser operada na vida da pessoa pecadora não regenerada. A graça divina para Armínio é o elemento, através do qual, a fé é obtida para o pecador ser perdoado e regenerado. Novamente, Armínio destoa do ensino pelagiano ao abordar o papel da graça na *Ordo Salutis*.

Quanto ao papel do arbítrio humano no processo salvífico, sua posição, todavia, não parece definida. Armínio faz diversos questionamentos à Grynaeus sobre a existência e a participação de um possível livre-arbítrio na *Ordo Salutis*. Se antes da Queda, alguns seres humanos já estariam predestinados à condenação eterna, existe alguma liberdade da vontade na natureza destes? Na sequência de seus questionamentos, ele passa a discutir qual a função e o "lugar" da vontade na conversão: ela é passiva ou ativa? Sendo passiva, efetua a conversão; e se ativa, age antes ou depois do início do agir (interno) de Deus? Seriam estas perguntas reais ou apenas retóricas?

Mesmo sem um posicionamento claro de sua parte quanto ao livre-arbítrio estar presente e atuante no processo de conversão, ele admite que, conforme for o entendimento da doutrina do pecado original, assim será o entendimento sobre esta questão. Possivelmente, Armínio aqui estaria se referindo à extensão da corrupção causada na natureza humana na ocasião da queda. Se a Queda não afetou a vontade, a ponto desta ter se tornado tão corrupta, sendo agora escrava do pecado e inapta a voltar-se para Deus ou para as coisas espirituais, temos uma visão do pecado original distinta da visão agostiniana e dos reformadores. Para estes, não há possibilidade

²²¹ BANGS, 2015, p. 159.

alguma do arbítrio humano agir em qualquer instância na conversão da pessoa pecadora.

Caso exista um mínimo de possibilidade de atuação da vontade humana neste processo, é necessário admitirmos que determinados elementos referentes à natureza humana na ocasião da Queda foram preservados sem corrupção espiritual. Neste segundo evento, portanto, Armínio parece endossar a total corrupção da natureza humana após a queda, sem, contudo, avançar em uma declaração clara sobre o grau de corrupção do arbítrio humano em relação à sua admissão da possível participação do mesmo como coeficiente ativo na *Ordo Salutis*.

Findas as considerações sobre este evento, passemos ao *terceiro* evento ou evidência, ocorrido aproximadamente em 1591, o qual nos parece mais significativo quando comparado com os demais, posto ser um acontecimento não somente com atestação histórica, como também o primeiro onde Armínio apresenta posições soteriológicas oriundas de textos das Escrituras, especificamente nos textos dos capítulos sete e nove da epístola de Paulo aos Romanos.

4.1.3 Estudos Iniciais - Escritos sobre Romanos 7

É a partir do estudo destes textos que encontramos de modo declarado as primeiras discordâncias de Armínio para com a doutrina da predestinação conforme ensinadas pelos calvinistas. Em relação ao primeiro texto, Romanos 7, temos os seguintes apontamentos, oriundo de sua pena e evidenciados por Bangs:

Há ainda mais evidência. Armínio, por volta de 1591, em sua pregação de Romanos, havia alcançado o capítulo sete, e, quando chegou no versículo catorze, ele ficou diante das questões que havia levantado com Grynaeus. O versículo catorze diz: 'Porque bem sabemos que a lei é espiritual; mas eu sou carnal, vendido sob o pecado'. O ponto em questão era que tipo de homem Paulo está descrevendo com tais palavras e com tal passagem. É um homem que diz: 'Porque o que faço não o aprovo; pois o que quero isso não faço, mas o que aborreço isso faço' (v.15), e 'Porque, segundo o homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei do meu entendimento, e me prende debaixo da lei da lei do pecado que está nos meus membros' (v.22-23). É tal homem regenerado ou não regenerado? Se regenerado, tal passagem não apresenta uma visão pequena do poder de Deus? Se não regenerado, isso não abre portas para um excessivo esforço por bondade no pecador? Os calvinistas rígidos mantiveram que ele era regenerado, Armínio pregou o contrário e a oposição em breve foi manifesta.²²²

²²² BANGS, 2015, p. 159, 160.

O relato acima descrito, estaria destacando a possibilidade de Armínio entender, a partir da conversa com Grynaeus, que a vontade da pessoa pecadora não regenerada possui um poder intrínseco para mover-se em direção às coisas espirituais, posto ainda estar presente em sua natureza, uma bondade que a capacite para tal? Se a resposta aqui for positiva, teríamos um resquício de pelagianismo ou mesmo semi-pelagianismo emergindo do pensamento do teólogo holandês, tornando inclusive sua antropologia contraditória?

Como já afirmamos nesta pesquisa, o próprio Armínio deixou bem clara a sua aversão à doutrina pelagiana e como comenta Sproul, “Tiago Armínio foi enfático na sua rejeição ao pelagianismo, particularmente com relação à queda de Adão”.²²³ Se a natureza da pessoa pecadora na Queda foi totalmente afetada - ponto pacífico em sua teologia -, como a vontade, sendo um *accidens*²²⁴ desta natureza pode estar isenta de corrupção? Estaria ele propondo uma posição onde existiria uma espécie de estado “antecedente” ou “intermediário” no processo de regeneração do pecador? E quais “movimentos”, neste estágio, poderiam ser realizados pela pessoa pecadora em direção a Deus?

Um dos opositores desta possível interpretação de Armínio destes textos, foi Petrus Plancius, o qual o acusou de “pelagianismo [...] de se afastar da Confissão Belga e do Catecismo de Heidelberg [...] e, de conceitos errados da predestinação”.²²⁵ Tais acusações ampliaram-se, obrigando Armínio a elaborar uma defesa diante do consistório e do presbitério de Amsterdã, onde reconhecia “que sua exposição de Romanos 7 diferia de alguns reformados, mas ele negava que estivesse fora do que era permitido pela Confissão e pelo Catecismo”.²²⁶

Os pormenores de sua defesa em relação a este capítulo das Escrituras foram publicados em latim somente por volta de 1612-1613, e foi intitulada *De vero et genuino sensu cap VII epistolae ad Romanos dissertativo* (Do Sentido Verdadeiro e Genuíno do Capítulo 7 da Epístola aos Romanos), obra essa, dividida em cinco partes:

²²³ SPROUL, 2001, p. 137.

²²⁴ **Accidens:** *acidente*; viz, uma propriedade incidental de algo; especificamente, uma forma secundária, não essencial para esse algo, acrescentada a ele e passível de ser removido dele. Assim, um acidente é uma propriedade unida a algo que pode ser retirado desse algo sem qualquer alteração substancial[...]. MULLER, 2023, p. 22.

²²⁵ BOER, William den. **Jacó Armínio e a teologia do duplo amor de Deus**. Tradução Carmo Júnior. Natal: Carisma, 2020. p. 23.

²²⁶ BANGS, 2015, p. 166.

Primeiro, ele mostrará que Paulo ‘não fala de si mesmo, nem acerca de um homem vivendo debaixo da graça, mas que ele assumiu o papel de um homem colocado debaixo da lei’. Segundo, essa posição sempre teve seus defensores e jamais foi condenada como herética. Terceiro, nenhuma heresia, incluindo o pelagianismo, pode se derivar dela. Quarto, a posição adotada pelos ‘nossos divinos modernos’ (Calvino e Beza, por exemplo) não foi aprovada por qualquer dos primeiros pais ou até mesmo Agostinho. Quinto, a posição de Calvino e Beza é ‘injuriosa à graça’ e ‘adversa à boa moral’.²²⁷

Deste sumário da obra supramencionada de Armínio, depreende-se que os assuntos por ele tratado nesta obra, não possuem uma explanação sistemática específica da *Ordo Salutis*, embora diversos elementos pertencentes a esta, permeiam todo o tratado. A ênfase do mesmo, baseia-se em uma explanação antropológica; uma exposição em relação à qual o estado espiritual estaria sendo vivenciado pelo ser humano descrito por Paulo neste capítulo de Romanos. Porém, como na terceira parte do escrito, Armínio faz uma defesa em relação à acusação de pelagianismo feita por Plancius, entendemos ser importante averiguarmos o porquê desta acusação.

No cabeçalho da introdução da obra, encontramos a seguinte afirmação de Armínio: “3. *Os que explicam esta passagem, como dizendo respeito a uma pessoa debaixo da lei, são impulsivamente acusados de ter alguma afinidade com a heresia de Pelágio*”.²²⁸ Como veremos a seguir, Armínio nega qualquer possibilidade desta afinidade existir. Mas antes de analisarmos a sua defesa, é importante entendermos, ainda que muito sucintamente, qual o seu conceito de “pessoa debaixo da lei”. Armínio define uma pessoa “dabaixo da lei”, a partir da referida passagem de Romanos, da seguinte forma:

Nesta passagem, porém, definimos que o homem debaixo da lei é ‘aquele que está debaixo de toda a sua eficácia e todas as suas operações[...]’ ‘Ele não permite (não aprova) o que faz; ele quer o que não faz, e não quer o que faz; ele consente com a lei de Deus, que é boa; não é mais ele que comete o mal; ele tem o bem em seu entendimento; o bem que quer ele não faz, mas o mal que não quer, esse ele faz; ele se deleita na Lei de Deus, segundo o homem interior; com a lei do seu entendimento, combate contra a lei dos seus membros; ele está extremamente desejoso de libertação e, com o seu entendimento, serve à Lei de Deus.’²²⁹

A descrição de Armínio do significado da “pessoa debaixo da lei” é bastante complexa. Ela é fruto de uma extensa análise sobre cada termo referente ao indivíduo

²²⁷ BANGS, 2015, p. 216.

²²⁸ ARMÍNIO, 2015, p. 193.

²²⁹ ARMÍNIO, 2015, p. 199, 385.

descrito em Romanos 7.14.15, e como ele mesmo admite, é uma interpretação um tanto peculiar.²³⁰ Se para Armínio, “estar debaixo da lei” se refere a um chamado “exterior do Espírito” antes da regeneração ser efetuada na vida do ser humano decaído, sua visão está em concordância com o ensino reformado. Porém, se ele pensa, conforme explana Boer, “[...] que o ‘eu’ de Romanos 7, não é uma pessoa regenerada, nem ‘puramente’ não regenerada, mas alguém que pela obra do Espírito Santo ficou sob a lei, e está, portanto, em processo de regeneração”²³¹, seu pensamento destoa da ideia reformada de regeneração.

Isso, porque embora os reformados admitam certos movimentos advindos da parte de Deus que são antecedentes à regeneração, e não obstante, exista uma ordem lógica disposta cronologicamente na *Ordo Salutis* como exposta pela teologia reformada, a regeneração *in se*, ocorre num único momento, juntamente e simultaneamente com todos os demais elementos deste processo.

Segundo Armínio, a “pessoa debaixo da lei”, embora não tenha sido regenerada, encontra-se em um estado semelhante a um estágio “intermediário” ou como se a regeneração ocorresse por etapas. E é a partir destas concepções, a acusação de pelagianismo. Vejamos como o próprio Armínio desenvolve, na longa citação abaixo, tanto os pressupostos utilizados pelos seus acusadores, como a sua defesa em relação a estas:

3.Mas, provavelmente, alguém diga: ‘A sua interpretação deste capítulo é favorável ao pelagianismo, por dois motivos: em primeiro lugar, porque ela atribui algo de bom a um homem que ainda não está regenerado e colocado debaixo da graça. E, em segundo lugar, porque remove da igreja uma passagem das Escrituras, com a qual ela está acostumada a provar a imperfeição dos regenerados na vida atual, e o conflito que é mantido entre carne e espírito, enquanto o homem estiver na terra.’ Com respeito à primeira dessas objeções, eu respondo que é preciso ver, em primeiro lugar, que tipo de bem é aquele que a nossa interpretação atribui a um homem que não é regenerado. Pois é certo que todo bem, seja qual for seu tipo, não deve ser

²³⁰ Na conclusão do estudo de Armínio sobre Romanos 7, encontramos as seguintes asseverações: Acredito, ainda, que essa minha interpretação é rejeitada por muitas pessoas que jamais pensaram sobre a maneira como as Escrituras definem aquele homem que eu afirmo que é descrito neste capítulo. Se tivessem se empenhado, honestamente, em examinar este aspecto, por certo teriam descoberto que todas essas coisas podem ser explicadas a respeito de um homem que está debaixo da lei. E acrescento, como fruto de minha própria experiência, que encontrei multidões que não somente não consideraram com suficiente diligência, como também não exibiram nenhum desejo de considerar o que significam esses nomes e epítetos, e como devem ser distinguidos uns dos outros – o *homem natural*, o *homem carnal*, o *homem exterior*, o *velho homem*, o *homem em sua natureza sensual*, o *homem materialista*, o *homem mundano* – e, também, o *homem espiritual*, o *homem celestial*, o *homem interior*, o *novo homem*, o *homem esclarecido*, o *homem regenerado*, etc. ARMÍNIO, 2015, p. 386-387.

²³¹ BOER, 2020, p. 24.

inteiramente removido de um homem ainda não regenerado, e que ainda não está debaixo da graça; porque o conhecimento da verdade (Rm 1.18,19), a obra da lei escrita em seu coração, os seus pensamentos acusando ou desculpando uns aos outros, o discernimento do que é justo ou injusto (2.15,18), o conhecimento do pecado, o pesar devido ao pecado, a ansiedade de consciência, o desejo de libertação, etc. (7.7,9,13,24) tudo isso são coisas boas, e ainda assim atribuídas a um homem que não é regenerado. Em segundo lugar, devemos saber que esta nossa opinião, que explica Romanos 7, como dizendo respeito a um homem debaixo da lei, não explica essas boas coisas como no estoque da natureza, mas as deduz da operação do Espírito, que emprega a pregação da Lei e a abençoa. Em terceiro lugar, todos devemos considerar que este não era um tema de controvérsia entre a igreja e os pelagianos; 'Algo bom pode ser atribuído ao homem regenerado que ainda não está debaixo da graça, mas que está de baixo da lei; ou não pode?' Porém a questão entre eles era: 'Algo bom pode ser atribuído ao homem sem a graça e a sua operação?' Aquele que recebe alguma operação da graça não é colocado instantaneamente sob a graça, nem é regenerado, pois prepara a vontade do homem para si mesma, a fim de que ela possa habitar nele. A graça bate à porta de nossos corações, mas aquilo que tem oportunidade de bater ainda não reside no coração, nem tem nele o domínio, embora possa bater para fazer com que a porta seja aberta, devido à sua persuasão.²³²

Embora as considerações de Armínio sobre esta acusação não se resumam às mencionadas no texto acima, dada à complexidade deste tema, estas são suficientes para ponderarmos acerca dos pressupostos tratados nesta seção acerca de sua análise do texto de Romanos, capítulo sete. Usaremos para isto, a mesma sequência proposta por Armínio.

Ele inicia afirmando que seus acusadores o acusam de pelagianismo, porque supostamente estaria atribuindo a uma pessoa pecadora irregenerada, certa bondade ou capacidade de fazer algo bom relativamente às coisas espirituais. Sua contraposição é baseada em uma série de elementos considerados por ele como “coisas boas”, presentes na vida de um ser humano que ainda não foi alcançado pela graça divina: o conhecimento da verdade, os pensamentos entremeados pela consciência, os quais nos acusam e defendem diante de determinadas situações, o pesar e conhecimento do pecado, entre outros.

Todas estas coisas, não obstante de fato sejam presentes na vida de qualquer pessoa e sejam eficazes na obstrução da própria barbárie social, em nada tem a ver com o contexto do texto de Romanos. Ausente no texto, é uma definição do apóstolo sobre o “que é bom” na vida dos não regenerados, semelhante à definição de Armínio; o conceito paulino sobre o que é bom, aponta para a vontade de andar

²³² ARMÍNIO, 2015, p. 335, 336.

em conformidade com a vontade de Deus e seus preceitos, própria somente dos regenerados.

Na sequência, Armínio afirma que a passagem em nada tem a ver com uma luta entre duas forças na vida deste personagem descrito em Romanos. E para isso, ele apela aos pais da Igreja, como sendo contrários à interpretação de que tal personagem seja alguém regenerado pela graça.²³³ Mas caso neguemos estar diante de nós uma demonstração tácita da doutrina do “*simul iustus et peccator*”, em nada o texto prova uma possibilidade de uma “boa vontade” para com as coisas de Deus. Ao contrário, apenas demonstra ser a vontade de alguém à parte da graça regeneradora - por mais *aparentemente* inclinada para buscar o bem ou as coisas espirituais - totalmente impotente para desejar estas coisas.

E como um ser humano irregenerado pode ter “prazer na lei de Deus”? A lei para ele, só serve para acusá-lo de suas transgressões. Como uma guerra estaria estabelecida em alguém que ainda não experimentou o toque divino da graça e que está “debaixo da lei”? O próprio brado: “Miserável homem que sou!” (Rm 7.24), só pode ser exprimido de maneira consciente diante de Deus, por aqueles que experimentaram uma transformação em sua natureza pecaminosa.

Qualquer outro tipo de interpretação sobre o significado desta expressão, além de estar desvinculado com o contexto do que Paulo está escrevendo em Romanos capítulo sete, pode quanto muito, expressar o desespero de alguém, que devido a sua cegueira espiritual, brada, mas sem esperança real de que Cristo possa efetivamente lhe socorrer, conforme indica a frase subsequente: “Graças a Deus, por Jesus Cristo nosso Senhor!” (Rm 7.25).

Compreendemos que o texto de Romanos é de difícil interpretação e não é nosso propósito darmos uma resposta simplista às questões levantadas por Armínio, e sim, apenas demonstrar o contraste entre o seu entendimento e o entendimento reformado deste componente da *Ordo Salutis*. Para os seus adversários, uma vez que a pessoa pecadora não foi regenerada, ela não pode voltar-se para Deus, pois em sua natureza não habita nenhum bem para este tipo de coisa. Mas uma vez regenerada pela ação instantânea da graça salvífica, sua natureza é transformada e passa a

²³³ ARMÍNIO, 2015, p. 336.

desejar o que é bom, não somente *Coram Hominibus*²³⁴, mas acima de tudo, *Coram Deo*²³⁵. Assim, pode ter prazer na lei de Deus.

Conforme as últimas considerações de Armínio no texto supracitado, ele parece admitir uma “certa operação da graça” antes da regeneração, preparando e persuadindo o coração da pessoa pecadora para que esta venha a abrir o mesmo, para então, e somente então, esta graça ali habitar. Aqui, ele parece estar esboçando levemente o conceito denominado de “*Graça Preveniente*”, sobre o qual discorreremos mais adiante de maneira pormenorizada. Por hora, podemos pressupor que para Armínio, este operar prévio da graça tem, de fato, um poder regenerador. A questão é até que ponto, esta graça efetua a regeneração no ser humano e qual o papel deste poder no processo de salvação da pessoa pecadora.

Antes de partirmos para o próximo evento ou evidência envolvendo a construção da teologia de Armínio sobre como ocorre o processo de salvação, vejamos esta observação feita por ele ainda nesta obra em relação ao papel e “localização” da fé na *Ordo Salutis*:

Além disso, até mesmo a fé viva e verdadeira em Cristo precede a regeneração, interpretada rigorosamente, consistindo da mortificação, ou morte do velho homem, e da vivificação do novo homem[...] Pois Cristo se torna nosso pela fé, nós somos enxertados em Cristo, somos feitos membros do seu corpo, da sua carne e de seus ossos e, sendo assim plantados nEle, nos unimos a Ele, para que possamos extrair dEle o poder vivificador do Espírito Santo, poder pelo qual o velho homem é mortificado, e ressuscitamos para uma nova vida. Todas essas coisas colaboram, umas com as outras, em certa ordem e devem assim também ser consideradas, desde que alguém esteja desejoso de conhecê-las, não de maneira confusa, mas distinta, e de explicá-las, bem, aos outros.²³⁶

Fizemos questão de citar a passagem acima, mesmo estando claro nas primeiras asserções da mesma qual o pensamento de Armínio sobre o lugar e papel da fé na *Ordo Salutis*, a fim de não retirar tais asserções de seu contexto. De acordo com o seu pensamento, a fé parece *preceder a regeneração*. Assim o sendo, uma questão se interpõe: sendo Armínio um tenaz propagador da doutrina do pecado original conforme ensinado pelos reformadores²³⁷, como um ser humano não regenerado, “morto em seus delitos e pecados (Ef 2.1)”, ser descrito minuciosamente por toda esta sua obra, como sendo totalmente incapaz de se voltar para Deus? Pode

²³⁴ **coram hominibus**: *diante dos homens*; distinto de *coram Deo*[...]. MULLER, 2023, p. 103.

²³⁵ **coram Deo**: *diante de Deus*; distinto de *coram hominibus*[...]. MULLER, 2023, p. 103.

²³⁶ ARMÍNIO, 2015, p. 203.

²³⁷ SPROUL, 2001, p.140, 141.

alguém exercer a fé em Cristo sem antes ser regenerado pelo poder gracioso do Espírito Santo?

Embora Armínio, aqui, pareça propor esta possível sequência no processo salvífico, admitimos não ser plausível nos utilizarmos apenas deste texto para afirmarmos que em sua visão acerca da *Ordo Salutis*, o ser humano irregenerado possa exercer a fé em Cristo. Por isso, é necessário entendermos como essa fé antecedente à regeneração ocorre na antropologia e soteriologia propostas por Armínio. Faremos esta investigação também no transcorrer deste capítulo. Concluídas as nossas considerações sobre este terceiro evento, passemos ao próximo, o de número *quatro*, ocorrente dois anos depois, em 1593, envolvendo controvérsias sobre o capítulo de número nove da epístola de Paulo aos Romanos, ocorridas quando da pregação de Armínio sobre este texto.

4.1.4 A epístola da doutrina da predestinação - Escritos sobre Romanos 9

Neste evento, temos novamente a figura de Plancius como seu opositor.²³⁸ Além das proposições de Armínio sobre a doutrina da predestinação na época, quando envolvido em seus estudos sobre este texto das Escrituras, um episódio contribuiu para a ampliação de sua discordância acerca da posição supralapsariana de Beza. Aproximadamente em 1596, um ex padre, Jelle Hotze - de nome latinizado, Gellius Sneecanus - publicou uma obra *Introdução ao Nono Capítulo de Romanos*. Quando esta obra chegou às mãos de Armínio, ele constatou conter na mesma, pressupostos similares aos encontrados em seus estudos sobre o capítulo nove de Romanos e a doutrina da predestinação²³⁹.

A despeito da exegese de Beza do texto em questão desembocar na sua teoria supralapsariana (ancorada na rejeição de Esaú e a escolha de Jacó), Armínio, ao pregar sobre essa passagem para a sua congregação, utilizou-se das ideias contidas na obra de Sneecanus, para expor finalmente por escrito, seus pensamentos incipientes acerca da doutrina da predestinação. Dentre os diversos argumentos que Armínio propõe em sua exegese deste capítulo de Romanos, destacamos a ideia de

²³⁸ BOER, 2020, p. 24.

²³⁹ BANGS, 2015, p. 225.

que a predestinação ali apresenta uma predestinação de *classes* ao invés de uma predestinação de *indivíduos*:

Eu respondo - não pode ser provado, a partir dessa passagem, que aqueles que são tipos pertencem aos antítipos: e, se pode, talvez, ser verdade que Ismael e Esaú pertencem aos filhos da carne, tal como descrito, no entanto, que eles sejam de tal ordem, de qualquer propósito divino, não é ensinado neste lugar. Neste propósito, como já o explicamos, alguma coisa está determinada sobre os filhos da carne e da promessa, mas com a explicação que eles preferem, algo está determinado no que se refere a indivíduos, para que estes devessem ser filhos da carne e aqueles da promessa. [...] a pergunta – “por que alguns creem e outros não? [...] não está sendo discutido aqui pelo apóstolo, nem tem até mesmo a menor ligação com o seu esquema.[...] ‘Deus, na palavra da aliança e no propósito, que é de acordo com a eleição, abrangeu somente aqueles que poderiam ser filhos da promessa, que deveriam crer em Cristo, à exclusão dos filhos da carne e daqueles que buscavam a justiça da lei.’[...] Se Deus pode ter misericórdia de quem Ele quer e endurecer a quem Ele quer, então Ele também é livre para formar um propósito de acordo com a eleição, pela qual Ele pode determinar ter misericórdia dos filhos da promessa, mas endurecer e punir os filhos da carne; – Mas Deus pode ter misericórdia de quem Ele quer e endurecer a quem Ele quer; – Portanto, Ele é livre para fazer um decreto, de acordo com a eleição, pelo qual Ele pode determinar ter misericórdia sobre os filhos da promessa, mas endurecer e punir os filhos da carne.²⁴⁰

Na interpretação de Armínio, os personagens citados no texto de Romanos, Isaque e Ismael; Esaú e Jacó, não são tipos e antítipos utilizados por Paulo para ratificar a doutrina da predestinação conforme ensinada por Beza. Eles representam duas classes de pessoas: os filhos da carne e os filhos da promessa. Os primeiros, buscam justificar-se diante de Deus via obras e os segundos, por meio da fé. Este conceito, denominado de “*predestinação de propriedade*”²⁴¹, nos parece um tanto estranho, não somente em relação ao texto bíblico em discussão, mas também à argumentação lógica.

Armínio parece interpretar o texto de Romanos de maneira bastante peculiar. Mesmo com todo a mensagem desta passagem apontando para uma eleição e reprovação de indivíduos, exemplificados pela eleição de Jacó e Esaú e a afirmação peremptória do versículo dezoito - “Logo, Deus tem misericórdia de quem quer e

²⁴⁰ ARMÍNIO, Jacó. **Uma análise de Romanos 9**. Tradução Carlos Augusto Vailatti. São Paulo: Reflexão, 2016. p. 40, 41, 45, 53.

²⁴¹ De acordo com Boer, “[...] Eef Dekker caracterizou a doutrina da predestinação de Armínio da predestinação como ‘predestinação por propriedade’ (*eigenschappen-predestinatie*); Deus não predestina indivíduos, mas pessoas com a propriedade da ‘fé’ ou da ‘incredulidade’”. Boer inclusive emprega uma parte de sua obra em explicar mais minuciosamente, a quem possa interessar, este conceito proposto por Dekker. Nosso interesse, entretanto, localiza-se mais na soteriologia sinérgica, de maneira que o desenvolvido em nossa pesquisa acerca deste conceito, é satisfatório para a nossa análise do mesmo e qual sua possível relação com a *Ordo Salutis* de Armínio. BOER, 2020, p. 179.

também endurece a quem quer” -, ele propõe uma interpretação um tanto peculiar, parecendo ignorar justamente o sentido central do texto.

Mas ainda que a ideia de eleição e reprovação de classes pudesse ser aqui cogitada pelo apóstolo, quando olhamos o espectro mais amplo acerca da própria doutrina da eleição, ela tem início com uma pessoa: Abraão. Seria Deus injusto em eleger Abraão e rejeitar os demais cananeus que viviam ao seu redor? Porque Abraão? Deus, em sua soberania, escolheu um indivíduo, pagão, e por pura graça e misericórdia fez dele um povo. E embora um dos propósitos divinos fosse prover para si um povo através de Abraão, por meio do qual seria trazido ao mundo o Messias, Salvador de pessoas pecadoras, a relação com este cananeu pagão não tem neste propósito corporativo, o seu início, e sim, na salvação individual de uma pessoa pecadora por meio da fé.

Ou seja, de maneira seminal, a eleição perpassa por uma eleição de indivíduos. E se após esta fosse uma eleição corporativa, onde todos descendentes de Abraão fossem eleitos, seguir-se-ia o pressuposto de que, independentemente da fé em Cristo, todo o “Israel segundo a carne” seria salvo. E o texto de Romanos no capítulo onze deixa bem claro serem “filhos da promessa”, os que creem pela fé em Deus, à semelhança de Abraão. Não obstante Armínio creia firmemente na salvação dos pecadores por meio da fé em Cristo²⁴², algo claro em sua teologia, este conceito de *predestinação de propriedade* apresenta além de dificuldades hermenêuticas, uma problemática do ponto de vista da lógica: se existem filhos da promessa predestinados à salvação por meio da fé em Cristo, esse grupo, é formado por quem? Mesmo Deus sabendo quem são estas pessoas, como Ele as predestina conforme está escrito no texto de Romanos?

Ora, todo o grupo é formado por indivíduos. Suponhamos que um dono de uma grande empresa não conheça todos os seus funcionários individualmente. No entanto, estes fazem parte da classe de pessoas pertencentes à mesma. E a escolha destas pessoas, como componentes do quadro de funcionários, perpassa no mínimo pela delegação de autoridade do proprietário a alguém para efetuar esta contratação. Desta maneira, o dono da empresa acaba por contratar *indiretamente* seus funcionários.

²⁴² BANGS, 2015, p. 231.

O problema é que no que respeita à salvação de pecadores, estamos lidando com um Ser Onipotente e Onisciente. Se em sua onipotência, Ele decide salvar pessoas por meio de um princípio estabelecido - os que Nele crerem - e não por meio de uma ação predeterminada de Sua parte, o “coeficiente ativo da salvação” está, em última instância, nas mãos do indivíduo que fará parte de um determinado grupo. E caso a eleição esteja baseada em Sua presciência - Ele sabe os que serão salvos, mas não interfere neste processo - novamente, o coeficiente se interpõe. Voltaremos a falar disso mais adiante a fim de não fazermos injustiça ao conceito de predestinação de Armínio, pois como afirma Boer, ao referir-se à “*predestinação de propriedade*”, “[...] deva-se lembrar que essa predestinação é, para Armínio, apenas uma parte da predestinação”²⁴³, ou seja, Armínio admitia “[...] um decreto para salvar ou condenar indivíduos baseado na presciência de Deus”²⁴⁴. Antes, porém, de passarmos para o próximo evento, gostaríamos de apenas citar outro acontecimento relevante envolvendo Armínio e sua interpretação do capítulo nove de Romanos: sua relação com um dos professores de Teologia da faculdade de Leiden, Francis Június.

Június, à semelhança de Armínio, compreendia ser a doutrina supralapsariana de Beza bastante extremada. Entretanto, como nem havia concordância entre todas as suas assertivas acerca dos elementos referentes à doutrina da predestinação, após o encontro entre eles, seguiu-se uma correspondência amigável, onde Június respondeu à Armínio, dividindo-a em vinte e oito partes, sendo uma introdução, seguida de vinte e sete proposições. Esta correspondência foi mais tarde publicada com o título de “*Amica cum D. Francisco Iunio da praedestiantione per litteras habita collatio* (Um Debate Amistoso entre Jacó Armínio e Francis Junior, a Respeito da Predestinação, Realizado por meio de Cartas)”. Nela, as proposições sobre o *supralapsarianismo* ocupa o âmago das discussões.

Nesta obra, não encontramos nenhuma formulação mais densa e direta de Armínio sobre questões referentes ao livre-arbítrio, elemento central em uma perspectiva soteriológica sinérgica. Boer inclusive vai observar que “[...] nessa fase da vida de Armínio, seu conceito de predestinação claramente já tivesse a forma que

²⁴³ BOER, 2020, p. 179.

²⁴⁴ BOER, 2020, p. 179.

continuar a ter, embora suas obras existentes não tivessem quase nenhuma análise sobre livre-arbítrio, e decerto, nenhuma exposição cuidadosamente diferenciada”.²⁴⁵

Porém, como já mencionamos alguns elementos de seu conceito de predestinação presentes nos demais eventos supracitados, entendemos ser importante apenas salientar o ponto que consideramos de maior relevância presente nesta obra para nossa pesquisa: a preocupação de Armínio em posicionar-se nas questões que envolvem a relação entre Deus e o mal imbricadas à doutrina da predestinação. Este é um tema tratado exaustivamente na sexta proposição de Armínio à Júnios. Devido ao extenso desenvolvimento dessas proposições, faremos registro de algumas de suas afirmações sobre esse assunto, as quais têm ligação com a teoria supralapsariana de Beza:

Uma teoria, pela qual Deus é considerado, necessariamente, o autor do pecado, deve ser repudiada por todos os cristãos e, na verdade, por todos os homens, pois nenhum homem pensa que o ser a quem considera divino é mau - no entanto, segundo a teoria de Calvino e Beza, Deus é, necessariamente, considerado o autor do pecado - portanto, essa teoria deve ser repudiada. A prova[...] fica evidente, com base nas palavras, em que eles dizem que ‘Deus ordenou que o homem caísse e se tornasse corrupto, para que, desta maneira, pudesse abrir um caminho para os seus conselhos eternos’. Pois aquele que ordena que o homem caia e peque é o autor do pecado. Este meu argumento é firme, e de maneira nenhuma enfraquecido pela sua resposta. A palavra ordenar é, realmente, ambígua, pois significa apropriadamente a ordem dos eventos ou obras, e, em cada coisa, com respeito ao seu próprio modo, sentido em que é quase usada pelos acadêmicos. Porém, a palavra também é aplicada a um decreto simples e absoluto da vontade, que determina uma ação. [...] Agora, vamos declarar o silogismo em poucas palavras, para que possamos comparar a sua resposta com o argumento. Aquele que ordenou que o homem caísse e se tornasse depravado é o autor da queda e do pecado. Deus ordenou que o homem caísse e se tornasse depravado; portanto, Deus é o autor do pecado. [...] se a palavra *ordenar* for usada com respeito ao decreto das coisas a serem feitas [...]

[...] ²⁴⁶

Em diálogo com Júnio, Armínio discute sobre a possibilidade da teoria *supralapsariana* tornar, em última instância, Deus como o autor do pecado e do mal. Seu pressuposto, baseou-se na ideia do termo “ordenar”, presente nos Decreto Divino supralapsário, apresentar um de seus significados mais usuais: determinar que algo ou alguma coisa aconteça ou seja realizada. Se este é o significado empregado na teoria supralapsariana, Deus torna-se aquele que determinou por seu conselho a

²⁴⁵ BOER, 2020, p. 25.

²⁴⁶ ARMÍNIO, Jacó. In: Um Debate Amistoso entre Jacó Armínio e Francis Junior, a Respeito da Predestinação, Realizado por meio de Cartas. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus. 2015. v. 3. p. 76-78.

queda do ser humano; logo. Ele passaria a ser o autor do pecado. A réplica de Június à Armínio, baseava-se na proposição de que o termo em discussão não estar sendo usado de forma catacrética²⁴⁷, e sim, no sentido mais primitivo, “colocar em ordem”²⁴⁸. Ou seja, Deus não agiu de forma *determinante*, mas apenas decretou a ordem “*cronológica*” destes atos, dispondo-os conforme seus desígnios. Insatisfeito com a resposta de Június, Armínio prossegue:

Pois o senhor admite que é o autor do pecado aquele que, pelo simples decreto e determinação da vontade, ordena que o pecado seja cometido. Calvino e Beza afirmam isto em manifestações claras e manifestas, que não necessitam de explicação e, de maneira nenhuma, admitem que a explicação da palavra *ordenar* como o senhor diz e eu admito, é apropriada. [...] O próprio Beza concorda que é incompreensível como Deus pode ser livre da culpa e o homem pode ser sujeito à culpa, se o homem caiu pela ordenação de Deus e por necessidade. Isto, então, deveria ser feito: a teoria deles deveria ser liberada da consequência daquele absurdo que, em meu argumento, atribuo a ela. No entanto, não era necessário mostrar como Deus ordenou o pecado, e que Ele não é, realmente, o autor do pecado. Concordo com o senhor, tanto na explicação dessa ordenação, como na afirmação de que Deus não é o autor do pecado. O próprio Calvino, e também Beza, negam abertamente, que Deus é o autor do pecado, embora definam a ordenação como vimos, mas não mostram como essas coisas podem ser conciliadas. Eu gostaria, então, que pudesse ser demonstrado, claramente e com transparência, que Deus não é feito o autor do pecado por aquele decreto, ou que a teoria pudesse ser alterada, uma vez que é um obstáculo para muitas pessoas e, na verdade, um motivo de separação entre nós, e para muitos, uma causa pela qual não se unem a nós. Estou completamente persuadido, porém, de que o senhor também percebe essa consequência, mas prefere isentar a teoria desses homens de uma consequência absurda e blasfema, por uma explicação adequada, à atribuir essa consequência à teoria.[...] Tudo isso, portanto, evidencia que o meu argumento não está errado, mas permanece firme e inabalável, já que todas as coisas que o senhor alegou são condicionais a esse argumento, que não busca concluir, segundo minha própria visão, que Deus é o autor do pecado (longe de mim até mesmo pensar em tão abominável blasfêmia), e sim provar que esta é uma consequência necessária à teoria de Calvino e Beza, o que (digo confiadamente) não foi refutado pelo senhor, nem pode ser refutado, visto que o senhor usa a palavra ordenar num sentido diferente daquele usado por eles e, com base neste sentido, segundo o qual, se Deus fosse considerado como tendo ordenado o pecado, nada menos se poderia deduzir, exceto que Ele é o autor do pecado.²⁴⁹

²⁴⁷ **Catacrese:** A catacrese é uma figura de linguagem utilizada para se referir a algo que não tem um nome no idioma. Para isso, usa-se um termo já existente, mas em outro contexto, tomando seu sentido original emprestado para fazer a analogia. Esse tipo de construção acaba muitas vezes se tornando tão trivial a ponto de perder o efeito de estabelecer semelhanças e simplesmente ser incorporado pela língua, sendo adotado pela maioria dos falantes. Disponível em: <https://www.portugues.com.br/gramatica/catacrese.html>. Acesso em 20/07/2024.

²⁴⁸ ARMÍNIO, 2015, p. 58.

²⁴⁹ ARMÍNIO, 2015, p. 78-79.

Na longa citação acima, após mencionar diretamente os nomes de Calvino²⁵⁰ e Beza - mesmo diante da afirmação de que para ambos, Deus não é o autor do mal e nem da queda do ser humano - Armínio procura argumentar a partir do sentido por eles empregado quanto ao termo “ordenar”, ser tal pressuposto inexorável à teoria *supralapsariana*. Ele salienta estar elucubrando sobre esta possibilidade - de Deus ser o autor do mal - não por entendê-la como plausível, chamando-a inclusive de “blasfêmia”, mas para demonstrar a Június ser a negação de Calvino e Beza sobre tal possibilidade, incompatível e irreconciliável com o sentido do vocábulo *ordenar* por eles apresentado.

Em seguida, Armínio afirma a Június, de que a argumentação por ele proposta em relação ao emprego do vocábulo “ordenar” – como sendo “pôr em ordem” - é apenas mais um argumento semântico ou retórico, posto ser ele usado para dar um sentido diferente do empregado por Calvino e Beza. Armínio reitera que se o sentido por eles empregado acerca do vocábulo “ordenar” é de fato, como mencionamos acima (determinar que algo aconteça), tal sentido propõe uma teoria que traz consigo consequências sérias em seus pressupostos, dentre eles, que Deus seria, possivelmente, o autor do mal, algo impensável na teologia cristã e na revelação das Escrituras em relação ao ser de Deus.

Június, por não perceber tal consequência, continuou dando certo apoio à teoria supralapsariana de Calvino e Beza, mesmo “recuando de um pleno supralapsarianismo, que nas mãos de Beza realmente significava que a predestinação precede não apenas a *lapsus* [Queda], mas também a *creatio* [Criação], é o último ponto que Június evita”, segundo Bangs.²⁵¹

Os argumentos de Armínio, tanto para Gelle quanto para Június, são suficientes para deixar claro a sua discordância com a teoria de Beza, posto o seu entendimento acerca da doutrina da predestinação e a sua soteriologia não estarem de acordo com os pressupostos supralapsários. Mais adiante, voltaremos novamente

²⁵⁰ Encontramos na Obra de Girardeau “Calvinismo e Arminianismo Evangélico”. uma nota explicativa no Prefácio à edição brasileira, escrita por Hermisten Maia da Costa, sobre Calvino em relação à posição supralapsária, a qual contempla uma ordenação da queda anterior à criação, o que apontaria para a ideia de Deus ter sido o autor do mal. Maia afirma “[...] que Calvino, posteriormente escreveu textos que indicavam uma posição infralapsária. O fato, é que a visão de Calvino a respeito do assunto é alvo de disputa, não sendo de modo algum fácil classificá-la dentro de uma ou outra visão. COSTA, 2011, p. 16.

²⁵¹ BANGS, 2015, p. 234.

a nossa atenção para a doutrina da predestinação e sua relação com a *Ordo Salutis* por Armínio elaborada.

4.1.5 Resposta à William Perkins

O quinto e último evento ou evidência a ser abordado relativo à construção do pensamento de Armínio quanto à *Ordo Salutis*, está relacionado com outra obra produzida por sua pena entre 1559 e 1602, denominada de “*Examen modestum libelli quem D. Gulielmus Perkinsius apprime doctus tehologus edidit ante aliquot annos de praedestinationis modo et ordine, itemque de amplitudine gratie divinae*” (Um Exame do Tratado de William Perkins a Respeito da Ordem e do Modo da Predestinação).

Considerada por Bangs como a “[...] obra [...] mais difícil entre os escritos de Armínio”²⁵², ela foi publicada somente em 1612 quando, tanto Perkins quanto Armínio, já haviam falecido. Nela, conforme Boer, Armínio “tratava de tópicos muito mais amplos”²⁵³, dentre eles, finalmente, questões específicas relacionadas ao livre-arbítrio e salvação eterna, um dos temas centrais de nossa pesquisa. O contexto envolvendo este último evento, apresenta os seguintes contornos:

O livro de Perkins foi publicado primeiro em 1598 em Cambridge sob o título *De praedestinationis mode et ordine*, e ele foi publicado novamente em 1599 na Basileia como *De praedestinationis mode et ordine: et de amplitudine gratie divinae*. Embora Perkins quisesse tornar a doutrina da predestinação mais “racional” do que ela é em Calvino, seu rigor lógico o levou a um ponto de vista supralapsário no qual a Criação e a Queda se tornaram meios para a realização do decreto anterior da eleição e condenação. Ele foi até o ponto de dizer que ‘nenhuma coisa boa pode ser feita a menos que Deus real e absolutamente a deseje e realize’ e ‘nenhum mal pode ser evitado a menos que Deus impeça’. A vontade de Deus é conhecida, ele disse, ‘não apenas pela palavra escrita, ou pela revelação, mas pelo acontecimento. Pois aquilo que acontece realmente acontece dessa forma porque Deus desejou que acontecesse’. Armínio comprou o livro com entusiasmo, pois ele era um admirador de Perkins, mas o leu com consternação. Ele pegou a caneta para escrever para Perkins: ‘Penso ter percebido algumas de suas passagens que merecem exame pela regra da verdade. Por conseguinte, eu considero não ser inadequado caso deva instituir uma calma conferência contigo em relação a teu pequeno livro’.²⁵⁴

Mesmo diante da importância e da complexidade deste escrito para o desenvolvimento da teologia de Armínio, nos ateremos apenas em *três* temas examinados no livro de Perkins a fim de sabermos qual seu conceito de *Ordo Salutis*

²⁵² BANGS, 2015, p. 244.

²⁵³ BOER, 2020, p. 26.

²⁵⁴ BANGS, 2015, p. 244.

e que ainda não foram tratados por ele de maneira direta em seus escritos anteriores: a extensão da eleição, a participação da vontade da pessoa pecadora no processo salvífico e a operação da graça neste processo.

Para isso, focaremos na parte dois de sua missiva a Perkins, a não ser quando entendermos ser necessário, para fins elucidativos, utilizarmos passagens pertencentes à primeira parte do livro. Armínio inicia suas considerações sobre a extensão da eleição, fazendo as seguintes declarações:

Pois é universalmente verdade que ‘Deus quer que todos os homens sejam salvos, se crerem, e que sejam condenados, se não crerem’. Ou seja, Deus fez um decreto para eleger apenas os fiéis e para condenar os incrédulos. O senhor diz: ‘Mas isto é um erro, porque torna a eleição universal, e dela se deduz a reprobção universal, isto é, pela condição acrescentada’. Essa opinião, porém, não torna nem a eleição nem a reprobção universal, o que não pode ser feito, mas estabelece a eleição particular dos fiéis e reprobção particular dos incrédulos. Incontáveis passagens das Escrituras apresentam esta eleição e reprobção. [...] Com base nisso, não se pode concluir que ‘Deus sempre age da mesma maneira, com relação a todos os homens’, pois embora Ele possa desejar, com seriedade, a conversão e salvação de todos os seres humanos, ainda assim Ele não realiza, de igual forma, a conversão e a salvação de todos eles.[...]Mas o senhor não fez distinção, como deveria ter feito, entre o decreto de Deus, pelo qual Ele decidiu salvar aqueles que cressem em seu Filho, e condenar os incrédulos, e aquele pelo qual Ele ordenou, consigo mesmo, com referência à dispensação dos meios, ordenados por Ele, para a fé e conversão. Pois esses decretos: ‘Eu quero dar vida àquele que crer’ e ‘Eu quero dar fé a este homem’ são diferentes. [...] Se o senhor tivesse feito essa distinção, não teria sobrecarregado essa teoria de tal absurdo.²⁵⁵

Encontramos aqui alguns pressupostos quanto à extensão da eleição. De acordo com Armínio, é inegável a vontade de Deus em querer salvar todos os seres humanos. E embora isso não ocorra, pois Armínio confessa existir uma eleição na vontade divina, ele argumenta não ser pelos mesmos pressupostos apresentados pela teoria calvinista de Perkins, posto o seu entendimento sobre a maneira que Deus utiliza para dispensar os meios ordenados por Ele para este fim. Mas antes de olharmos como estes meios se processam, observemos ainda este importante pensamento de Armínio sobre a extensão da expiação:

A essas coisas, poderíamos acrescentar, como conclusão, o efeito apropriado e imediato da morte e do sofrimento de Cristo, e todos veremos que ninguém da raça humana está excluído desse efeito. [...]. Se decidirmos que alguma pessoa é excluída desse efeito, decidimos, ao mesmo tempo, que Deus não perdoa os seus pecados, não porque Ele não queira fazer isso, ainda que tenha a capacidade, mas porque Ele não tem a capacidade, uma

²⁵⁵ ARMÍNIO, Jacó. In: Um Exame do Tratado de William Perkins a Respeito da Ordem e do Modo da Predestinação e da Amplitude da Graça Divina – Parte 2. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus. v 3. 2015. p. 445.

vez que a justiça apresenta um obstáculo, e porque Ele desejou não ter essa capacidade. Ele desejou que a sua justiça fosse satisfeita, antes que perdoasse os pecados de alguém, e porque Ele não queria que a sua justiça fosse satisfeita com referência a essa pessoa.²⁵⁶

Considerada essa posição, um axioma se interpõe: se a expiação feita pelos pecados de toda a humanidade é universal e Deus tem poder para salvar a todos, porque Ele não o faz? Para Perkins, a salvação é concretizada apenas na vida dos eleitos. Para Armínio, não era esse o caso. Antes de respondermos a pergunta acima, é pertinente observarmos as assertivas de Boer neste sentido:

Conforme Armínio, a expiação se estende a todas as pessoas. Não a réprobos e a eleitos, mas em vez disso à humanidade em geral, independentemente de sua eleição ou reprovação prévia. Como ficará claro, isso está intricavelmente associado com o conceito arminiano da justiça de Deus, segundo o qual torna impossível para Ele amar um pecador e, assim elegê-lo, se não for pela expiação de Cristo. [...] Para Armínio, toda a sorte de absurdos resulta da afirmação de que Cristo morreu apenas pelos eleitos. Isso não apenas discorda da ordem dos decretos de Deus, como também é problemático para a vontade e a habilidade de Deus de realizar a expiação dos pecados de todas as pessoas.²⁵⁷

De acordo com Boer, aquilo que torna a extensão da expiação à toda humanidade, posto a pecaminosidade universal, está ligado à ideia do amor universal de Deus. Isso significa a seguinte equação: Deus ama a todas as pessoas pecadoras e por isso salvará a todas, devido à expiação ter sido por toda a humanidade? Não necessariamente.

Para Armínio, Deus não salva a todos devido a condição por Ele exigida: somente os que crerem na mensagem do Evangelho serão salvos. Como nem todos creem, nem todos serão salvos. Mas isto não por imposição divina, como veremos adiante quando tratarmos dos meios que segundo Armínio, Deus utiliza no processo salvífico da pessoa pecadora. Boer continua: “[...] a expiação deve ser universal em sua execução (*comparatio*) e oferta (*exhibitio*). Entretanto, isso não é verdade com respeito à aplicação (*applicatio*), porque ela depende da aceitação do sacrifício da salvação de Cristo através da fé”.²⁵⁸

No pensamento de Armínio, conforme Bangs, “[...] a graça salvadora não é universal. A graça salvadora é dada apenas àqueles que são salvos, e apenas os que

²⁵⁶ ARMÍNIO, Jacó. In: Um Exame do Tratado de William Perkins a Respeito da Ordem e do Modo da Predestinação e da Amplitude da Graça Divina – Parte 1. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus. v 3, 2015. p. 336.

²⁵⁷ BOER, 2020, p. 262, 263.

²⁵⁸ BOER, 2020, p. 262.

creem são salvos”.²⁵⁹ Sendo a graça este elemento operante da fé, como ela atua na vida dos pecadores na soteriologia de Armínio? Se somente os que crerem serão salvos, como ocorre a atuação da graça? Ela pode ser resistida ou não, como afirma Perkins? Antes de respondermos a estas questões, é necessário observarmos a relação entre graça salvífica e presciência divina²⁶⁰. Na soteriologia desenvolvida por ele, ambos elementos estão fortemente imbricados, tornando esta ligação, inclusive, uma marca distintiva na teologia de Armínio quanto à doutrina da predestinação:

[...] ‘A eleição para a salvação se dá segundo a presciência da fé futura, que Deus decidiu conceder, por sua própria graça, a eles, pelos meios comuns ordenados por Ele mesmo. Mas a reprobção se dá segundo a presciência da incredulidade ou do desprezo ao Evangelho, cujo culpa permanece, inteiramente, nos próprios reprovados’. [...] Pois Deus, pela sua própria presciência, sabe quem, pela sua graça, crerá, e quem, por sua própria culpa, permanecerá em incredulidade.²⁶¹

Enquanto no sistema calvinista, a graça derramada sobre os corações dos seres humanos, mesmo na posição *sublapsariana*, traz os eleitos de maneira irresistível à salvação por meio de um agir onipotente de Deus, a graça, no pensamento de Armínio atua de uma maneira diferente. Deus elege por meio de sua presciência, porque sabe que crerá, mas não impõe, por meio desta graça uma ação irresistível por parte da pessoa pecadora em crer no Evangelho. É por meio desta presciência, que Deus sabe também quem rejeitará a oferta da salvação. Mas isso, segundo Armínio, não seria uma proposição contrária à onipotência divina em salvar a quem determinou por sua vontade. Como, portanto, ele entende a equação entre presciência e onipotência divina? Ele responde:

Eu gostaria que o senhor considerasse que a certeza de um evento resulta, propriamente, da presciência de Deus, mas sua necessidade resulta da ação de Deus, onipotente e irresistível; que pode, na verdade, ser a fundação da presciência de alguns eventos, mas não deste, porque Ele decidiu salvar os

²⁵⁹ BANGS, 2015, p. 248.

²⁶⁰ **praescientia**: *conhecimento prévio, presciência*; i.e..o conhecimento prévio de algo ou de um evento antes da sua ocorrência. *Praescientia* é predicado de Deus, que conhece nossas palavras antes mesmo que haja uma palavra na nossa língua (SI 139.4). Os escolásticos, no entanto, reconhecem que a *praescientia Dei* é uma função ou aspecto da onisciência (*omniscientia*, q.v.), não sendo compreendida em um sentido temporal como significando que Deus conhecia a tempo algo que ocorreria em um tempo subsequente. [...] Deus conhece eternamente todas as coisas que são a tempo, de forma que as coisas que estão em nosso futuro e que são ditas ser conhecidas de antemão com respeito a nós são conhecidas por Deus simultaneamente com nosso passado e nosso presente. [...] A *praescientia* - uma vez que indica um conhecimento não só dos eventos, mas também das suas causas e, portanto, de toda a operação da ordem contingente - indica certo conhecimento dessa necessidade *a posteriori* residente em eventos e coisas, porém, mais uma vez, sem a necessária relação causal entre o conhecedor e a coisa conhecida. MULLER, 2023, p. 308, 309.

²⁶¹ ARMÍNIO, 2015, p. 444, 446.

fiéis pela graça; isto é, através de uma persuasão gentil e mansa, conveniente ou adaptada ao seu livre-arbítrio, não por uma ação ou impulso onipotente, que não seria sujeito nem à sua vontade, nem à sua capacidade de resistência ou à sua vontade. Muito menos a condenação de alguns se origina de alguma necessidade irresistível, imposta pela Divindade.²⁶²

Conforme o comentário acima, a irresistibilidade da graça não pode ser sustentada a partir do agir onipotente de Deus, professa o teólogo holandês.. Para ele, a graça pode ser resistida ou não. E é aqui que entra o seu conceito de livre-arbítrio na sua resposta à Perkins: a atuação da graça está vinculada à flexibilidade do arbítrio-humano quando sob a sua ação:

O senhor nega que o livre-arbítrio é 'flexível em todas as direções' - e. acrescento, mesmo sem a graça? É flexível pela sua própria natureza; e. da mesma maneira como está viciado ao mal, em seu estado pecaminoso, também é capaz do bem, cuja capacidade a graça não concede a ele, pois está nele por natureza. Mas ele só é convertido em bem pela graça, que é como um molde, e forma a capacidade do material em um ato, embora possa ser, por si mesmo, suficientemente mau. [...] O senhor não prova o que tenciona, ao dizer que 'o homem não tem livre-arbítrio em coisas espirituais'. Concorro. Mas se a graça pode restaurar a liberdade da vontade, não é, então, no exercício do livre-arbítrio, que o homem pode fazer, de modo suficiente, ou na realidade faz, eficazmente? [...] 'o Espírito, que faz com que, na verdade, possamos andar', não retira a liberdade da vontade e da escolha humana; antes, age sobre o livre-arbítrio de tal maneira, como ele sabe que será agradável e adapta a ele, de modo que ele possa, certa e infalivelmente, se inclinar.²⁶³

Nestas proposições, temos um conceito incipiente de Armínio sobre livre-arbítrio. Em sua concepção, a liberdade da vontade do ser humano para as coisas espirituais é inerte e só pode agir de maneira eficaz, quando a graça age sobre ela a fim de que possa se inclinar para Deus em busca de salvação. Poderíamos a partir desta definição, afirmarmos que o coeficiente ativo da salvação repousa na vontade humana quando esta é liberta para tal? Esta cooperação seria um indício de um processo sinérgico na *Ordo Salutis* proposta por Armínio? Uma vez liberta a vontade do ser humano para crer, ela torna-se determinante e ativa na *Ordo Salutis*?

Aqui, Armínio parece admitir uma mudança na disposição da vontade humana, condicionada à uma inclinação *certa* e *infalível* da pessoa pecadora em voltar-se para Deus. Não seria essa, apenas uma outra maneira de se afirmar a irresistibilidade da graça, em flagrante contradição? Não parece ser o caso:

Armínio argumenta que o efeito *concurso* da graça eficiente é que a vontade, a qual, por natureza, tem uma flexibilidade de uma forma ou de outra,

²⁶² ARMÍNIO, 2015, p. 446.

²⁶³ ARMÍNIO, 2015, p. 473, 475, 477.

certamente e infalivelmente se inclina para o que a graça a estimula. A obra do Espírito e a atração do Pai ocorrem de tal forma que não eliminam a liberdade da vontade e de escolha; atuam de uma maneira que Deus sabe ser apropriada e adaptada (*aptum et congruum*) para influenciar as pessoas certamente e infalivelmente. Armínio sempre usa as palavras ‘certamente e infalivelmente’ da perspectiva de seu conceito sobre o conhecimento abrangente de Deus, segundo o qual, Ele sabe de antemão todas as contingências da criatura, mas o qual exclui qualquer forma de necessidade.²⁶⁴

Mais uma vez, a presciência divina evidencia-se o elemento central do conceito de predestinação de Armínio. É por meio dela que a eleição se torna certa e infalível, ao mesmo tempo em que não é irresistível. Deus sabe quem crerá, mas não o força a isso. Ele age por meio da mudança do arbítrio humano, libertando-o por meio da graça divina, tornando-o “flexível” a inclinar-se para Si e para as coisas de cunho espiritual.²⁶⁵

Voltemos à pergunta supramencionada. Se pensarmos que o arbítrio humano uma vez restaurado, tem o poder decisão de voltar-se para Deus ou resistir a esta conversão, então a resposta é afirmativa. A aceitação do pecador, cooperando com o atuar da graça divina, torna-se o coeficiente ativo da salvação. Mas em que sentido isto é diferente em um processo salvífico que contempla uma soteriologia *monérgica*? Não é a vontade recalcitrante do pecador mudada em uma disposição que o leva a desejar a Deus? Responderemos a estas perguntas, quando tratarmos mais adiante sobre a noção de graça preveniente de Armínio.

Caso a *Ordo Salutis* de Armínio tivesse que ser conceituada a partir de nossos apontamentos acerca destes *cinco* eventos ou evidências ocorrentes na vida de

²⁶⁴ BOER, 2020, p. 255.

²⁶⁵ Uma teoria atual tem afirmado que parte da soteriologia de Armínio ligada à presciência divina e predestinação, está de certa maneira associada à teoria do “Conhecimento Médio”, teoria essa vinculada ao nome de Luiz de Molina (1535-1560). Adotamos o uso de nota de rodapé para abordarmos esta teoria, porque entendemos ser relevante apenas constatarmos a existência da mesma, pois, em nosso entendimento, ela não modifica em nada o sinergismo presente na soteriologia de Armínio. Boer, em sua obra utilizada em nossa pesquisa, “Jacó Armínio e a Teoria do Duplo Amor de Deus”, dedica uma parte do terceiro capítulo desta (parte 3.3.4), a fim de discutir tal teoria. E dentre as suas afirmações, encontramos a premissa por nós afirmada de que mesmo que tal teoria se comprovasse, ela não mudaria o caráter sinérgico da doutrina da salvação conforme ensinada por Armínio. Boer afirma: “A teoria do conhecimento médio procura resolver o problema da relação entre livre escolha humana e graça, presciência, providência, eleição e reprobção divina. Com o conhecimento médio é possível, por exemplo, explicar como a graça de Deus pode ser infalivelmente efetiva, embora a pessoa possa, ao mesmo tempo, rejeitar a graça de Deus devido à livre escolha. [...] Conforme compreendo, a intenção de Armínio ao adotar o conhecimento médio não se ajusta à sugestão de que o conhecimento médio torna possível que Deus determine qual pessoa será salva ou não salva. [...] Armínio usa o conhecimento médio que a liberdade da criatura não deve ser defendida à custa da onisciência de Deus, e que Deus, nesse sentido, não é dependente das decisões humanas. BOER, 2020, p. 205, 211.

Armínio, podermos afirmar ser a sua soteriologia, diante de todos os elementos presentes nos mesmos, considerada como totalmente oposta à teologia apresentada na teoria supralapsariana proposta por Beza.

Também podemos afirmar que esta não se encaixa em nenhuma categoria soteriológica semelhante à das categorias propostas pelos diversos teólogos com quem debateu ou dialogou. E por fim, a partir da cooperação proposta entre a graça divina e o arbítrio humano, concluímos ter Armínio apresentado uma *Ordo Salutis* que privilegia uma ação *sinérgica* ao invés de *monérgica* no processo salvífico da pessoa pecadora.

Encerraríamos a nossa pesquisa sobre Arminio por aqui, caso estes fossem os seus únicos escritos sobre a doutrina da salvação. Mas como afirma Roger Olson, algumas de suas principais obras sobre os assuntos até aqui discutidos foram escritos após os eventos supramencionados.²⁶⁶

Por esta razão, entendemos ser significativo darmos continuidade ao exame de suas proposições quanto a estes temas em um período posterior, quando de seu professorado em Leiden, onde diversos outros debates surgiram entre ele e Francisco Gomarus, também catedrático na mesma Universidade. Teria Armínio perpetuado a *Ordo Salutis* apresentada até este momento? Ou haveriam novos desdobramentos em seu pensamento posterior?

4.2 LEIDEN, DEBATES E ÚLTIMOS ESCRITOS

O ano de 1603, traria a Armínio, uma mudança significativa em sua vida ministerial: receberia um convite para ocupar uma cátedra na Universidade de Leiden. Sua recepção por parte de Francisco Gomaro (Franciscus Gomarus), um dos bastiões do calvinismo mais estrito, e como reiteradamente enfatizado, defensor da teoria supralapsariana, não foi nada amistosa e nem facilitada. Desde a sua chegada, até o ano de sua morte, em 1609, com apenas 49 anos, Armínio esteve envolto em debates onde precisou apresentar defesas multifacetadas dos diversos assuntos recorrentemente rechaçados por Gomarus, relativos à doutrina da predestinação e seus temas correlatos:

²⁶⁶ OLSON, Roger E. **História da Teologia Cristã**: 2000 anos de tradição e reformas. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida, 2001. p. 496.

[...] Armínio foi nomeado para ocupar a prestigiosa cátedra de teologia na Universidade de Leiden em 1603. O outro catedrático de teologia daquele período era Francisco Gomaro, que talvez tenha sido o Calvinista supralapsário mais franco e rígido de toda a Europa[...]Quase que imediatamente, Gomaro iniciou uma campanha de acusações contra Armínio.²⁶⁷

O termo “quase”, utilizado por Olson em referência à oposição de Gomaro à teologia de Armínio é um abrandamento. De acordo com Boer, os seus protestos foram imediatos, gerando a necessidade de uma conferência entre ambos, para que, a partir de uma análise por parte de Gomaro sobre os conceitos de Armínio expostos em sua exegese do capítulo sete da epístola aos Romanos e diversos temas relacionados à doutrina da predestinação, se pudesse chegar ou não à um acordo sobre as posições do teólogo holandês quanto a esses assuntos. Gomarus atestou as posições de Armínio como ortodoxas e o consenso sobre sua permanência em Leiden, se estabeleceu de uma forma amigável²⁶⁸

A trégua, porém, duraria pouco. Em 19 de junho de 1603²⁶⁹, Armínio apresentaria sua tese de Doutorado. Nela, fez diversas observações sobre o conceito predestinacionista de Gomaro, que lhe respondeu, instaurando assim,²⁷⁰ os debates supramencionados que se deflagraram durante os anos seguintes da estadia de Armínio em Leiden.

São nestes anos que a produção final oriunda da pena de Armínio ocorreu. Dentre elas, faremos menção a quatro escritos. O primeiro pertence a uma das partes da obra “*Opera theológica*”, denominada “*Disputationes Publicae*”, traduzido para o português como “Vinte e Cinco Debates Públicos”, obra essa, publicada somente em 1629, vinte anos após a morte de Armínio. O segundo, pertence ao escrito “*Articuli nonnulli diligenti examine perpendendi, eo quod inter ipsos Reformatae Religiones Professores de iis aliqua incidit controversia*” (Certos Artigos que Devem ser Diligentemente Examinados e Ponderados, pois surgiu alguma controvérsia a Respeito Deles, Até mesmo Entre Aqueles que Professam a Religião Reformada).

Tais escritos, são fruto de diversos debates acadêmicos ocorridos de 1603 à 1609, sob a presidência de Armínio na Universidade de Leiden. O terceiro escrito que

²⁶⁷ OLSON, 2001, p. 494.

²⁶⁸ BOER, 2020, p. 26-27.

²⁶⁹ De acordo com Bangs, Armínio recebe o seu título de Doutor no ano seguinte, 1604. BANGS, 2015, p. 18.

²⁷⁰ BOER, 2020, p. 27-28.

faremos menção é a carta endereçada por Armínio à Hipólito Collibus, por volta de 1608. E o quarto e último escrito, redigido também por volta de 1608, tem como título, o vocábulo “*Verklaring*”, traduzido em português como “Declarações de Sentimentos”. Esta obra, reveste-se de particular importância por ser a última escrita por Armínio. Nela, temos descritos seus conceitos finais sobre graça e livre-arbítrio e a relação entre estes.

Daremos início às nossas menções dos escritos de Armínio, apresentando os referentes aos debates de números XI e XVI e intitulados respectivamente “Sobre o Livre-Arbítrio do Homem e seus Poderes” e “Sobre a vocação dos pecadores para a comunhão com Cristo e Para uma Participação nos seus Benefícios”. Estes, são pertencentes, - também respectivamente - aos excertos, “Vinte e Cinco Debates Públicos” e “Certos Artigos que Devem ser Diligentemente Examinados e Ponderados, pois surgiu alguma controvérsia a Respeito Deles, Até mesmo Entre Aqueles que Professam a Religião Reformada”.

4.2.1 Debate XI - Sobre o Livre-Arbítrio do Homem e seus Poderes

O primeiro escrito de Armínio produzido em Leiden que faremos menção e análise em nossa pesquisa, intitula-se “Sobre o Livre-Arbítrio do Homem e seus Poderes”. Nele, podemos encontrar diversos conceitos sobre o significado de livre-arbítrio e de sua relação com a graça regeneradora de Deus:

I. A palavra *arbitrium*, ‘escolha’ ou ‘livre-arbítrio’, significa tanto a faculdade mental ou o entendimento pelo qual a mente pode julgar sobre qualquer coisa a ela proposta, quanto o julgamento propriamente dito, formado pela mente de acordo com aquela faculdade. Ela é transferida da mente para o arbítrio pela conexão muito próxima que existe entre eles. A liberdade, quando atribuída ao arbítrio, é certamente uma afeição do arbítrio, embora tenha raízes na compreensão e na razão. Considerando de modo geral, ela é diversa. [...] (4.) É uma liberdade do pecado e seu domínio. [...] **VII.** Neste estado, o livre-arbítrio do homem para o que é bom não somente está ferido, aleijado, enfermo, distorcido e enfraquecido; ele também está aprisionado, destruído e perdido. E seus poderes não estão somente desabilitados e são inúteis (a menos que seja assistido pela graça), mas está totalmente privado de poder, exceto aqueles poderes dados pela graça divina. [...] **XII.** Porém muito diferente desta é a consideração do livre-arbítrio do homem[. .]; pois é quando uma nova luz e conhecimento de Deus e de Cristo e da vontade divina são acesos em sua mente; e quando suas novas afeições, inclinações e deslocamentos que estão de acordo com a vontade de Deus são incitados em seu coração, e novos poderes são produzidos nele, acontece que, sendo liberto do império das trevas e tendo sendo feito agora ‘luz no Senhor’ (Ef 5.8), ele compreende o verdadeiro bem que pode salvá-lo. Depois que a dureza de seu coração de pedra é transformada na maciez de carne, e a Lei

de Deus de acordo com a aliança da graça é inscrita nele (Jr 31.32,33), o homem passa a amar e abraçar aquilo que é bom, justo e santo; [...] **XIII.** Todavia, duas coisas devem ser observadas aqui. A primeira é que esta obra de regeneração e iluminação não é completa em um só momento[...] ‘A graça subsequente ou a graça que vem a seguir assiste, de fato, o bom propósito do homem; mas esse bom propósito não teria existência, exceto por meio da graça precedente ou antecipada. E embora o desejo do homem, chamado bom, possa ser assistido pela graça logo que ele nasce, ainda assim, ele não nasce sem a graça[...].’²⁷¹

Neste primeiro excerto, encontramos algumas considerações já tratadas sobre Armínio em seus escritos em Amsterdã. O que nos chama a atenção neste, porém, é a maneira como ele menciona o agir da graça no processo salvífico e a obra da regeneração. A graça divina no processo salvífico, “insere” novos poderes no arbítrio humano, instalando um processo de regeneração que não ocorre instantaneamente, mas é um processo que ocorre por etapas. Ele também menciona a expressão “graça antecipada”. O que isto significa? Sproul traz um comentário bastante elucidativo sobre esta graça e seu modo de operar a regeneração:

[...] aqui, é a referência de Armínio à regeneração não ser completada num momento. [...] Se ele pensa que a obra da própria regeneração não é instantânea mas gradativa, então ele se coloca em oposição ao pensamento reformado. O início da obra da graça é chamado de *graça preventiva* ou, de forma mais popular, de *graça preveniente*, referindo-se à graça que antecede à conversão, da qual a conversão depende. [...] A visão de regeneração de Armínio é monergista ou sinérgica? Para responder a esta questão, devemos primeiramente entender o que se quer dizer com *regeneração*. Regeneração é o mesmo que *graça preveniente*?²⁷²

A análise feita por Sproul, reafirma o que anteriormente já afirmamos em nossa pesquisa: se a regeneração não é instantânea, a *Ordo Salutis* ensinada por Armínio não é *monérgica*, mas resulta de um agir da graça em cooperação com o arbítrio humano. Esta regeneração também não ocorre num momento único, conforme afirmam as *Ordo Salutis* luteranas e reformadas. Mas alguém poderia nos objetar: essa é a visão de um Sproul, um expoente da teologia reformada. Como saber se de fato, Armínio propaga uma *Ordo Salutis* que contempla um processo sinérgico? Prosigamos para o próximo escrito em nossa investigação.

²⁷¹ ARMÍNIO, Jacó. In: Vinte e Cinco Debates Públicos. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015. v. 1. p. 471, 473, 475, 476, 477.

²⁷² SPROUL, 2001, p. 141,144.

4.2.2 Artigo XVII - Sobre a vocação dos pecadores para a comunhão com Cristo e Para uma Participação nos seus Benefícios.

Dentre as proposições encontradas neste excerto de Armínio, focaremos a nossa atenção em sete delas, as quais, trabalham com diversos elementos pertencentes à *Ordo Salutis* e como ela se apresenta no processo salvífico:

4. A vocação interna é concedida até mesmo àqueles que não obedecem ao chamado. 5. Todas as pessoas não regeneradas têm liberdade de escolha, e uma capacidade de resistir ao Espírito Santo, de rejeitar a graça oferecida por Deus, ou de desprezar o conselho de Deus contra elas mesmas, de se recusar a aceitar o Evangelho da graça, e de não abrir àquEle que bate à porta do coração; e essas pessoas podem, realmente, fazer essas coisas, sem nenhuma diferença entre os eleitos e os reprovados. 6. Quem quer que Deus chame, Ele o faz com seriedade, com uma vontade desejosa de seu arrependimento e salvação. Tampouco existe qualquer vontade de Deus a respeito daqueles a quem Ele chama, como sendo uniformemente considerados, ou seja, de maneira afirmativa ou negativa, contrariamente a esta vontade. [...] 12. É necessário que seja oferecida a graça suficiente; porém, a falha daquele a quem tal graça é concedida faz com que o seu efeito não seja [sempre] obtido. Se o fato fosse outro, a justiça de Deus não poderia ser defendida na sua condenação dos que não creem. 13. A eficácia da graça de salvação não é consistente com aquele ato onipotente de Deus, pelo qual Ele age tão interiormente na mente e no coração do homem que aquele sobre quem tal ato acontece não pode deixar de consentir com Deus, que o chama; ou, o que é a mesma coisa, a graça não é uma força irresistível. [...] 16. Aqueles que são obedientes à vocação ou ao chamado de Deus, concedem, livremente, o seu consentimento à graça, mas são previamente instigados, impelidos, atraídos e auxiliados pela graça; e, ao mesmo tempo em que dão esse consentimento, possuem a capacidade de não consentir. 17. No próprio princípio de sua conversão, o homem se comporta de uma maneira puramente passiva, isto é, embora, por um ato vital, ou seja, por sentimento, ele tenha a percepção da graça que o chama, ainda assim ele não pode fazer outra coisa, exceto recebê-la e senti-la. Mas, quando sente que a graça afeta ou inclina sua mente e seu coração, ele concorda livremente com ela, de modo que é capaz, ao mesmo tempo, de reter o seu consentimento.²⁷³

Com exceção do primeiro ponto, o de número *quatro*, onde Armínio fala de uma vocação interna, todos os demais pontos reproduzem pressupostos presentes em uma *Ordo Salutis* semelhante à encontrada nos demais escritos de Armínio, a qual contempla os seguintes elementos: a vontade de Deus de salvar pecadores por meio de uma ação da graça divina em cooperação com a vontade humana.

Mais uma vez, Armínio cita a Graça Preveniente. E se no excerto anterior (Sobre o Livre-Arbítrio do Homem e seus Poderes), não está claro o significado de

²⁷³ ARMÍNIO, Jacó. In: Certos Artigos que Devem ser Diligentemente Examinados e Ponderados, pois surgiu alguma controvérsia a Respeito Deles, Até mesmo Entre Aqueles que Professam a Religião Reformada. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015. v. 2. p. 429-430.

graça preveniente, aqui, este se torna transparente: ela não pode ser a regeneração, posto todos os movimentos propostos no texto sobre a possibilidade de rejeição à regeneração divina. Mais uma vez Sproul elucida a maneira como Arminio entende o agir da Graça e como este se relaciona com a chamada “vocação interna”:

Se a graça preveniente sempre capacita o homem a aceitar a graça, então a visão de Armínio é monergista com relação a isso [...] Mas o que Armínio chama de vocação interior ou chamado de Deus, não é monergista nem irresistível[...] A graça preveniente, então, capacita o homem a submeter-se a Cristo, mas não necessariamente a desejar. O pecador é agora capaz de desejar, mas ele ainda não deseja fazer isso. A capacidade de desejar é o resultado de uma obra monergista, irresistível, do Espírito Santo, mas o desejar real é obra sinergista do pecador, cooperando com a graça preveniente de Deus. Conceder a graça é obra apenas de Deus; consentir com ela é obra do homem, que agora tem o poder de cooperar ou não com ela. A visão de Armínio difere agudamente da visão reformada e agostiniana, que insiste que a obra monergista da regeneração não apenas capacita o homem para desejar, mas também o faz desejar.²⁷⁴

No pensamento de Armínio, teria o ser humano a capacidade intrínseca de impedir a ação divina? Parece que sim. A possibilidade de resistência a esta graça, fica ainda mais patente quando lemos as considerações no ponto de número *treze* do “Artigo VII”. A função da vontade humana no processo como coeficiente ativo, torna-se evidente quando a decisão de reter ou cooperar com a graça divina, é uma possibilidade fulcral.

A vocação interna, ligada à operação realizada por obra do Espírito Santo dentro do coração do ser humano, chamando-o à salvação, pode ser resistida, mesmo em meio à operação da graça. Mais uma vez, o sinergismo de Armínio se demonstra: diante do *sério* chamado de Deus, como exposto no ponto *seis* do mesmo artigo, a pessoa pecadora pode rejeitar a obra interna realizada pelo Espírito em seu coração.

Antes de adentrarmos ao próximo ponto de nosso trabalho, onde faremos breves apontamentos sobre o Sínodo de Dort, faremos, porém, nossas considerações sobre os temas analisados em nossa pesquisa, em outras duas obras de Armínio, posto serem estas, os últimos registros teológicos advindos de sua pena e portanto, o *substrato final* de sua soteriologia.

²⁷⁴ SPROUL, 2001, p. 144, 145.

4.2.3 Carta a Hipólito Collibus e Declaração de Sentimentos

As duas últimas obras, “Carta a Hipólito Collibus” e “Declaração de Sentimentos”, ambas produzidas em 1608, um ano antes da morte de Armínio, serão citadas em sequência, a fim de facilitar a comparação entre elas e entre os demais escritos aqui mencionados. Fizemos questão de registrar estes dois últimos excertos, com a finalidade de investigarmos qualquer mudança conceitual no pensamento posterior e último de Armínio. A primeira obra, “Carta a Hipólito Collibus (Hippolytus A. Collibus)”, traz as seguintes asseverações:

A respeito da graça e do livre arbítrio, isto é o que ensino, a respeito das Escrituras, e do consenso ortodoxo: o livre-arbítrio é incapaz de iniciar ou aperfeiçoar qualquer bem verdadeiro e espiritual, sem graça²⁷⁵. Para que eu não possa ser considerado, como Pelágio, como usando de mentiras com respeito à palavra ‘graça’, quero dizer, com isto, aquilo que é a graça de Cristo e que diz respeito à regeneração. Portanto, afirmo que esta graça é simples e absolutamente necessária para o esclarecimento da mente, a devida ordenação dos interesses e sentimentos, e a inclinação da vontade para o que é bom[...]Essa graça vai antes, acompanha e segue, instiga, auxilia, opera o que queremos, e coopera, para que não queiramos em vão.²⁷⁶

Nesta carta, Armínio reitera mais uma vez seu repúdio pelo conceito pelagiano de graça, ao mesmo tempo em que liga a graça à regeneração. Porém, em todos os movimentos por ele descritos sobre a capacidade da graça, vemos uma névoa sinergista. No processo aqui descrito, a graça vai antes, mas também acompanha e segue a vontade do ser humano. Estes movimentos parecem aludir à um processo salvífico onde a graça divina opera durante todo o mesmo. Estaria Armínio nesse escrito, voltando atrás em sua soteriologia e propondo um atuar da graça onde a regeneração fosse efetuada sem a vontade humana atuar como coeficiente ativo? Possivelmente, não.

Ao usar os termos, *instiga*, *auxilia*, *coopera* e ao usar a expressão “*para que não queiramos em vão*”, todos referentes ao agir da graça salvífica, Armínio novamente traz elementos pertencentes à Graça Preveniente, os quais já foram destacados de maneira mais pormenorizada em seus demais escritos anteriores.

Mesmo diante do sentido destas palavras e expressões, nos questionamos: não haveria a possibilidade tendenciosa em ver no uso destes termos ou expressões,

²⁷⁵ [Sic sem a graça]

²⁷⁶ ARMÍNIO, Jacó. In: Carta Endereçada a Hipólito A. Collibus. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015. v. 2. p. 406.

uma interpretação equivocada daquilo que está sendo afirmado pelo teólogo da Holanda? Não estaríamos atribuindo, por exemplo a estas palavras a ideia de que uma vez tendo a graça atuado no processo salvífico, o ser humano é quem toma a decisão de crer, quando ele está afirmando uma atuação tal da graça, onde a pessoa pecadora não teria nada a fazer, senão cooperar? E mais, não estaria apontado para o caráter certamente eficaz da graça, quando o usa a expressão “para que não queiramos em vão”? Diante destas afirmações de Armínio sobre a graça, poderíamos “pensar em querer em vão”?

Se este fosse o único escrito de Armínio, estas dúvidas poderiam ser consideradas. Mas diante de toda a sua teologia, onde encontramos a possibilidade não só de resistência ao agir da graça, mas também, um cooperar com a mesma a parti de seu agir prévio, as expressões usadas nesta obra de Armínio, nos parecem de fato, confirmar o sentido de uma *Ordo Salutis* sinérgica. Em seu derradeiro escrito, talvez considerado uma das mais importantes defesas de sua soteriologia, encontramos apontamentos bastante detalhados e definidos quanto ao livre-arbítrio, a atuação da graça e a relação entre ambos:

Minha posição sobre o livre-arbítrio é a que segue: [...] Em um estado caído e pecaminoso sem a assistência divina, a humanidade não é capaz de pensar, querer ou fazer aquilo que é verdadeiramente bom. A regeneração e renovo, por Deus em Cristo através do Espírito Santo, de todas as capacidades humanas, incluindo o intelecto, afeições e vontade, são exigidas para a humanidade entender, estimar, considerar, querer e realizar aquilo que é verdadeiramente bom. Quando as criaturas recebem esta regeneração e renovo, a humanidade é liberta do pecado e capacitada a pensar, querer e fazer aquilo que é bom - e contudo, não sem a contínua assistência da graça de Deus. [...] Concernente à graça divina, eu acredito que é uma disposição favorável divina imerecida na qual Deus é gentilmente disposto para com os pobres pecadores miseráveis, tanto é assim que ele dá seu Filho a fim de que todo aquele que nele crê possa ter vida eterna [João 3.16]. Ademais, Deus justifica o pecador em Cristo Jesus por amor a Cristo e adota o justificado em Adoção e salvação. Segundo, o entendimento humano, a vontade e as afeições são infundidas com todos esses dons do Espírito que são produtos da regeneração e renovo. Estes incluem fé, esperança e amor etc., pois sem estes dons graciosos, a humanidade seria incapaz de pensar, querer ou fazer aquilo que é bom. [...] Eu atribuo à graça o início, a continuidade e a consumação de todo o bem. [...] Certamente, apesar de ser comumente acusado de tal, fica claro que eu não caso injustiça à graça ao atribuir muitíssimo à liberdade humana. Essa controvérsia toda pode ser reduzida à resposta a essa pergunta: 'A graça de Deus é uma força irresistível?' Em outras palavras, a controvérsia não está relacionada às ações ou operações que podem adequadamente ser atribuídas à graça [...] Não, a controvérsia está relacionada unicamente ao modo de operação, se resistível ou não. Eu

acredito que a Escritura ensina que muitas pessoas resistem ao Espírito Santo e rejeitam a graça oferecida.²⁷⁷

Os pontos trazidos à discussão por Armínio, já foram exaustivamente apresentados por ele, não só nas obras registradas em nosso trabalho, como em outras obras por ele produzidas. Uma análise pormenorizada de cada ponto das proposições acima descritas redundaria em conclusões semelhantes às que tivemos até o momento em nossa pesquisa. A citação supra somente reforça, sob a égide de último registro de Armínio, reforçando o ponto nevrálgico de toda a discussão em seu parecer: a irresistibilidade ou não da atuação da graça. Mais uma vez o princípio do *Sola Gratia* estava no epicentro das discussões.

Se a graça divina é irresistível, ela fará o que apraz a Deus sem nenhuma possibilidade de falha, como afirma a soteriologia monérgica. Resistir à graça é algo próprio da pessoa pecadora. Se Armínio apenas afirmasse esta premissa teológica, neste ponto, estaria de acordo com uma soteriologia monérgica.

O problema aqui é duplo: se para Armínio, o único meio de salvação é a graça divina, e esta é resistível, como pode ocorrer a salvação? Qual o coeficiente salvífico? Para ele, como vimos, no momento da operação da Graça Preveniente, o arbítrio da pessoa pecadora é liberto para que, então, esta decida se crê ou não. Essa premissa, reafirmamos, pode ser encontrada em outros de seus vários escritos, caracterizando desta maneira, sua soteriologia como de caráter sinérgico.

Tal conclusão, de modo nenhum, desmerece a teologia e o labor teológico de Armínio. Se houve um teólogo na história da Igreja que se debruçou sobre as Escrituras a fim de desenvolver uma soteriologia extremamente pormenorizada no tocante à doutrina da predestinação e dos temas a ela relacionados, tais como pecaminosidade humana, graça divina, livre-arbítrio e extensão da salvação, este foi o teólogo holandês.

Ademais, Armínio foi um cristão piedoso, que amava a Jesus de todo o coração, o que pode ser observado nestes diversos escritos que deixou como legado à Igreja de Seu Senhor e Salvador. Suas assertivas são resultado de densas reflexões, as quais não são fruto de uma teologia desprovida de profundo interesse

²⁷⁷ GUNTER, William Stephen. **Armínio e suas Declarações de Sentimentos**. Uma Tradução com Introdução e Comentários Teológicos. Tradução de Wellington Carvalho Mariano. 1 ed. São Paulo: Reflexão, 2017. p. 192,193-194.

em entender as doutrinas por ele examinadas, a fim de servir melhor a Deus e à Sua Igreja,

Sua *Ordo Salutis*, porém, pode ser definida como contemplando os seguintes pressupostos: o ser humano após a queda, é totalmente pecador e não pode, por sua própria iniciativa, mover-se em direção a Deus e na busca de sua salvação eterna. Mas uma vez alcançado pela graça, ele passa a ter esta vontade modificada e pode tanto assentir ou resistir a esta atuação da graça divina. Este, portanto, não é um agir irresistível da parte de Deus, o qual, segundo Armínio, elege os pecadores à salvação com base na fé prevista de determinadas pessoas ou grupos. Roger Olson, ao descrever a forma como o pensamento de Armínio entende este processo, tece as seguintes considerações:

É a graça que Deus oferece e concede a todas as pessoas de alguma forma e é absolutamente necessária para que os pecadores caídos - mortos em pecados e escravos da vontade - creiam e sejam salvos.[...] Mas por ser preveniente (acontece antes), pode ser resistida. [...] É aqui que aparece o sinergismo de Armínio. A vontade humana, livre pela graça preveniente, (a operação do Espírito Santo dentro da pessoa), precisa cooperar [...] O conceito de graça preveniente permite que a soteriologia de Armínio seja sinergista (envolvendo as vontades e atuações divina e humana) sem cair no pelagianismo ou no semipelagianismo. [...] Está claro, portanto, que Armínio rejeitava não somente o supralapsarianismo, como também qualquer conceito monergista da salvação.²⁷⁸

As afirmações de Olson acima, parecem apresentar uma suma sobre qual o papel tanto da graça divina quanto da vontade humana na *Ordo Salutis* proposta por Armínio nos seus escritos utilizados em nossa pesquisa. Ambos elementos precisam cooperar para que a salvação da pessoa pecadora venha ocorrer, pressuposto este, presente tanto na soteriologia semipelagiana, como na soteriologia melanchthoniana. Por isso, guardadas as devidas diferenças em relação à como esta cooperação ocorre, a soteriologia proposta por Armínio, pode ser também considerada como uma soteriologia sinérgica.

Assim, findas as análises das obras de Armínio presentes em nossa pesquisa, passemos às discussões decorridas no Sínodo de Dort e quais suas possíveis ligações com a soteriologia encontrada na teologia deste importante pastor e teólogo holandês.

²⁷⁸ OLSON, 2023, p. 503-504.

4.3 OS REMONSTRANTES E O SÍNODO DE DORT

Mesmo após a morte de Armínio, as controvérsias em torno da doutrina da predestinação e da *Ordo Salutis* ainda continuavam em solo holandês. Alguns ministros e alguns leigos pertencentes à Igreja Reformada da Holanda, continuaram a contestar a posição supralapsariana acerca desta doutrina, discordando de seus pressupostos, considerados por estes, como rígidos ou radicais.

Estes ministros, a fim de manifestar suas discordâncias de maneira organizada e sistemática, uniram-se e produziram um documento denominado “*The Remonstrance*”. Enquanto Sproul nos fornece as seguintes informações introdutórias: “Em 1610, os seguidores de Armínio e Episcopius²⁷⁹, induzidos por uma declaração de Johan van Oldenbarnevelt, redigiram uma declaração de fé chamada *The Remonstrance*, que deu ao seu grupo o nome de *Remonstrants*”²⁸⁰, Roger Olson nos apresenta uma narrativa histórica um pouco mais detalhada sobre o incipiente surgimento do grupo *Remonstrante* e de sua ligação com o futuro Sínodo de Dort:

Depois da morte de Armínio, quarenta e seis ministros e leigos holandeses respeitados redigiram um documento chamado “Remonstrância” que resumia a rejeição, por Armínio e por eles mesmos, do calvinismo rígido em cinco pontos. Graças ao título do documento, os arminianos passaram a ser chamados de remonstrantes. Entre eles, estavam os estadistas e líderes políticos holandeses que tinham ajudado a libertar os Países Baixos da Espanha. Seus inimigos acusavam-nos de apoiar secretamente os jesuítas e a teologia católico romana, e de simpatizar com a Espanha, só porque concordavam com a oposição de Armínio a respeito das doutrinas da predestinação! Não existe nenhuma evidência de que qualquer um deles realmente tivesse alguma culpa em relação às acusações políticas feitas contra eles. Mesmo assim, ocorreram tumultos em várias cidades holandesas, nos quais foram pregados sermões contra os remonstrantes e distribuídos panfletos que os difamaram como hereges e traidores. Finalmente, o grande poder político dos Países Baixos, o príncipe Maurício de Nassau, entrou na luta em favor dos calvinistas. Em 1618, ordenou a detenção e o encarceramento dos principais arminianos, para aguardar o resultado do sínodo nacional de teólogos e pregadores. O sínodo de Dort entrou em sessão em novembro de 1618 e foi encerrado em janeiro de 1619, contando com a presença de mais de cem delegados, inclusive alguns da Inglaterra, da Escócia, da França e da Suíça.²⁸¹

Diante dos relatos de Sproul e Olson, podemos ter uma breve noção da importância do documento remonstrante e do sínodo resultante dos pressupostos nele afirmados. Para que possamos entender os desdobramentos deste evento e suas

²⁷⁹ Líder remonstrante, considerado um dos principais discípulos de Armínio.

²⁸⁰ SPROUL, 2001, p. 148.

²⁸¹ OLSON, 2023, p. 495.

implicações em relação às questões soteriológicas nele debatidas, daremos início à nossa investigação, apresentando qual o conteúdo dos artigos contidos no documento *Remonstrance*, dando especial atenção àqueles referentes à *Ordo Salutis* neles expostos e que tem ligação com nossa pesquisa. Como supramencionado, escrito em 14 de janeiro de 1610, o *Remonstrance* apresentava cinco artigos, denominados de *Artículo Arminiani sive remonstrantia*²⁸², dispostos da seguinte forma:

Artigo 1 – Deus, por um eterno e imutável decreto em Jesus Cristo, seu Filho, antes de ter lançado os fundamentos do mundo, decidiu salvar, dentre a raça humana caída em pecado, os que – em Cristo, por causa de Cristo e através de Cristo – por meio da graça do Espírito Santo, creriam nesse seu Filho, e que, pela mesma graça, perseverariam até o fim nessa fé e obediência de fé; mas, por outro lado, decidiu deixar os impenitentes e descrentes sob o pecado e a ira, condenando-os como alheios a Cristo, conforme a palavra do Evangelho de João 3.36 ('Aquele que crê no Filho tem a vida eterna, mas aquele que não crê no Filho não verá a vida, mas a ira de Deus sobre ele permanece'), e também conforme outras passagens da Escritura. Artigo 2 – Em concordância com isso, Jesus Cristo, o Salvador do Mundo, morreu por todos e por cada um dos homens, de modo que obteve reconciliação e remissão dos pecados para todos por sua morte na cruz; porém, ninguém é realmente feito participante dessa remissão exceto os crentes, segundo a palavra do Evangelho de João 3.16 ('Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna') e da Primeira Epístola de João 2.2 ('E ele é a propiciação pelos nossos pecados e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo'). Artigo 3 – O homem não possui fé salvadora por si mesmo, nem a partir do poder do seu livre-arbítrio, visto que, em seu estado de apostasia e de pecado, não pode, de si e por si mesmo, pensar, querer ou fazer algo de bom (que seja verdadeiramente bom tal como é, primeiramente, a fé salvífica); mas, é necessário que Deus, em Cristo, pelo seu Espírito Santo, regenere-o e renove-o no intelecto, nas emoções ou na vontade, e em todos os seus poderes, a fim de que ele possa corretamente entender, meditar, querer e prosseguir no que é verdadeiramente bom, como está escrito em João 15.5: 'Porque sem mim nada podeis fazer'. Artigo 4 – Esta graça de Deus é o princípio, o progresso e a consumação de todo o bem, tanto que nem mesmo um homem regenerado pode, por si mesmo, sem essa precedente ou preveniente, excitante, prossequinte e cooperante graça, pensar, querer ou terminar qualquer bem, muito menos resistir a quaisquer tentações para o mal. Por isso, todas as boas obras e boas ações que possam ser pensadas devem ser atribuídas à graça de Deus em Cristo. Mas, em relação ao modo de operação dessa graça, ela não é irresistível, visto que está escrito sobre muitos que 'resistiram ao Espírito Santo' (Atos 7) e em muitos outros lugares. Artigo 5 – Aqueles que são incorporados em Cristo por uma fé verdadeira, e consequentemente são feitos participantes do seu Espírito vivificante, são abundantemente dotados de poder para que possam lutar contra Satanás, contra o pecado, contra o mundo e contra a sua própria carne, e ganhar a vitória. Contudo, sempre (queremos que seja bem entendido) com o auxílio da graça do Espírito Santo, Jesus Cristo os ajuda, pelo seu Espírito, em todas as suas tentações, estende-lhes as suas mãos, apoia-os e fortalece (caso estejam prontos para lutar, queiram o seu socorro e não desistam de si mesmos), de modo que, por nenhum engano ou poder sedutor de Satanás, possam ser arrebatados das mãos de Cristo, conforme o que Cristo disse em João 10.28 ('Ninguém as arrebatará da minha mão').

²⁸² SPROUL, 2001, p. 148.

Mas, se eles não são capazes de, por descuido, esquecer o início de sua vida em Cristo, novamente abraçar o presente mundo, se afastar da santa doutrina que uma vez lhes foi entregue, perder a sua boa consciência e negligenciar a graça, isto deve ser assunto de uma pesquisa mais acurada na Sagrada Escritura, antes que possamos ensiná-lo com inteira persuasão de nossas mentes. Esses artigos, assim definidos e ensinados, os Remonstrantes consideram estarem de acordo com a Palavra de Deus, idôneos para edificação e, no que diz respeito a este argumento, suficientes para a salvação, de modo que não é necessário ou edificante acrescentar ou diminuir qualquer coisa.²⁸³

Estamos cientes da longa citação acima²⁸⁴. Entendemos, porém, ser necessário o exaustivo registro, para que não haja nenhuma distorção ou reducionismo do conteúdo, posto todos estes princípios estarem linkados e serem imprescindíveis para uma compreensão do sistema soteriológico arminiano. Conforme Durães ressalta, os cinco artigos soteriológicos, podem ser resumidos por motivos didáticos e para fácil assimilação, pelo acróstico inglês denominado *FACTS: Freedom by grace (to believe), Atonement for all, Condition election, Total Depravity, Security in Christ*.²⁸⁵

Nos ateremos apenas no *quarto* artigo, assim como na resposta a ele dada pelos representantes calvinistas do Sínodo de Dort, pois é nele que encontramos uma possibilidade de resistência à graça divina. Entendermos as proposições contidas neste artigo e qual a possível relação desta resistência por parte do ser humano e uma soteriologia sinérgica, é nosso principal objetivo.

4.3.1 O quarto artigo do “Remonstrance”

Se o *terceiro* artigo presente no documento *Remonstrance* afirma não só a total corrupção da natureza humana depois da queda, corroborando com a doutrina do pecado original conforme ensinada por Agostinho e pelos reformadores, o *quarto* artigo do referido documento, declara a possibilidade da resistência do atuar da graça

²⁸³ Transcrevemos na íntegra, a mesma versão dos cinco pontos do arminianismo utilizada por Silas Daniel. DANIEL, 2017, p. 264, 265.

²⁸⁴ Para aqueles que buscam uma apresentação mais sucinta dos artigos Remonstrantes, esta pode ser apresentada da seguinte forma: “Deus decretou salvar aqueles que irão crer em Jesus Cristo e perseverar na fé, deixando no pecado os incrédulos para serem condenados”. **Artigo 1º** Jesus Cristo morreu por todos os homens, proporcionando redenção se alguém crer nele. **Artigo 2º** [...] O homem está num estado de pecado, incapaz de si mesmo fazer qualquer coisa verdadeiramente boa, mas necessita ser nascido de novo. **Artigo 3º** O homem não pode sem a graça de Deus realizar qualquer boa obra ou ação, mas esta graça pode ser resistida. **Artigo 4º** [...] Crentes têm o poder para perseverar, mas se eles podem apostatar-se, isso deve ser mais particularmente determinado pelas Sagradas Escrituras. **Artigo 5º**. RODRIGUES, 2015, p. 123, 157, 175.

²⁸⁵ DURÃES, 2021, p. 96.

divina na vida da pessoa pecadora. Como estes dois pressupostos podem harmonizar-se? Se o ser humano depende totalmente da ação da graça divina para ser salvo eternamente, como poderia resistir a ela?

Nas primeiras sentenças do *quarto* artigo do documento *Remonstrance*, encontramos uma assertiva a favor da total dependência da pessoa pecadora quanto ao poder da graça divina. Até mesmo os que foram regenerados, necessitam da graça para poder realizar boas obras e resistir às tentações pecaminosas que lhe sobrevierem. Pensamos ser este, um ponto em comum à quase todas as confessionalidades cristãs. A dependência da graça de Deus para o desenvolvimento da vida cristã, é condição *sine qua non*.

Avançando no conteúdo do ponto quatro, porém, encontramos diversas características referentes à graça divina: precedente, preveniente, excitante, prossequinte e cooperante. Destes, o segundo e o último adjetivo - preveniente e cooperante - parecem estabelecer a possibilidade de uma escolha humana no processo salvífico; posto ser o primeiro, aparentemente proponente de uma graça que atua antes da regeneração e o segundo, proponente de uma colaboração entre as partes envolvidas no processo. Se estes termos, admitem uma ação da graça que proporciona um despertar inicial da vontade humana decaída, para que, no processo salvífico, esta possa inclinar-se *certamente* a Deus e às coisas espirituais, pode-se afirmar serem os *Remonstrantes*, propagadores de um processo soteriológico *monérgico*.

Caso o agir da graça preveniente, significa uma ação regeneradora da parte de Deus, e se o cooperar é irresistível por parte do pecador, a proposta dos seguidores da teologia de Armínio está mais alinhada com a teologia reformada calvinista, do que a teologia do próprio Armínio. Porém, se a Graça Preveniente, apenas habilita o pecador a desejar a salvação, mas isto não ocorre de fato no processo, temos a possibilidade de estarmos diante de um processo soteriológico *sinérgico*, como resumido por Kevin DeYoung:

Vemos no quarto ponto que a graça arminiana não era a graça soberana segundo a teologia reformada tradicional, mas sim uma 'graça preveniente ou assistencial, despertadora, consequente e cooperativa'. Os remonstrantes certamente criam na graça, afirmando que todas as nossas boas obras devem ser 'atribuídas à graça de Deus em Cristo', Mas essa era uma graça ajudante, e não a graça unilateral que ressuscita o homem. A graça preveniente é a graça que vem antes da decisão do homem e lhe torna

possível (mas não certo) escolher a Deus, Por essa razão, os arminianos negavam que a graça salvífica é 'irresistível'.²⁸⁶

DeYoung vai afirmar ser o processo salvífico proposto pelos Remonstrantes um processo sinérgico. Segundo as proposições por ele elencadas, o modo de operar da graça no processo defendido por este grupo *não é irresistível*. Destarte, se a operação da graça durante o processo salvífico não efetua a salvação, como pode ser descrita sua ação e como pode ser descrita a reação da pessoa pecadora sob o seu efeito? Neste momento, os *Remonstrantes* poderiam apenas estar ecoando o pensamento soteriológico de Armínio em suas últimas obras? Ou seja, no início do processo salvífico, o ser humano seria passivo, mas a partir do agir da graça, ele pode assentir com este agir ou rejeitá-lo?

Para compreendermos o sentido do texto em questão, entendemos ser necessário voltarmos nossa atenção à uma análise de parte do texto de Atos 7, citado no documento *Remonstrance* em sua proposição acerca da existência de um “resistir ao operar” da graça salvífica na vida do pecador. Sua principal defesa, ancora-se no versículo 51, onde temos registrada no texto bíblico esta resistência por parte dos ouvintes da pregação de Estevão: “Homens teimosos e incircuncisos de coração e de ouvidos, vocês sempre resistem ao Espírito Santo. Vocês fazem exatamente o mesmo que fizeram os seus pais” (At 7.51).

O texto bíblico citado traz à tona uma clara oposição ao agir do Espírito Santo, justamente no momento da proclamação do evangelho. Essa passagem, tem, portanto, segundo o pensamento dos *Remonstrantes*, a evidência da possível resistência humana à graça divina dispensada às pessoas pecadoras. Conforme Zwinglio Rodrigues, o partido arminiano apresentou seus argumentos sobre o conteúdo deste versículo, baseados no seguinte raciocínio:

Atos 7:51 é uma Escritura que comprova a resistibilidade ao Espírito: ‘homens de dura cerviz e incircuncisos de coração e ouvidos, vós sempre resistis (no grego, *antiptō*) ao Espírito Santo; assim como fizeram vossos pais, também vós o fazeis’. Ora, como puderam os interlocutores de Estevão resistir ao Espírito Santo? Como eles foram capazes de, como diz W.E. Vine (*et al.*), ‘esforçar-se contra’ o Espírito? Ou como diz James Strong (1822-1894), ‘opor-se a [o]’ Espírito? Essa não foi a primeira vez que isso aconteceu, pois Estevão lembra à sua audiência o mesmo comportamento de seus antepassados frente aos profetas enviados pelo Espírito Santo. As gerações anteriores abertamente se rebelaram. Mataram os profetas por se negarem a enxergar neles valor espiritual (v.52). Assumiram uma postura de

²⁸⁶ DEYOUNG, Kevin. **Graça maravilhosa**: o que os Cânones de Dort nos ensinam sobre pecado, salvação e soberania de Deus. São Paulo: Trinitas, 2020. p. 25.

incircuncisos de 'coração e de ouvidos'. Estevão lembra Escrituras como Deuteronômio 10:16 e Jeremias 4:4. A atitude dos antepassados foi de desobediência deliberada ao Senhor. Eles impediram a aproximação do Espírito junto a seus corações. Trocaram a substância das coisas divinas pela adoração de formas externas. Foi assim com eles como costuma ser conosco. [...] Está previsto dentro do plano soteriológico bíblico, a resistência humana à graça divina, pois as pessoas foram dotadas por Deus de vontade e Ele não salva à revelia da volição humana. Isso parte de uma decisão soberana de Deus. O homem desafia a vontade divina. São muitas as referências bíblicas mostrando a vontade de Deus sendo desafiada (Mt 7:21, 12:50; Jo 5:40,7:7; 1ª Ts 4:3, 1ª Jo 2:17). É do encontro entre a graça preveniente (esta não dobra a vontade humana) e o assentimento humano (arbítrio libertado) que os benefícios da expiação de Cristo podem ser aplicados na vida de uma pessoa. Caso uma pessoa rejeite as convicções do Espírito Santo, Deus não sofre prejuízos, mas a pessoa sim. Resistir à operação da graça exalta a Deus, pois, Ele mesmo, em sua soberania, decidiu ser possível ao homem resisti-lo.²⁸⁷

As assertivas apresentadas por Rodrigues proporcionam ao leitor, um quadro detalhado da soteriologia arminiana. Segundo suas afirmações, é possível ao ser humano se opor ao operar do Espírito Santo em seu coração a fim de convertê-lo. Isso, porque ao conceder-lhe o meio salvífico que produz a salvação (a graça divina), esse “não dobra a vontade humana”, mas age em conjunto com o arbítrio humano “libertado” sob os efeitos desta graça, proporcionando assim, a possibilidade de assentimento ou rejeição à salvação oferecida ao pecador. Se a *Ordo Salutis* esplanada por Rodrigues estiver de acordo com a teologia de Armínio e dos *Remonstrantes* - e assim parece ser, posto tudo o que vimos até o presente momento acerca de seus pressupostos soteriológicos, temos diante de nós um conceito sinérgico quanto a operação da graça e do arbítrio humano no processo salvífico.

Mesmo diante das objeções levantadas por arminianos quanto à acusação de sinergismo em sua soteriologia, a *Ordo Salutis* propaganda no documento *Remonstrance* torna-se, definitivamente, sinérgica posto ser o co-eficiente da salvação, em última instância, a decisão efetuada pelo arbítrio humano vivificado pela graça. Neste sentido a observação de Girardeau é importante:

De um lado, a doutrina arminiana é distinta da semi-pelagiana num duplo sentido: negando o que o semi-pelagiano afirma, a saber, que o homem à parte da graça inicia a conversão, e por manter que a regeneração, embora condicionada pelo arrependimento, a fé e a justificação, é realizada por Deus mesmo. Ela concorda com a semi-pelagiana em fazer da vontade humana um ativo co-eficiente na conversão antes da regeneração e o fator

²⁸⁷ RODRIGUES, 2015, p. 168, 170.

determinante em apresentar a condição sob a qual se efetua a regeneração.²⁸⁸

As afirmações de Girardeau parecem categorizar qual o tipo de processo salvífico proposto pelos *Remonstrantes*. Ainda que distinto do processo semi-pelagiano, que compreende a possibilidade da pessoa pecadora dar início à sua salvação, o processo arminiano, propõe uma possível ação em direção a Deus antes da regeneração.

E isto torna a decisão humana em cooperação com a graça divina, o coeficiente ativo, através do qual, a salvação é de fato consumada. Embora tais considerações acima sejam plausíveis para mostrar a proposição sinérgica encontrada na *Ordo Salutis* remonstrante, não poderíamos concluir este capítulo, sem antes considerarmos a reação calvinista à soteriologia arminiana proposta no Sínodo de Dort.

4.3.2 O Sínodo e Os Cânones de Dort

O Sínodo de Dort teve seu início em novembro de 1618 e término em maio de 1619. Nele, como reação ao documento denominado “Remonstrance” anteriormente descrito, os representantes calvinistas, os quais eram maioria na Assembleia presentes no Sínodo, redigiram um documento, que juntamente com o “*Catecismo de Heidelberg*” e a “*Confissão Belga*”, serviram de resposta à soteriologia proposta por aqueles que se arrogam seguidores de Armínio.

Transcreveremos apenas as partes onde encontramos o conteúdo referente às questões envolvendo a relação entre a graça e o livre arbítrio, pelos seguintes motivos: *primeiro*, não há necessidade de uma exposição detalhada da doutrina reformada. E *segundo*, porque o documento reformado excede em muito o volume das considerações encontradas no documento *Remonstrance*. Portanto, entendemos ser os artigos 10, 11 e 12 dos capítulos três e quatro dos Cânones, intitulado “*A Corrupção do Homem, a Sua Conversão a Deus e o Modo Dela*”, suficientes para as nossas considerações sobre o tipo de *Ordo Salutis* proposta pelos representantes calvinistas:

²⁸⁸ GIRARDEAU, John Lafayette. **Calvinismo e Arminianismo evangélico**: comparados quanto à eleição, reprobção, justificação e doutrinas correlatas. Goiana: Primícias, 2011. p. 112.

Artigo 10 - Por que outros que são chamados vêm. Outros que são chamados pelo ministério do Evangelho vêm e são convertidos. Isto não pode ser atribuído ao homem, como se ele se distinguísse por sua livre vontade de outros que receberam a mesma e suficiente graça para fé e conversão, como a heresia orgulhosa de Pelágio afirma. Mas isto deve ser atribuído a Deus: como Ele os escolheu em Cristo desde a eternidade, assim Ele os chamou efetivamente no tempo. Ele lhes dá fé e arrependimento; Ele os livra do poder das trevas e os transfere para o reino de seu Filho. Tudo isto Ele faz a fim de que eles proclamem as grandes virtudes daquele que os chamou das trevas para a sua maravilhosa luz, e se gloriem não em si mesmos, mas no Senhor, como é o testemunho geral dos escritos apostólicos (Col 1:13; 1 Pe 2:9; 1 Cor 1:31). **Artigo 11 - Como ocorre a conversão.** Deus realiza seu bom propósito nos eleitos e opera neles a verdadeira conversão da seguinte maneira: Ele faz com que ouçam o Evangelho mediante a pregação e poderosamente ilumina suas mentes pelo Espírito Santo de tal modo que possam entender corretamente e discernir as coisas do Espírito de Deus. Mas pela operação eficaz do mesmo Espírito regenerador, Deus também penetra até os recantos mais íntimos do homem. Ele abre o coração fechado e amolece o que está duro, circuncida o que está incircunciso e introduz novas qualidades na vontade. Esta vontade estava morta, mas Ele a faz reviver; era má, mas Ele a torna boa; estava indisposta, mas Ele a torna disposta; era rebelde, mas Ele a faz obediente. Ele move e fortalece esta vontade de tal forma que, como uma boa árvore, seja capaz de produzir frutos de boas obras (I Cor 2:14). **Artigo 12 - O caráter divino da regeneração.** Esta conversão é aquela regeneração, renovação, nova criação, ressurreição dos mortos e vivificação, tão exaltada nas Escrituras, a qual Deus opera em nós, sem nós. Mas esta regeneração não é efetuada pela pregação apenas, nem por persuasão moral. Nem ocorre de tal maneira que, havendo Deus feito a sua parte, resta ao poder do homem ser regenerado ou não regenerado, convertido ou não convertido. Ao contrário, a regeneração é uma obra sobrenatural, poderosíssima, e ao mesmo tempo agradabilíssima, maravilhosa, misteriosa e indizível. De acordo com o testemunho da Escritura, inspirada pelo próprio autor desta obra, regeneração não é inferior em poder à criação ou à ressurreição dos mortos. Consequentemente todos aqueles em cujos corações Deus opera desta maneira maravilhosa são, certamente, infalivelmente e efetivamente regenerados e de fato passam a crer. Portanto a vontade que é renovada não é apenas acionada e movida por Deus, mas ela age também, sob a ação de Deus, por si mesma. Por isso também se diz corretamente que o homem crê e se arrepende mediante a graça que recebeu.²⁸⁹

A leitura das partes dos Cânones transcrita acima, torna possível a percepção de que estamos diante de dois sistemas soteriológicos completamente antagônicos e irreconciliáveis do ponto de vista dos seus conceitos quanto à operação da graça e participação do arbítrio humano na *Ordo Salutis*. Se ambos sistemas afirmam a depravação total da natureza humana após o pecado (o que parece estranho do ponto de vista arminiano, o qual preserva certa capacidade ao arbítrio humano na conversão), as semelhanças terminam nesse único ponto.²⁹⁰

²⁸⁹ Os Cânones de Dort. Disponível em: <https://ipbvit.org.br/files/2018/01/Ca%CC%82nones-de-Dort.pdf>. Acesso em 20/07/2024.

²⁹⁰ Quanto a posição arminiana em relação a predestinação, presciência e graça divina, Jaroslav Pelikan vai comentar: “A providência de Deus, que se seguiu logo após a criação e se estendeu também à obra de redenção, era universal em seu escopo, pertencendo a “este universo inteiro e,

Todos os demais pontos do sistema arminiano - eleição condicional, expiação ilimitada, graça resistível e segurança condicional, são contrapostos pelos cinco pontos do calvinismo, reconhecidos pelo acróstico *TULIP*, que na língua inglesa tem os seguintes significados: *Total Depravity, Unconditional Election, Limited Atonement, Irresistible Grace e Perseverance of Saints*.

Os Cânones, ao tratar sobre a ação da graça, deixam claro que esta é irresistível. Sua ação produz a salvação dos eleitos, os quais, uma vez regenerados, têm a sua vontade, antes completamente morta e inativa para com Deus e as coisas espirituais, agora infalivelmente movida, sendo salvos em um único instante e não em um processo realizado por etapas.

Há também entre estes grupos, uma diferença acerca de quando ocorre a regeneração da pessoa pecadora. Se na posição arminiana, a fé precede a regeneração, posto que por atuação da graça preveniente, somente os que crerem serão regenerados, passando assim a fazer parte dos eleitos, conhecidos por Deus através de sua presciência; no sistema calvinista, a regeneração precede a fé, posto ser, no entendimento dos Cânones, impossível um ser humano morto espiritualmente crer em Cristo antes de ter o seu espírito vivificado por meio da ação do Espírito e da pregação do Evangelho (meios exteriores e interiores).

Ao final das discussões do Sínodo de Dort, as posições dos demais arminianos, foram reprovadas e condenadas como uma possível ameaça ao retorno à doutrina pelagiana, principalmente por causa da afirmação da possibilidade do arbítrio humano, um elemento da natureza decaída da pessoa pecadora, atuar como um co-eficiente ativo na *Ordo Salutis*, configurando assim, um processo salvífico sinérgico.

em especial, ao homem” como uma expressão da “sabedoria, justiça e equidade de Deus”[...]Esses atributos divinos de sabedoria, justiça e equidade, conforme revelados na providência, significavam que Deus estava livre de “qualquer necessidade interna de sua própria natureza ou de qualquer poder externo de alguma outra força”[...]; portanto, foram as doutrinas arminiana e remonstrante, não menos que a doutrina calvinista, que Deus conhecia de antemão as contingências futuras[...] e que estava livre “para dispor de suas criaturas como quisesse” morte ou vida, ordem ou proibição.” Entendo ser necessário que se deixe claro que os Remonstrantes enfatizavam, ainda que de modo diferente dos calvinistas, a necessidade do operar da graça no processo salvífico, como um operar essencial, sem o qual, não pode haver salvação do pecador. Pelikan prossegue: “Também foi a doutrina remonstrante, não menos que a calvinista, de que a graça de Deus, definida como “favor indevido e imerecido” [...], conforme mostra a Remonstrância, era “o começo, o progresso e a conclusão de todo o bem. [...] Mas isso não queria dizer que a graça era “irresistível”. PELIKAN, 2016, p. 298, 299.

Da mesma maneira, a *Ordo Salutis* apresentada no Sínodo de Dort pelos Remonstrantes, contempla, a partir das reflexões teológicas de Armínio, um processo salvífico sinérgico em contraste com o sistema monérgico apresentado pelo calvinismo clássico.

No próximo capítulo e na parte conclusiva de nossa pesquisa, voltaremos novamente nossa atenção ao conceito soteriológico proposto por Armínio e pelos Remonstrantes, a fim de respondermos a pergunta central da mesma sobre a possível influência de uma soteriologia sinérgica na espiritualidade do Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade.

5 A RELIGIÃO DA PROSPERIDADE - O SINERGISMO RESSONANTE NA ESPIRITUALIDADE DO MOVIMENTO DA FÉ

Nos capítulos anteriores, nossa pesquisa concentrou-se em examinar qual a participação humana no processo da *Ordo Salutis*, especificamente nas controvérsias eclesiais neles analisadas, ocorridas nos séculos IV, XVI, XVII e XVIII. À exceção da “Controvérsia Semipelagiana”, ocorrida no quarto século da história da Igreja, nossa análise ficou circunspecta ao pensamento do protestantismo nascente, mais especificamente às discussões entre os conceitos denominados “monergismo” e “sinergismo”, usados para designar como ocorre o processo salvífico da pessoa pecadora.

Neste capítulo, iremos investigar alguns aspectos doutrinários e da espiritualidade de um dos movimentos mais influentes na Igreja de Cristo pós-moderna: a chamada “Movimento da Fé” ou “Teologia da Prosperidade”, para que, uma vez realizado esta investigação, averiguarmos na conclusão de nossa pesquisa, qual a possível influência entre a soteriologia sinérgica encontrada nos debates analisados nos capítulos anteriores a este e os referidos movimentos.

O “Movimento da Fé” ou “Teologia da Prosperidade”, como sua própria nomenclatura aponta, trata-se de uma nova tendência teológica surgida nos Estados Unidos da América no início do século XX e que tem dentre os seus principais proponentes o metafísico E. W. Kenyon, Kenneth E. Hagin (considerado o pai do Movimento da Fé), Charles Capps, Kenneth Copeland, Robert Tilton, entre outros.²⁹¹

Um dos desafios dessa investigação, está relacionado ao hiato temporal entre as controvérsias supramencionadas e a época do surgimento deste movimento, sobretudo em relação à importância dada a questões relacionadas à doutrina da salvação e sua relação com a espiritualidade cristã.

Se nos séculos supramencionados, debates densos acerca deste tema e como ele afeta nossa espiritualidade encontram-se registradas em documentos históricos como a confissão de Augsburgo e a de Westminster, atualmente, dificilmente essas discussões encontram espaço em certos círculos cristãos.

²⁹¹ HANEGRAFF, Hank. **Cristianismo em Crise**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1996. p. 34.

Refletir como ocorre o processo salvífico, tornou-se irrelevante na época do surgimento do Movimento da Fé, onde um pragmatismo religioso hedonista tem protagonizado a espiritualidade cristã, ou ainda, tem se tornado a própria espiritualidade cristã. No nascedouro do protestantismo, questões relacionadas ao modo como a pessoa pecadora é justificada diante de Deus, eram o epicentro das discussões teológicas. No cenário atual, uma mudança paradigmática em relação a esse tema mudou drasticamente em alguns segmentos da Igreja protestante.

A salvação de uma condenação eterna, de um auto encurvamento e um auto endeusamento alienante do amor a Deus e ao próximo, não é nem de longe a principal preocupação da religiosidade hodierna, mas ficou circumspecta à uma espécie de apêndice da espiritualidade cristã. Mas mesmo diante desta mudança, a fé cristã apresenta determinados elementos basilares inerentes a essa espiritualidade. E a doutrina da salvação é um destes elementos; não pode haver uma espiritualidade cristã, seja essa manifesta de uma ou outra maneira, sem estar presente algum tipo de soteriologia. E o Movimento da Fé não foge dessa premissa.

Ainda que sua preocupação quanto à *Ordo Salutis* possa ser marginalizada em sua teologia, a espiritualidade proposta por esse movimento é, de certa forma, influenciada por sua compreensão sobre como se desenrola o processo salvífico na vida da pessoa pecadora. Por isso, entendemos ser imprescindível analisarmos qual a soteriologia propagada por este movimento.

Começaremos nossa incursão, no entanto, com outro ponto sua antropologia. Isto porque as análises realizadas sobre a soteriologia de um grupo ou movimento cristão (inclusive as realizadas nos capítulos anteriores de nossa tese), partem, quase que inexoravelmente, de uma investigação sobre qual a antropologia por ele propagada ou ensinada. Sem uma noção ontológica do ser humano, como ele foi criado e qual o impacto em sua natureza após a queda no Éden, torna-se difícil a compreensão sobre qual *Ordo Salutis* encontra-se presente em qualquer soteriologia. Uma vez realizada nossa análise sobre quais são os contornos da antropologia do Movimento da Fé, passaremos a investigar quais os elementos de sua soteriologia e como esta antropologia a influenciou.

Embora a antropologia e a soteriologia sejam classificados na Teologia Sistemática como aspectos doutrinários da fé cristã, tais doutrinas são tão

fundamentais para a espiritualidade cristã, que podem ser consideradas como elementos pertencentes à mesma.

Portanto, realizadas as análises destas doutrinas, partiremos para o exame a respeito de outro aspecto da espiritualidade do Movimento da Fé, este sim, um pouco mais vinculado propriamente à sua espiritualidade: a “liturgia”, formada por ritos ou métodos que tem por objetivo levar os seus adeptos a vivencia prática dos princípios propagados por este referido movimento.

É preciso ressaltar, que não é o propósito desta pesquisa fazer uma análise pormenorizada de cada um dos elementos que compõe a liturgia do Movimento da Fé. Por isso, usaremos como arquétipo, a fim de entendermos quais as suas características desta liturgia, apenas um de seus elementos: a relação entre sinergismo e prosperidade financeira e como a mesma, juntamente com a sua antropologia e a soteriologia, delineiam e caracterizam a sua espiritualidade

Por que a escolha deste aspecto litúrgico para análise e não dos demais pertinentes à espiritualidade do Movimento da Fé? Porque de todos os elementos que compõem sua liturgia, este é o mais carregado de princípios sinérgicos. É a partir das ações realizadas pelos seres humanos, que as benesses por estes pretendidas da mão divina podem chegar até eles, prometem os líderes do movimento. Antes de prosseguirmos, porém, entendemos ser importante apresentar uma breve definição do significado de espiritualidade cristã. Não obstante nossa tese se preocupe em discorrer e analisar o significado de uma soteriologia sinérgica de maneira pormenorizada, o mesmo não ocorre com o significado de espiritualidade. Isso, porque o acento desta pesquisa está em averiguar qual a possível incidência deste tipo de soteriologia na espiritualidade cristã, e não, em apresentar uma análise mais densa do significado deste tema. Alister E. McGrath vai tecer os seguintes comentários sobre o significado de espiritualidade:

Espiritualidade é a prática na vida real da fé religiosa de uma pessoa - o que a pessoa *faz* com o que crê. Não se trata apenas de idéias, embora as idéias básicas da fé cristã sejam importantes para a espiritualidade cristã. Trata-se de como a vida cristã é concebida e exercitada. Trata-se da plena compreensão da realidade de Deus. Poderíamos resumir isso dizendo que a espiritualidade cristã é o reflexo de todo o empreendimento cristão em alcançar e sustentar o relacionamento com Deus, que inclui tanto o culto público quanto a devoção particular, e os resultados destes na vida cristã propriamente.[...] Espiritualidade cristã refere-se à busca por uma existência cristã autêntica e satisfatória, envolvendo a união das idéias fundamentais do cristianismo com toda a experiência de vida baseada em e dentro do âmbito

da fé cristã.[...]O termo resiste a uma definição precisa, em parte por causa da variedade de sentidos com que é aplicado e, em parte pela controvérsia na comunidade de estudiosos especializados sobre como o termo deve ser utilizado. [...] No cristianismo, a espiritualidade significa viver o encontro com Jesus Cristo. A expressão 'espiritualidade cristã' refere-se a como a vida cristã é entendida e às práticas devocionais explícitas desenvolvidas com vistas a nutrir e sustentar esse relacionamento com Cristo. A espiritualidade cristã pode, então, ser compreendida como a maneira pela qual indivíduos ou grupos cristãos buscam aprofundar sua experiência com Deus [...] *Um modo de vida*. Ser cristão não envolve somente crenças e valores; diz respeito à vida real, na qual essas idéias e valores são expressos e incorporados de maneira decisiva. A vida cotidiana dos cristãos é afetada de certo modo pela fé que têm. O mais óbvio reflete-se em ir à igreja ou outra forma de comunidade cristã em que se congrega para oração e adoração. Há enorme variedade em como o cristianismo se expressa, refletindo diferenças de clima, geografia, cultura, tradição e teologia. Parte desse modo de vida refere-se ao campo geral daquilo que veio a ser conhecido como 'espiritualidade' [...].²⁹²

Os diversos pontos abordados por McGrath referentes ao conceito de espiritualidade cristã, perpassam pela ideia de a mesma estar intimamente ligada ao encontro entre doutrina e prática da fé. A maneira como a pessoa cristã expressa e vivencia o seu relacionamento com Deus e como este desemboca em seu relacionamento com o próximo, através de determinadas práticas moldadas pelas doutrinas por ela aprendidas na denominação cristã ou movimento ao qual pertence, é de certa forma, a espiritualidade por ela praticada. Daí o nosso interesse em sabermos até que ponto, uma soteriologia sinérgica pode modelar a espiritualidade de um determinado indivíduo ou grupo, aqui no caso, das pessoas cristãs influenciadas pelo ensino e *práxis* do Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade.

Por isso, no término do mesmo uma vez realizados os exames supramencionados, verificaremos em qual sentido a antropologia e a soteriologia do Movimento da Fé, podem ter influenciado a sua espiritualidade quanto ao sinergismo nela encontrado. Também averiguaremos qual a possível influência da soteriologia sinérgica encontrada na teologia semipelagiana, melanchthoniana e arminiana sobre a espiritualidade deste movimento.

5.1 A ANTROPOLOGIA DO MOVIMENTO DA FÉ

A antropologia apresentada pelo Movimento da Fé, em vários aspectos, é aparentemente semelhante à antropologia presente na confessionalidade de outros grupos cristãos. O ser humano foi criado por Deus e ao experimentar a queda no

²⁹² McGRATH, Alister E. **Uma Introdução à Espiritualidade Cristã**. Tradução de Willian Lane. São Paulo: Vida, 2008. p. 20, 21, 22.

Éden, tornou-se portador de uma natureza pecaminosa que para ser salva da condenação eterna, precisa ser redimida por Cristo.

Porém, quando alguém se depara pela primeira vez, com a descrição acerca de como é constituída ontologicamente a natureza do ser humano segundo o ensinamento de alguns proponentes do Movimento da Fé, parece ter a impressão de estar diante de um conceito nunca - ou raramente - ensinado anteriormente por um indivíduo ou por algum grupo cristão na história da Igreja.

Se nas Escrituras Sagradas, encontramos o relato da criação do ser humano nos primeiros dois capítulos dos livros de Gênesis, sendo ele descrito como criado à imagem e semelhança de Deus, em momento algum encontramos a proposição deste ter sido criado sendo ontologicamente “um ser divino”. Mas para os propagadores deste movimento, o ser humano não só foi criado em pé de igualdade com Deus, como tinha uma natureza “deificada”.

Por isso, para que entendamos seus pressupostos antropológicos, compreendemos ser necessário partirmos da construção do conceito de deificação humana por eles proposto, o qual está fortemente ancorado em um de seus ensinamentos, denominado de “doutrina dos pequenos deuses”. Hank Hanegraaff nos traz importantes considerações sobre a expressão “pequenos deuses” e qual seu significado doutrinário para os proponentes do Movimento da Fé:

Kenneth Hagin assevera: ‘O homem...foi criado em termos de igualdade com Deus, e poderia permanecer na presença de Deus sem qualquer consciência de inferioridade...Deus nos criou tão parecidos com Ele quanto possível...Ele nos fez seres do mesmo tipo dEle mesmo...O homem vivia no Reino de Deus. Vivia em pé de igualdade com Ele[...] Kenneth Copeland declara que ‘a razão para Deus criar Adão foi seu desejo de reproduzir a si mesmo...Ele [Adão] não era um deus pequenino. Não era um semideus. Nem mesmo estava subordinado a Deus’. [...] uma declaração que merece destaque é a seguinte, de Charles Capps: ‘Deus duplicou a si mesmo em espécie!...*Adão foi uma exata duplicação do tipo de Deus!*’²⁹³

As asseverações supramencionadas, demonstram as percepções dos “mestres da fé”, como os denomina Hanegraaff, sobre qual o propósito de Deus ter criado um ser *igualmente* divino, sem nenhuma inferioridade ao seu criador e redentor, fazendo-o assim, uma duplicata *exata* de Si próprio. Dave Hunt traz à tona uma série de outras afirmações nesse sentido:

²⁹³ HANEGRAAFF, 1996, p. 116, 117.

Um dentre os muitos exemplos que poderíamos dar é o de um jovem e dinâmico pastor chamado Casey Treat. Seu novo auditório do Centro da Fé Cristã, localizado em Seattle, estado de Washington, tem capacidade para 3500 pessoas, e já está superlotado. Um dos versículos favoritos de Casey em suas pregações é Gênesis 1.26, onde Deus diz: **‘Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança...’** A interpretação de Casey é surpreendente, mas bem clara: O Pai, o Filho e o Espírito Santo tiveram um²⁹⁴ pequena conversa e disseram: ‘Vamos fazer o homem, uma réplica exata de nós’ Eu não sei o que essas palavras dizem para você, mas elas acendem o meu entusiasmo! Uma réplica perfeita de Deus! Diga isso em alto e bom som, “Eu sou uma réplica perfeita de Deus!” [A congregação repete um tanto insegura e sem jeito.] Vamos, digam isso! [Ele conduz a congregação em uníssono.] Digam de novo! ‘Eu sou uma réplica perfeita de Deus!’ [A congregação começa a se animar, e o entusiasmo e o barulho aumentam a cada vez que eles repetem a frase.] Ponham um pouco de vontade nisso! [A essa altura ele já está gritando.] ‘Eu sou uma réplica perfeita de Deus!’ Gritem isso! Berrem! [Eles obedecem à sua ordem.] “Eu sou uma réplica perfeita de Deus! Eu sou uma réplica perfeita de Deus!” [Repetidamente]... Quando Deus olha no espelho, Ele vê a mim! Quando eu olho no espelho, eu vejo Deus! Oh! Aleluia!... Sabe, às vezes as pessoas me dizem, quando estão bravas comigo e querem me diminuir... ‘Você pensa que é um pequeno deus!’ Obrigado! Aleluia! Você acertou na mosca! ‘Quem você pensa que é, Jesus?’ É isso aí! Vocês estão me ouvindo? Vocês estão andando por aí como se fossem deuses? Por que não? Foi isso que Deus nos mandou fazer!... Já que eu sou uma réplica perfeita de Deus, vou agir como Deus! [...] Como Bill Volkman escreveu: Foi o próprio Jesus que fez esta pergunta aos fariseus: **‘Não está escrito na vossa lei: Eu disse: Sois deuses?’ (João 10.34, citando o Salmo 82.6)**... Por que foi, porém, que Jesus disse que eles eram deuses? Porque todos nós somos deuses! *Todos os humanos são encarnações da divindade* [ênfase no original]. [...] Frederick K. C. Price, popular evangelista de TV e pastor em Los Angeles, escreveu: ‘Creio que... Deus criou o homem como um deus. Um deus sob a autoridade de Deus’. Charles Capps concorda: ‘... Jesus disse: ‘Sois deuses’. Em outras palavras, Adão era o deus da terra... O homem foi criado... para ser deus sobre a terra...’? Kenneth Copeland afirmou: ‘Você não tem um Deus vivendo em você; você é um deus!’²⁹⁵

Qualquer pessoa que tenha um certo conhecimento bíblico-teológico percebe que tais afirmações são desprovidas de, no mínimo, bom senso. A questão aqui é: como os mestres da fé chegaram aos pressupostos mencionados por Hanegraaff e Hunt? E mais, como podem afirmar fazer uso dos mesmos, intencionando “[...] promover um desvio direto do cristianismo ortodoxo ou, segundo colocam, ‘da igreja tradicional’”²⁹⁶?

A resposta pode parecer trivial, mas sua construção de seu conceito de “divinização” do ser humano, parte basicamente, justamente de alguns textos das Escrituras. Quatro passagens bíblicas são utilizadas como base para suas

²⁹⁴ [sic uma]

²⁹⁵ HUNT, Dave; McMAHON, T. A. **A sedução do cristianismo**: discernimento espiritual nos últimos dias. Tradução de Carlos Osvaldo Pinto. 2 ed. Porto Alegre: Obra Missionária Chamada da Meia Noite, 1999. p. 87, 88, 89.

²⁹⁶ HANEGRAFF, 1996, p. 119.

proposições: Gn 1.26, 27; Sl 82.6, Jo 10.31-39 e 2 Pe 1.4. Para entendermos suas pressuposições, faremos uma breve incursão nestes textos, apresentando a interpretação de alguns proponentes do Movimento da Fé acerca dos mesmos, bem como algumas considerações que servirão de contraponto à essa interpretação.

Outrossim, quando entendemos ser necessário uma breve definição etimológica de determinados termos presentes nos textos bíblicos citados pelos mestres da fé, a fim de elucidarmos o sentido de tais termos, assim procederemos em nossa pesquisa. No caso do termo “deuses”, presente em dois dos quatro textos supramencionados, não apresentaremos uma definição etimológica deste termo, pois os mestres da fé não apresentaram um novo sentido para o termo que não o usado pelos escritores bíblicos, assim como pelos léxicos ou dicionários.

5.1.1 Gênesis 1.26, 27 - Imagem e Semelhança

O primeiro texto usado pelos mestres da fé para sancionar sua antropologia, encontra-se no primeiro livro das Escrituras Sagradas, o livro de Gênesis, mais especificamente, em seu primeiro capítulo, nos versículos 26 e 27, os quais trazem a seguinte narrativa:

Também disse Deus: Façamos o ser humano à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os animais que rastejam pela terra. Criou Deus, pois o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou.²⁹⁷

Os versículos supramencionados tratam de um dos momentos mais memoráveis do processo criativo divino: a criação do ser humano como “coroa” deste processo, criado à imagem e semelhança de Deus. Também estabelece uma relação de superioridade e domínio do ser humano em relação aos demais seres criados.

Conquanto o texto bíblico esteja diferenciando o ser humano dos demais seres criados, devido à sua semelhança com seu Criador - o que resultaria também em uma relação diferente entre este e Deus, se comparada à relação de Dele com as outras criaturas - os mestres da fé entendem que os termos “*imagem e semelhança*”, apontam para a seguinte interpretação: o ser humano é ontologicamente, uma reprodução do próprio Deus. E não é uma reprodução qualquer: é uma reprodução

²⁹⁷ BÍBLIA, 2017, p. 15.

exata: “[...] Charles Capps e Jerry Savelle sugeriram que a palavra hebraica para “semelhança” (*demuth*) significa, literalmente, ‘uma duplicação do tipo exato’”.²⁹⁸

Esse tipo de abordagem, a qual pressupõe um significado de uma palavra na língua original como determinante do sentido do texto, pode ser, além de equivocada, bastante falaciosa. Isso porque tais termos devem estar subordinados ao sentido do texto como um todo. Qualquer sentido estranho ao contexto de uma perícope deve ser questionado e se necessário, abandonado como uma improvável interpretação. E aqui, é justamente o caso. Os versículos 26 e 27 do capítulo 1 de Gênesis estão situados no contexto onde Deus está criando os elementos e os seres componentes da Terra, o que aponta para o ser humano como mais uma de suas criações, e não para a criação de um outro “ser divino”.

Assim, a proposta de Capps e Savelle, de que um único termo hebraico sozinho carregue a capacidade de definir um conceito, é bastante problemática, posto que não só o contexto deve definir o sentido de um termo inserido em uma passagem bíblica, assim como o ensino oriundo de um texto, deve estar em consonância com o ensino dos demais textos bíblicos acerca deste determinado assunto.

Além da questão contextual, quando observamos o sentido empregado pelos mestres da fé sobre o termo *demuth* - o qual se constitui a base de sua argumentação para a divinização do ser humano - encontramos alguns problemas quanto à sustentação da interpretação por eles proposta.

O vocábulo *semelhança* fala por si próprio e aponta para a distinção entre o criador - Deus - e o objeto criado, o ser humano, pois ser semelhante à algo, não significa ser exatamente igual à esse algo. Bruce Waltke, salienta essa distinção a partir do próprio sentido da palavra “semelhança”: “Enquanto no antigo Oriente Próximo a imagem da divindade é igualada à própria divindade, na visão bíblica a palavra *semelhança* serve para distinguir claramente Deus dos humanos”.²⁹⁹ Sobre o sentido do vocábulo *semelhança*, Van Leeuwen faz outra importante assertiva:

De acordo com Clines, porém, uma vez que Deus não tem forma, a humanidade não foi feita à imagem de Deus, mas sim como imagem dele e, desse modo, a humanidade é sua representante e agente aqui na terra. O termo ‘semelhança’ garante que os homens serão representantes fiéis e

²⁹⁸ HANEGRAFF, 1996, p. 126.

²⁹⁹ WALTKE, Bruce; FREDERICKS, Cathi J. **Comentários do Antigo Testamento - Gênesis**. Tradução de Valter Graciano Martins. 1 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 77.

adequados de Deus na terra. Assim, os homens personificam 'o senhorio de Deus sobre as ordens inferiores da criação'.³⁰⁰

Conforme Van Leeuwen, a “semelhança” entre Deus e os seres humanos, repousa em um conceito de representatividade que parece estar muito mais ligado à ideia de mordomia. A partir de uma autoridade outorgada pelo verdadeiro soberano - Deus - o ser humano apenas tem a função de cuidar e zelar de toda a criação vegetal e animal com a qual passaria agora a conviver. Esse conceito de mordomia não propõe um resquício sequer de uma suposta divinização de qualquer objeto criado pelo Criador, divinização esta, que confronta os propósitos divinos, os quais sempre foram contrários a qualquer tipo de abertura a uma possível idolatria à coisa criada.

Os pressupostos do Movimento da Fé sobre a divinização humana, entretanto, não ficam restritos apenas ao termo “semelhança”, quando de sua abordagem ao capítulo 1 de Gênesis. Em relação a esse texto, encontramos mais uma falácia vocabular dos mestres da fé, relacionada a outro termo presente no versículo de número 26.

Segundo estes, a palavra empregada para “domínio” no texto original das Escrituras, o termo hebraico “*radah*”, aponta para a ideia de soberania do ser humano sobre todas as demais criaturas. Esse conceito dos mestres da fé, mais uma vez, intenciona colocar o ser humano como uma espécie de “deus”; a criatura deificada em pé de igualdade com o Criador.

Mas essa ideia de ter domínio conforme tal conceito, tem contornos ainda mais especificamente estranhos. De acordo com um dos mestres da fé, ter “domínio sobre”, traz consigo a ideia de que aquele que governa, ter a mesma capacidade de realizar certas habilidades dos seus subordinados:

Adão era um superser quando Deus o criou. Não sei se as pessoas sabem disso, mas ele foi o primeiro super-homem que realmente viveu. Em primeiro lugar, as Escrituras declaram nitidamente que ele deveria ter domínio sobre as aves do ar, sobre os peixes do mar - o que significa que costumava voar. Naturalmente, como poderia ter domínio sobre as aves, sem ser capaz de fazer o que elas fazem? A palavra 'domínio', no hebraico, declara nitidamente que, se você tem domínio sobre um sujeito, pode fazer tudo que ele faz. Em outras palavras, se esse sujeito fizer algo que você não pode fazer, então você não terá domínio sobre ele. E estenderei essa prova ainda mais além.

³⁰⁰ VAN LEEUWEN, Raymond C. Verbetes: Forma, Imagem. In: VAN GEMEREN, Willem (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v 4. p. 649.

Adão não somente voava, mas alcançava o espaço. Bastava-lhe um pensamento para chegar à lua.³⁰¹

A partir de uma interpretação novamente fundamentada em uma ilação etimológica, o *absurdum* se apresenta: o ser humano poderia não só mergulhar nas profundezas do oceano e voar, como também alcançar o espaço sideral. Mas embora as afirmações acima possam parecer estapafúrdias para quem as lê, tal pensamento amplia a proposição de que somente um “pequeno deus”, teria tal capacidade de domínio sobre os demais seres existentes. Sobre o sentido do termo *radah*, Phillip J. Nel comenta:

Em Gênesis 1.26, 28, o vb. ocorre com um sentido positivo quando se declara que a humanidade, criada à imagem de Deus, deve subjugar [...] a terra e reinar sobre (rdh) todos os animais. À espécie humana é dada a responsabilidade sobre a criação de Deus, como fica evidente pelo fato de que esse comando é parte da bênção de Deus (1.28).³⁰²

Dois verbos são citados por Nel como possíveis significados de *radah*: subjugar e reinar; ambos ligados à ideia do ser humano de ser portador de um cuidado responsável sobre a criação divina. O termo subjugar, por vezes entendido como sendo de uma conotação negativa, não tem o sentido de “escravizar”, mas sim de governar a criação sob a égide de Deus, apontando mais uma vez para o compromisso de cuidar daquilo que foi confiado a alguém. E embora ambos os verbos - reinar e subjugar - apontem para o sentido de “dominar”, em momento algum eles propõem uma espécie de paridade de habilidades entre os animais e o ser humano, ou qualquer indicação de deificação deste último.

Por fim, ainda gostaríamos de propor - a partir da analogia em questão -, a seguinte indagação: o fato de Deus ter domínio sobre todo o restante da criação, daria a Ele a capacidade de fazer tudo o que a mesma faz? Posto ser Ele o que de fato tem domínio sobre tudo, seria passível de repetir tudo o que o ser humano teria habilidade para realizar? A resposta é negativa. E nem por isso, essa autolimitação divina, torna o Onipotente Deus menor.

Longe de querer limitar a Onipotência divina, há diversas coisas que o ser humano podia fazer antes e depois da queda, as quais estão relacionadas com uma

³⁰¹ HANEGRAFF, 1996, p.128-129.

³⁰² NEL, Philip J. Verbetes: governar, pisar, ter domínio. In: VAN GEMEREN, Willem (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 1052.

incapacidade divina *sui generis*: Deus não pode pecar. Ele não pode, por exemplo, mentir, como salienta o texto do livro de Números: “Deus não é homem, para que minta; nem filho de homem, para que mude de ideia” (Nm 23:19 a). Aqui, a ênfase recai não na possibilidade de Deus tornar-se um ser humano, o que de fato aconteceu na encarnação, mas de Deus, tornar-se uma pessoa pecadora, possuidora de uma natureza pecaminosa oriunda de Adão, a qual pode, dentre outras coisas próprias à de um ser humano decaído, mentir. Assim, enquanto o ser humano era dotado do princípio do “*posse peccare*” e do “*posse non peccare*”, Deus só tem uma condição em relação ao pecado: *non posse peccare*.

Além do texto veterotestamentário de Gênesis, os mestres da fé utilizam textos neotestamentários a fim de provar sua teoria dos “pequenos deuses”. Este uso, nos coloca diante de uma questão que embora seja de natureza antropológica, tem contornos soteriológicos. Se antes da Queda, segundo os mestres da fé, o ser humano foi criado como “um deus”, qual a sua condição como uma pessoa pecadora redimida depois da Queda? Ele retomaria a sua condição de “pequeno deus”? Segundo alguns proponentes do Movimento da Fé, a resposta é afirmativa:

O televangelista John Avanzini afirma que o Espírito de Deus ‘declarou na Terra, hoje em dia, qual seu propósito eterno por todos os séculos... que Ele está duplicando a si próprio na Terra’. [...]Kenneth Copeland proclama: ‘Você não tem um deus em seu interior, você é um deus’. [...] Ou conforme [...] Paul Crouch, coloca a questão: ‘Eu sou um pequeno deus! [...]’.³⁰³

A expressão usada por Avanzini, “hoje em dia”, aponta para um tempo após a Queda. E as falas de Copeland e Crouch para uma plateia contemporânea á época em que vivemos, confirmam sua convicção de que a pessoa pecadora, ao ser redimida, retoma sua posição anterior à Queda: a de um “pequeno deus”.

Para que compreendamos como tais mestres chegam a esta conclusão, examinaremos o sentido dos textos neotestamentários por eles utilizados com a finalidade de embasar sua teoria, começando com o texto encontrado no evangelho de Jesus segundo João, capítulo 10 e versículos 31 a 39, o qual, fazem conexão com o texto de Salmos 82.6.

Este texto, segundo os mestres da fé, parece ser a prova definitiva da existência do ser humano como um ser divino, posto a presença da seguinte afirmação

³⁰³ HANEGRAFF, 1996, p. 117,119,120.

vinda dos lábios do próprio Senhor Jesus: “Vós sois deuses”. Passemos, portanto, à análise do significado desta passagem - bem como a do salmo ligado a ela - a fim de verificarmos em que sentido Jesus teria feito tal afirmação.

5.1.2 Salmo 82 e João 10.31-39 - “Sois deuses”?

Se há um texto utilizado pelos mestres da fé, como prova cabal da criação do ser humano como sendo ontologicamente um “pequeno deus”, é o texto de João 10.31-39, o qual tem ligação direta com o texto veterotestamentário de Salmos 82.1-7. Apenas à guisa de mantermos a ordem sequencial dos textos bíblicos conforme dispostos nas Escrituras - dos veterotestamentários aos neotestamentários - citaremos primeiro o texto de Salmos e em seguida o do Evangelho de João:

Deus assiste na congregação divina; no meio dos deuses, estabelece o seu julgamento. Até quando julgareis injustamente e tomareis partido pela causa dos ímpios? Fazei justiça ao fraco e ao órfão, procedei retamente para com o aflito e o desamparado. Socorrei o fraco e o necessitado; tirai-os das mãos dos ímpios. Eles nada sabem, nem entendem; vagueiam em trevas; vacilam todos os fundamentos da terra. Eu disse: sois deuses, sois todos filhos do Altíssimo. Todavia, como homens, morrereis e, como qualquer dos príncipes, haveis de sucumbir.³⁰⁴[...] Novamente, pegaram os judeus em pedras para lhe atirar. Disse-lhes Jesus: Tenho-vos mostrado muitas obras boas da parte do Pai; por qual delas me apedrejais? Responderam-lhe os judeus: Não é por obra boa que te apedrejamos, e sim por causa da blasfêmia, pois, sendo tu homem, te fazes Deus a ti mesmo. Replicou-lhes Jesus: Não está escrito na vossa lei: Eu disse: sois deuses? Se ele chamou deuses àqueles a quem foi dirigida a palavra de Deus, e a Escritura não pode falhar, então, daquele a quem o Pai santificou e enviou ao mundo, dizeis: Tu blasfemas; porque declarei: sou Filho de Deus? Se não faço as obras de meu Pai, não me acrediteis; mas, se faço, e não me credes, crede nas obras; para que possais saber e compreender que o Pai está em mim, e eu estou no Pai. Nesse ponto, procuravam, outra vez, prendê-lo; mas ele se livrou das suas mãos.³⁰⁵

Quem lê ambos os textos supracitados, pode até entender que, tanto o salmista, como o próprio Senhor Jesus Cristo, apoiou a ideia de que os seres humanos possam de fato, serem deuses. Estariam eles afirmando uma deificação humana? Ou a palavra “deuses” não está sendo utilizada por eles neste sentido? Allan Harman traz uma interpretação elucidativa acerca da utilização desse vocábulo e da ligação existente entre o Salmo 82 e a citação do mesmo pelo Senhor Jesus registrada no evangelho de João:

³⁰⁴ BÍBLIA, 2017, p. 928, 929.

³⁰⁵ BÍBLIA, 2017, p. 1777.

Deus sempre nutria profundo interesse pela eqüidade em Israel, e com freqüência ministrava advertências concernentes à sua perversão nas mãos de governantes pecaminosos (ver Êx 22.22ss.; Dt 10.17,18; Sl 10.14,18; MI 3.5). O Salmo 82 é como outros salmos de Asafe nos quais está em vista o juízo sobre as nações (cf. Sl 75,81). Isto se aplica à forma do salmo, a representação de Deus como juiz e a introdução de Deus como o orador. Aqui 'deuses' é um termo hebraico aplicado a líderes humanos, e o uso que Jesus faz da passagem endossa esta interpretação (Jo 10.34ss.). Isto é uma explicação muito mais satisfatória do que a tentativa de tomar a passagem como uma referência aos anjos. [...] Deus dá uma descrição desses juizes humanos (v. 5). Faltam-lhes as mesmas qualidades que os fariam proeminentes em seu trabalho como magistrados. Como Salomão, deveriam ter pedido [a Deus] 'um coração compreensivo' e a capacidade "para distinguir entre o certo e o errado" (1Rs 3.9). Em vez de andar na luz, eles mesmos estavam andando em trevas e ignorância. A conclusão do versículo sumaria as conseqüências de tudo isso – toda a ordem moral está corrompida até as raízes. Nos *versículos* 6 e 7, Deus faz uma declaração enfática concernente aos magistrados. Estão exercendo um ofício no qual representam a Deus, e por isso devem administrar suas leis. Daí poderem eles ser chamados 'deuses' e 'filhos do Altíssimo'. Em João 10.34 e seguintes, Jesus apela para este versículo, em seu debate com os judeus sobre sua acusação de blasfêmia lançada contra ele. O argumento de Jesus tem por base a variedade 'quanto mais'. Se o salmo aplicou este termo 'deus' a homens, quanto mais pode ser aplicado àquele a quem o Pai separou e enviou ao mundo (Jo 10.36)! O *versículo* 7, em hebraico, começa com uma palavra que aponta para o marcante contraste – 'ao contrário!'. Embora sejam chamados 'deuses', os juizes são meros homens; e, como todos os demais magistrados, por fim morrerão.³⁰⁶

De acordo com Harman, no Salmo 82.6, o termo "deuses" serve como uma analogia ligada apenas à uma terminologia empregada sobre a representatividade entre os líderes judeus e Deus; nunca à uma realidade ontológica, como pretendem os mestres da fé.

Harman prossegue em seu comentário, salientando que o versículo seguinte, o de número sete, traz à tona ainda mais a impossibilidade destes juizes serem portadores de qualquer natureza divina; são meros seres mortais, daí a afirmação de Deus quanto a estes, "[...] vocês morrerão como simples homens; cairão como qualquer outro governante" (Salmos 82.7). Um princípio semelhante ocorre em outro texto das Escrituras, no livro de Êxodo (Êx 4.14-16), quando Deus chama à Moisés para libertar o Seu povo do Egito e liderá-lo até a sua entrada em Canaã:

Então, se acendeu a ira do Senhor contra Moisés, e disse: Não é Arão, o levita, teu irmão? Eu sei que ele fala fluentemente; e eis que ele sai ao teu encontro e, vendo-te, se alegrará em seu coração. Tu, pois, lhe falarás e lhe porás na boca as palavras; eu serei com a tua boca e com a dele e vos ensinarei o que deveis fazer. Ele falará por ti ao povo; ele te será por boca, e

³⁰⁶ HARMAN, Allan. **Comentários do Antigo Testamento - Salmos**. Tradução de Valter Graciano Martins. 1 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 303-304.

tu lhes serás por Deus. Toma, pois, este bordão na mão, com o qual hás de fazer os sinais.³⁰⁷

Aqui, embora não haja a expressão “sois deuses”, como no Salmo 82, está presente no texto a expressão “e tu lhes serás por Deus”, o que aponta e reforça a mesma ideia de representatividade. Em momento algum, Moisés é referido ontologicamente como sendo Deus. Seria um imenso contrassenso, que o ser humano usado por Deus para revelar a Lei divina aos israelitas, na qual consta em seu *primeiro mandamento* a ordem “Não terás outros deuses diante de mim” (Êx 20.3), fosse referido, inclusive no mesmo livro das Escrituras, como tendo a mesma natureza divina de seu Deus. A ligação entre o texto de Êxodo e o de Salmos, se dá, por serem textos que tratam do mesmo princípio de representatividade, como expresso na obra “O Evangelho da Nova Era”: “A interpretação que cabe ao texto diz que o Salmo 82 refere-se aos judeus como originadores da mensagem da salvação, na qualidade de representantes de Deus na terra. Vê-se a mesma linguagem sendo usada em relação a Moisés e Arão”.³⁰⁸

Outro texto onde encontramos um pressuposto de representatividade é o do capítulo de número 4 da segunda epístola de Paulo aos Coríntios: “[...] nos quais o deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus (2 Co 4:4).³⁰⁹ A expressão “deus deste século”, é entendida neste versículo como uma alusão à Satanás.

Segundo Kistemaker, “Paulo chama Satanás de deus deste século, não para pôr o diabo no mesmo nível de Deus, mas para mostrar que Satanás é quem rege este mundo”³¹⁰, reforçando também, não a ideia de um governo independente - à parte do governo de Deus - mas como sendo ele um dos agentes da cegueira espiritual dos descrentes ou incrédulos à mensagem do Evangelho.

Mas consideremos hipoteticamente a possibilidade de Satanás ser de fato um “deus”. Segundo a analogia dos mestres da fé, isso faria dele, de maneira blasfema, uma réplica do próprio Deus. Porém, como salienta Hanegraaff, este pressuposto é

³⁰⁷ BÍBLIA, 2017, p. 105.

³⁰⁸ GONDIN, Ricardo. **O Evangelho da Nova Era: Uma análise e refutação bíblica da chamada Teologia da Prosperidade**. 2 ed. São Paulo: Abba Press, 1993. p. 86.

³⁰⁹ BÍBLIA, 2017, p. 1969.

³¹⁰ KISTEMAKER, Simon. **Comentários do Novo Testamento: 2 Coríntios**. Tradução de Helen Hope Gordon Silva. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014. p. 177.

falacioso: “Satanás também é referido como um ‘deus’ em 2 Coríntios 4.4. Mas por certo ninguém supõe que isso significa ser Satanás uma exata duplicata de Deus”.³¹¹ Ou seja, Satanás é chamado representativamente de “deus deste século” para designar seu domínio sobre aqueles que não pertencem ao reino de Cristo. Isso, entretanto, não faz dele ontologicamente um “deus”, posto ser a sua natureza em momento algum uma natureza divina, mas sim, uma natureza angelical.

Isso posto, voltemos ao comentário supramencionado de Harman em relação ao texto de João, no qual enfatiza que no debate entre Jesus e os judeus que o acusaram de blasfêmia por Ele ter afirmado sua divindade - e esta sim, ontologicamente verdadeira -, Jesus está apenas usando uma comparação qualitativa. Se o termo “deuses”, era admitido afirmativamente pelos líderes judeus de seu tempo como um cancelamento divino de sua missão como os representantes “oficiais” da correta interpretação e aplicação da Lei, porque a autodesignação de Jesus quanto à sua posição como “Filho de Deus” que apontava para sua natureza divina, deveria ser a eles afrontosa?

Ou seja, a aceitação pelos líderes judeus do termo “deuses” quando aplicado a estes, como designação de sua importante missão, era válida, mas quando Jesus apontava para si próprio como sendo enviado pelo Pai ao mundo para os desígnios divinos, essa era vista como afrontosa. Em todo esse embate teológico, entretanto, em momento algum vemos a Jesus afirmando que seus adversários fossem possuidores de uma natureza divina, ao contrário de sua afirmação quanto à Sua própria natureza, que é divino-humana, como comenta o autor da obra de “O Evangelho da Nova Era”:

‘Além do mais, quando Cristo citou este texto, ele estava se dirigindo aos judeus que vinham sistematicamente resistindo seus ensinamentos e conseqüentemente rebelando-se contra Deus. Ora, Cristo certamente não estava querendo dizer que aqueles judeus eram deuses’.³¹²

O comentário acima, corrobora com outros textos das Escrituras, como, por exemplo, no Evangelho de Marcos (Mc 12. 29). Nele, vemos Jesus afirmando a existência de um Único Deus, ao citar justamente o texto veterotestamentário de Deuteronômio conhecido como o “*Shemá-Israel*”, um dos textos mais importantes de todo os judeus: “Escute, Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Portanto,

³¹¹ HANEGRAFF, 1996, p. 124.

³¹² GONDIN, 1993, p. 86.

ame o Senhor, seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma e com toda a sua força” (Dt 6.4,5). Seria um contrassenso, Jesus afirmar a existência de um único Deus, e em seguida, afirmar a existência ontológica real de qualquer outro “deus”.

Além dos textos analisados, os mestres da fé insistem em defender os seus pressupostos acerca desse ensino, em mais um texto neotestamentário, texto este encontrado numa das epístolas escritas por um dos mais importantes apóstolos de Jesus, chamado Simão Pedro. Verifiquemos quais suas assertivas sobre tal texto.

5.1.3 2 Pedro 1.4 - participantes da natureza divina

O quarto texto utilizado pelos mestres da fé para justificar a ideia de que os seres humanos são “pequenos deuses”, está registrado na segunda epístola escrita por Pedro: “⁴ pelas quais nos têm sido doadas as suas preciosas e mui grandes promessas, para que por elas vos torneis coparticipantes da natureza divina, livrando-vos da corrupção das paixões que há no mundo” (2 Pe 1.4).³¹³

O texto acima, não obstante não utilize o vocábulo deuses - como no Salmo 82.6 e João 10.31-39 - encontramos nele a seguinte expressão “coparticipantes da natureza divina”, expressão essa, suficiente para os mestres da fé sofismar: nós temos a mesma natureza de Deus, por isso somos “deuses”. Novamente, não parece ser essa a interpretação do texto. Kistemaker procura elucidar qual o sentido desta expressão utilizada pelo apóstolo Pedro em sua segunda epístola:

As promessas em si são uma parte importante desse versículo, pois Pedro as descreve como ‘mui grandes e preciosas’. Observe que ele usa a forma superlativa para retratar as promessas. Com o tempo perfeito nos deu, ele deixa implícito que Deus não apenas deu essas promessas, mas também já as cumpriu na pessoa e na obra de Cristo. [...] ‘Para que por elas vocês pudessem participar da natureza divina’. Pedro precisa de mais uma oração para nos dizer qual é o propósito de Deus ao nos dar estas promessas (comparar com 1Pe 2.9). Ele nos informa que, através dessas promessas, compartilhamos da natureza de Deus. Apesar de essa declaração dar espaço para várias interpretações, devemos observar quão precisamente Pedro escolheu suas palavras. Ele diz que participamos da natureza de Deus, e não do ser de Deus. Ele escolheu o termo *natureza*, porque este indica crescimento, desenvolvimento e caráter. O termo *ser*, por outro lado, aponta para essência e substância. Não podemos jamais participar da essência de Deus, pois somos e continuaremos sendo seres humanos que foram criados por Deus. O que Pedro revela é que compartilhamos da santidade de Deus,

³¹³ BÍBLIA, 2017, p. 2151.

a qual experimentamos através do Espírito Santo, que habita em nosso coração (ver 1Co 6.19).³¹⁴

Dois aspectos são abordados por Kistemaker acerca da expressão “coparticipante da natureza divina”. O *primeiro*, é que a mesma, não significa de forma alguma, uma ratificação à ideia de uma divinização ontológica do ser humano. Posto ser a natureza divina incomunicável em diversos aspectos, não podemos de maneira alguma sermos uma duplicata exata de Deus. Alguns dos atributos divinos incomunicáveis, não são passíveis de serem compartilhados à nenhuma criatura, conforme pode-se observar na breve *suma* abaixo fornecida por Hanegraaff, a partir da revelação das Escrituras sobre as drásticas diferenças ontológicas entre o Deus e o ser humano:

[...] embora tenhamos sido criados à imagem e semelhança de Deus, não possuímos qualquer dos atributos intransferíveis ou incomunicáveis de Deus - tais como auto-existência, imutabilidade, eternidade, onipotência, onisciência, onipresença e soberania absoluta. Deus é *eterno* (Sl 90.2); O homem foi criado num ponto do tempo (Gn 1.26-31; cf. Jó 3; 38.4,21) e tem apenas uma breve existência sobre a Terra (Jó 7). Deus tem a *vida em si mesmo* (Jo 5.26); o homem *depende* de Deus para sustentá-lo (At 17.28). Deus é *Todo-poderoso* (Jó 42.2); o homem é *fraco* (1Co 1.25). Deus *conhece tudo* (Is 40.113,14; Sl 147.5); o homem é *limitado no conhecimento* (Is 55.8,9). Deus acha-se *presente em todos os lugares* (Jr 23.23,24); os seres humanos estão confinados a *um único espaço por vez* (Sl 139.1-12).³¹⁵

Os apontamentos supramencionados bastariam para dirimir qualquer dúvida sobre a impossibilidade da doutrina dos “pequenos deuses” ser considerada como parte da antropologia bíblica. Nenhum ser humano é nelas descrito como sendo “um pequeno deus” ou como ontologicamente possuidor dos atributos incomunicáveis de Deus. Ninguém é *Onisciente*, *Onipresente* e *Onipotente*, por exemplo. Todos somos seres criados. Deus é *incriado*. Vivemos dentro da esfera temporal; Deus é *atemporal*. Isto sem mencionar diversos outros atributos divinos não pertencentes à criatura.

Mas então, diante dessas impossibilidades atributivas, em que sentido o ser humano torna-se “co-participante da natureza divina”? A resposta está relacionada ao *segundo* aspecto abordado por Kistemaker quanto à essa questão: a pessoa cristã, tem a promessa da parte de Deus, de tornar-se, através da presença e ação do

³¹⁴ KISTEMAKER, Simon J. Kistemaker. **Comentário do Novo Testamento:** Epístolas de Pedro e Judas. Tradução de Susana Klassen. 1 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 330-331.

³¹⁵ HANEGRAFF, 1996, p. 127.

Espírito Santo em sua vida, participante da natureza divina por meio de um de Seus atributos comunicáveis: a santidade.

Uma vez regenerado, o ser humano passa a ser posicionamento santo e adentra em um processo de santidade, como já apontado anteriormente em nossa pesquisa. A pessoa cristã, porém, jamais será santa na mesma medida em que Deus o é. Porém, uma vez regenerada, ela é posicionalmente considerada santa como ao mesmo tempo tem início em sua vida, um processo de santidade, o qual deve não só crescer, como também ser buscado, como afirma o próprio apóstolo Pedro: “[...] assim como é santo aquele que os chamou, sejam santos vocês também em tudo o que fizerem, porque está escrito: 'Sejam santos, porque eu sou santo (1Pe 1:15,16).’³¹⁶

Ainda em relação à uma interpretação que liga a expressão em questão à santidade, encontramos em “O Evangelho da Nova Era”, a seguinte observação: “Quando Pedro nos diz no versículo 3 que: ‘O seu divino poder nos deu tudo o que diz respeito à vida e à piedade’, ele está se referindo a uma qualidade de vida moral, íntegra e não à essência da natureza de Deus”.³¹⁷ Novamente, o aspecto de uma vida que reflete aspectos de um viver piedoso é aqui salientado, em contraste com uma possível relação onde o ser humano é portador de uma natureza igual à natureza divina.

E em momento algum, reiteramos, nem Moisés, nem o salmista, nem Jesus e nem o apóstolo Pedro, ensinaram que o ser humano é um “pequeno deus”, como o fazem os mestres da fé. Tanto nos livros do Pentateuco, como nos Salmos, bem como nos evangelhos e nas epístolas encontramos acentuadamente a pecaminosidade dos seres humanos e sua necessidade de arrependimento devido à sua natureza decaída e pecaminosa. O conceito de uma natureza divinizada, como pretendido pelos mestres da fé não é encontrado nas Escrituras.

Antes de voltarmos a nossa atenção à soteriologia do Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade, gostaríamos de apenas supostamente considerarmos a possibilidade do ser humano ter se tornado um “deus”, não ontologicamente, como já demonstrado aqui na a partir dos textos analisados, mas em decorrência de sua nova natureza pós-queda. Dave Hunt, faz diversos apontamentos sobre esse emprego

³¹⁶ BÍBLIA, 2017, p. 2.139.

³¹⁷ GONDIN, 1993, p. 88.

negativo do termo “deus” quando empregado ao ser humano, ao invés de um emprego positivo, como fazem os mestres da fé:

A Bíblia jamais afirma que Deus criou o homem divino, ou que Ele tenha prometido ao homem que este poderia tornar-se um Deus. Esta foi a sedutora promessa que Satanás fez a Eva, e não teria qualquer sentido se Adão e Eva tivessem sido criados como deuses. Gênesis 3.22,23 diz: **‘Então disse o SENHOR Deus: Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal; assim, para que não estenda a mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva eternamente: o SENHOR Deus, por isso, o lançou fora do Jardim do Éden...’** Deus não perpetuou o homem em seu estado decaído de ‘divindade’. A desobediência trouxera o conhecimento do bem e do mal, e esse conhecimento (proibido por Deus) destruiu o homem e a mulher que Deus havia criado. Eles se tornaram como ‘deuses’, ‘conhecedores do bem e do mal’. Haviām-se tornado seguidores de Satanás e filhos das trevas. A tentativa de agarrar o tal conhecimento foi a declaração de independência do homem. Ele queria decidir por si o que estava certo e o que estava errado, sem ter que consultar a Deus. Obviamente, se cada pessoa decidir qual o seu padrão de bem e de mal, o resultado será o caos absoluto. A idéia de que o homem pode saber o que é certo e o que é errado com base em sua própria opinião é uma mentira que faz o jogo do nosso orgulho. [...] Gênesis 3 ensina o seguinte: 1) o homem não foi criado como um deus; 2) ele tornou-se um ‘deus’ por meio de sua desobediência; 3) seja o que for que isso tenha significado, era algo que Deus não queria que acontecesse e que não era bom; 4) isso causou a expulsão do homem do Jardim, porque aparentemente destruiu o tipo de existência que Deus havia planejado para o homem. Deus não permitiria a Adão e Eva comerem da árvore da vida e assim se perpetuarem na sua ‘divindade’ caída.[...] Não é à toa que o mundo treme à beira da destruição: temos agora cerca de 5 bilhões de falsos deuses e no planeta Terra, cada um tentando governar seu pequenino império, num choque de egos que jamais param de lutar. A única esperança para esses deuses é abdicar aos tronos de suas vidas e submeter-se ao único Deus verdadeiro por meio de Jesus Cristo.³¹⁸

Ao cair em pecado no Éden e ter seu arbítrio seriamente afetado, o ser humano passou a se auto-idolatrar, sendo ele mesmo seu próprio *mote mensura* quanto ao bem e ao mal, agindo contrário à ordem estabelecida pelo único e verdadeiro Deus: de amá-Lo acima de tudo e ao próximo como a si mesmo. Nesse sentido, a pessoa pecadora tem vivido como se fosse um ser divino, autocentrada em seus desejos pecaminosos. E isto só teria trazido prejuízo para ela e não uma posição de semelhança com Deus.

Embora alguns mestres da fé proponham esta divinização do ser humano conforme discorrida em nossa pesquisa, eles compreendem que tal *status* foi perdido na Queda. Para estes, também existe a necessidade de que o ser humano seja redimido, para que recobrem a posição de “deuses”. E para os que fazem parte deste movimento, mas compreendem que após a Queda, tal posição não pode ser

³¹⁸ HUNT; McMAHON, 1999, p. 89, 90, 91, 92.

recobrada, ainda assim, estes reconhecem que no Éden a natureza humana foi de certa forma corrompida e para que seja redimida, somente através da morte de Jesus Cristo na cruz do Calvário.

Uma vez caracterizada a antropologia do Movimento da Fé, passemos ao exame de como o processo de redenção do ser humano decaído é apresentado na soteriologia ensinada por este movimento.

5.2 A SOTERIOLOGIA DO MOVIMENTO DA FÉ

Uma das doutrinas fundamentais do cristianismo é a doutrina da salvação. Aliás, entendemos que não é possível existir cristianismo sem essa doutrina. As Escrituras têm como assunto central a pessoa de Jesus Cristo e, por conseguinte, a sua obra em favor de uma humanidade decaída. Em sendo o Movimento da Fé, um movimento pertencente à religião cristã, não há como este existir como um movimento cristão, sem apresentar uma doutrina da salvação.

Não obstante, em certo sentido, a soteriologia propagada pelo Movimento da Fé apresente elementos presentes na *Ordo Salutis* de diversos grupos cristãos ortodoxos, tais elementos não têm os mesmos conceitos conforme são ensinados por esses grupos. Afora isto, também encontramos conceitos completamente heterodoxos na soteriologia deste grupo.

Por exemplo, para alguns mestres da fé, Jesus não expiou o pecado do ser humano por meio de sua morte na cruz, mas sim quando desceu ao Hades, sendo “recriado” ou “renascido” neste mesmo lugar. Além de não encontrarmos nas Escrituras nenhuma referência sobre a salvação dos pecadores ter sido efetuada em qualquer outro local que não a cruz, como Jesus poderia ser o salvador de alguém, se ele mesmo, em sua morte foi “renascido ou recriado” no inferno?³¹⁹

Mesmo diante destas afirmações, as quais não passam despercebidas e são de suma importância quando se trata de questões soteriológicas, em nossa pesquisa,

³¹⁹ Caso alguém tenha interesse neste tema, encontramos nas obras Hanegraaff e de Gondin, “Cristianismo em Crise” e “O Evangelho da Nova Era”, respectivamente nos capítulos de número 15 e 5 das mesmas, uma análise abordando este conceito do Movimento da Fé acerca da morte de Cristo e sua descida ao Hades. Como já mencionado, não é nosso propósito fazermos uma análise acerca deste tema; apenas citar como exemplo o quão particulares são alguns pontos da soteriologia do Movimento da Fé.

porém, procuramos examinar mais pormenorizadamente, quais elementos pertinentes à *Ordo Salutis* do Movimento da Fé possam estar relacionados à um sinergismo presente em sua soteriologia. E dentre esses elementos, a *fé*, presente inclusive terminologicamente no nome do movimento, nos auxilia em nossa análise quanto à presença ou não de um sinergismo soteriológico do mesmo. Aliás, o significado da *fé*, para nossa pesquisa, é um dos elementos centrais, posto ser a discussão entre monergismo e sinergismo, fundamentada na seguinte questão: a *fé* antecede a regeneração ou a regeneração precede a *fé*?

Diante dessa relevância, é importante fazermos os seguintes questionamentos: Qual o conceito de *fé* para o movimento em questão? A *fé* é um elemento doado por Deus ao ser humano no processo salvífico ou é um elemento intrínseco à natureza humana, presente mesmo antes de uma regeneração operada pelo Espírito Santo em sua vida? Procuraremos responder a essas perguntas, a fim de entendermos qual o papel da *fé* na *Ordo Salutis* propagada pelo Movimento da Fé.

5.2.1 A “fé” do Movimento da Fé

Uma das características do Movimento da Fé, quando apresenta o seu conceito sobre *fé*, é fazer uma distinção sobre os tipos de *fé*. Segundo os proponentes deste movimento, ao menos aparentemente, há uma distinção entre a *fé* salvífica e a *fé* procedente desta *fé* salvífica. Ou seja, a *fé* salvífica tem uma natureza ou característica, de certa forma, distinta da *fé* presente agora na nova vida dos que foram regenerados por Cristo.

Por isso, neste momento, nossa pesquisa se ocupará em averiguar qual o conceito de *fé* salvífica encontrado nas afirmações dos escritos de algum dos líderes do Movimento da Fé, para em seguida, quando examinarmos a liturgia deste movimento, analisarmos qual a natureza ou conceito deste “outro tipo” de *fé*. Para essa investigação, abordaremos principalmente, os pressupostos de três líderes do movimento, posto que os mesmos em seus escritos, abordam de maneira relevante o tema da *fé*. São eles: Essek William Kenyon, Kenneth Hagin e Charles Capps. Caso seja importante, mencionaremos textos de outros líderes do movimento, relacionados ao assunto em questão.

Embora Kenneth Hagin seja considerado o “pai” do Movimento da Fé, podemos atribuir à Essek William Kenyon³²⁰ a posição de verdadeiro genitor do movimento. Diversos de seus pressupostos e conceitos em relação aos textos bíblicos encontram eco no pensamento dos líderes do Movimento da Fé. Em sua obra, “Os dois Tipos de Fé”, Kenyon apresenta uma série de “sentenças” ou “afirmativas” repetidamente acerca da natureza da fé. Para isso, nos ateremos no capítulo de número três, intitulado “Tipos de Fé”, onde encontramos um “esboço básico” das ideias por ele desenvolvidas no restante de seu livro e de seu entendimento acerca de como a fé opera na *Ordo Salutis*:

Realizei uma palestra sobre a Nova Criação na qual declarei, sem oferecer nenhuma prova nas Escrituras, que os discípulos não foram Nascidos de Novo até o dia de Pentecostes, que a salvação veio como resultado da fé em Jesus como nosso Substituto. Depois da reunião, um homem me disse, ‘E Marta, ela não era salva? Ela cria em Jesus. E a declaração feita por Pedro não foi uma declaração que lhe trouxe a salvação?’ Que tipo de fé os homens tinham em Jesus antes de Sua Morte e Ressurreição? João 20:9, ‘Pois ainda não tinham compreendido a Escritura, que era necessário Ele ressuscitar dentre os mortos’. Esta é uma parte da história dramática ligada à Ressurreição do Senhor Jesus. Sabemos que a salvação é dependente de nossa fé em Jesus como Substituto, de que Ele morreu pelos nossos pecados e de que Ele ressuscitou para nossa Justificação. A fé de Marta em Jesus é descrita em João 11:27. ‘Sim, Senhor, respondeu ela, eu tenho crido que tu és o Cristo, o Filho de Deus que devia vir ao mundo’. Ela não tinha fé em Jesus como Aquele que tinha morrido e ressurgido como seu Substituto e Salvador pessoal. Ela tinha fé nEle como Filho de Deus, como Messias prometido. Pedro fez outra confissão sobre Jesus que é registrada em Mateus 16:16. Simão Pedro respondeu e disse, ‘Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo’. Essa não foi uma confissão de que Cristo havia morrido por seus pecados e ressuscitado para sua Justificação, mas simplesmente uma confissão dEle ser o Messias e o Filho de Deus. Há ainda outro tipo de confissão nos Quatro Evangelhos que é surpreendente. João 6:30, ‘Então, lhe disseram eles: Que sinal fazes para que o vejamos e creiamos em ti? Quais são os teus feitos?’ Note a expressão ‘para que o vejamos e creiamos’. Talvez devamos nos voltar para João 20:25 e ler a declaração de Tomé. Jesus havia aparecido aos discípulos depois de Sua Ressurreição. Tomé não estava presente. Eles lhe contaram o que havia acontecido. Ele disse, ‘Se eu não vir nas suas mãos o sinal dos cravos, e ali não puser o dedo, e não puser a mão no seu lado, de modo algum acreditarei’. Ele desejava crer se pudesse ter a evidência. Jesus o satisfez quanto a isso. Nos versículos 27-29 diz, ‘Põe aqui o dedo e vê as minhas mãos; chega também a mão e põe-na no meu lado; não sejas incrédulo, mas crente. Respondeu-lhe Tomé: Senhor meu e Deus meu! Disse-lhe Jesus: Porque me viste, creste? Bem-aventurados os que não viram e creram’. Eis aqui dois tipos de fé em contraste. Uma é a Fé do Conhecimento

³²⁰ “Nascido em 24 de abril de 1867, E. W. Kenyon começou seu ministério público na Igreja Metodista. No início do século XX Kenyon fundou o Instituto Bíblico Betel, mas posteriormente, em 1923, demitiu-se de sua posição como superintendente, sob uma nuvem de controvérsias. Um verdadeiro pioneiro da radiotransmissão, Kenyon começou um programa em 1931 chamado ‘A Igreja do Ar de Kenyon’. As reproduções em fita de seus programas vieram a se tornar a base para muitos de seus escritos, que provaram ser seu registro mais duradouro. Muitas de suas frases popularizadas por atuais pregadores da prosperidade, como ‘O que confesso, eu possuo’, foram criadas pelo próprio Kenyon. HANEGRAFF, 1996, p. 361.

pelos Sentidos, que está baseada em evidências físicas. Vemos e cremos. Ouvimos e cremos. Jesus fala de outro tipo de fé na qual não se vê, não se sente, ou não se ouve, contudo se crê. A fé que os homens tinham em Jesus durante Sua caminhada terrena era a Fé do Conhecimento pelos Sentidos. Esta é uma das mais surpreendentes descobertas feitas nesta caminhada de fé. Ela esclarece muitas questões. O grande corpo da igreja tem a Fé do Conhecimento pelos Sentidos, em vez da fé na Revelação que Deus nos deu. Durante a caminhada terrena de Cristo os judeus estavam sob a Primeira Aliança. Eles estavam debaixo do sangue de novilhos e bodes. Eles não tinham a Vida Eterna até que Cristo morresse e ressuscitasse, pois nenhum deles cria em Cristo como Salvador. Eles não criam em Sua obra Substitutiva. Não sabiam nada sobre isso. Lucas 24:10-53 fornece uma ilustração nítida da condição dos discípulos depois da Ressurreição do Senhor Jesus. Ele havia aparecido para Maria e para outros. Eles correram para o lugar onde os discípulos estavam reunidos. 'Eram Maria Madalena, Joana e Maria, mãe de Tiago; também as demais que estavam com elas confirmaram estas coisas aos apóstolos. Tais palavras lhes pareciam um como delírio, e não acreditaram nelas'. Não havia nenhuma fé salvadora da parte dos discípulos nesse tempo. Eles não O saudaram como seu Salvador. Eles estavam mistificados, confusos pela Sua aparição. Eles O reconheceram, pois viram a evidência da crucificação em Seu corpo. Eles sabiam que era Ele. Os discípulos tinham fé em Jesus como Messias, como Filho de Deus, mas não como Substituto, não como Salvador do pecado. Eles O viam como seu libertador de Roma. O conhecimento da obra substitutiva de Cristo não chegou claramente até eles até que Deus tivesse revelado isto a Paulo. Obtemos esse conhecimento na Sua Revelação a Paulo nas Epístolas.³²¹

Há vários pontos no texto de Kenyon a serem observados. O *primeiro* tem a ver com a sua afirmação de que todas as suas proposições sobre “Nova Criação” - uma referência à regeneração - não podem ser provadas ou embasadas nas Escrituras. Somente essa afirmação, poderia ser suficiente para não considerarmos o texto de Kenyon como passível de acuracidade. Todos os demais teólogos presentes nos capítulos anteriores de nossa pesquisa (Agostinho, Cassiano, Lutero, Melanchthon e Armínio, por exemplo) afirmavam que seus pressupostos soteriológicos eram fundamentados nas Escrituras.

O *segundo* ponto, está relacionado ao fato de Kenyon citar alguns textos e personagens bíblicos, à guisa de argumentação para suas ideias supramencionadas, o que se constitui uma contradição, própria da ausência de uma sistematização teológica dos proponentes do Movimento da Fé. Mas mesmo diante desta contradição, Kenyon prossegue em seus pressupostos sobre a fé salvífica.

De acordo com ele, Marta, o apóstolo Pedro, Tomé e os discípulos (ele não menciona quais) somente “nasceram de novo”, após a descida do Espírito Santo em suas vidas no dia de Pentecostes. Para Kenyon, os seguidores de Jesus, conheciam-

³²¹ KENYON, E.W. **Os DOIS Tipos de Fé**. Tradução de Clayton Rezzan. 18 reimpr. Lynnwood: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1988. p. 10-12.

no apenas como o Messias que viria libertá-los do jugo político e militar do império romano, mas não como “Senhor e Salvador” pessoal. Ainda que o tivessem visto ressurreto, não creram Nele desta maneira.

Embora os discípulos, como judeus, tivessem uma esperança nacionalista de que com a chegada do Messias, sua nação fosse liberta da opressão do império mencionado, e em muitos momentos esperavam que Jesus assumisse tal papel, não se pode entender que o conceito deles sobre a salvação trazida por Ele ficasse circunspecta a esses aspectos. Podemos observar diversos textos das Escrituras veterotestamentárias, onde encontramos esta promessa, ansiada pelos crentes que viveram na Antiga Aliança e proclamada pelos profetas: o Messias será o Libertador e Salvador dos pecados de seu povo (Sl 110.4, Is 7.14, Is 9.6, Is 53, Mq 5.2, Jr 23.5, Zc 9.9).

Portanto, crer que os discípulos não contemplavam essa dimensão acerca do papel do Messias em suas vidas é no mínimo, reducionista. Não só textos do Antigo Testamento apresentam o Messias como Salvador pessoal das pessoas pecadoras, como há evidência dessa compreensão por parte dos seguidores de Jesus, antes de Pentecostes (Mt 16.16, Jo 1.49, 20.28). Também há evidências de que estes foram regenerados por Cristo, antes do dia de Pentecostes. Pois se assim não fosse, eles não estariam no Cenáculo, justamente neste dia, obedecendo a ordem de Jesus dada a eles que não se ausentassem de Jerusalém para serem batizados com o Espírito Santo a fim de serem suas testemunhas, tanto em Jerusalém, como em Samaria e até os confins da terra (At 1.3-4). Ora, se eles não cressem em Cristo como Senhor e Salvador, como obedeceriam a tal ordem e criariam no propósito da mesma?

O *terceiro* ponto, talvez o mais difícil de ser compreendido, ainda que o mesmo seja diversas vezes mencionado em “Dois Tipos de Fé”, é a distinção entre “Fé do Conhecimento pelos Sentidos e fé na Revelação dada a nós por Deus”. O primeiro tipo de fé, decorria do fato dos apóstolos terem visto e ouvido a Cristo em diversas etapas de vida, morte e ressurreição e dos sinais físicos ocorridos no dia de Pentecostes (eles *ouviram* o som como vento impetuoso, *falaram* em línguas e os que estavam em Jerusalém ou *ouviram falar* em sua língua materna).

Esse “tipo de fé” é considerado por Kenyon como infantil e insuficiente para que os apóstolos e discípulos se apropriarem e desfrutarem dos efeitos da obra

substitutiva de Cristo realizada em favor deles na cruz. Eles, só foram entender, se apropriar e experimentar o significado desta obra, a partir do capítulo 15 do livro de Atos, conforme afirma em diversas partes de “Dois Tipos de Fé”, quando a revelação acerca da “justificação pela fé” foi revelada ao apóstolo Paulo, o que nos leva ao quarto ponto.

O *quarto* ponto do texto de Kenyon a ser observado é sua afirmação sobre os discípulos não terem entendido a obra expiatória de Jesus em seu favor antes desta ter sido revelada ao apóstolo Paulo. Aqui, parece, na melhor das hipóteses, que Kenyon esteja afirmando o seguinte pressuposto: somente após o apóstolo Paulo ter recebido a revelação de como ocorre a salvação em Cristo através da justificação pela fé, e ter compartilhado tal revelação aos apóstolos e crentes em Cristo, é que estes puderam então compreender claramente como se deu o processo salvífico em suas vidas. Há vários problemas nessa última proposição:

1 - A revelação sobre o modo como a salvação é operada na vida dos crentes em Cristo, não era desconhecida pelos demais apóstolos. Por exemplo, no livro de Atos dos Apóstolos, vemos Pedro, no dia de Pentecostes, pregando à uma multidão um sermão evangelístico. Após o término do mesmo, diversas pessoas lhe perguntaram o que deviam fazer diante da mensagem por eles ouvida. E a resposta de Pedro foi “Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo” (At 2.38).³²² Aqui, pode-se perceber o claro conhecimento de Pedro sobre o meio pelo qual pessoas pecadoras são salvas. Não houve necessidade de uma revelação da parte de Paulo - o qual nem salvo era ainda - para que pessoas cressem no sacrifício vicário de Cristo pela fé.

2 - Talvez Kenyon esteja se referindo à Paulo como o sistematizador da teologia da ‘justificação pela fé’. Os apóstolos e discípulos de Cristo não conheciam tal doutrina de maneira sistematizada até esta ter sido categorizada por Paulo. Isso torna a proposta de Kenyon quase uma caricatura da diferença entre “*fides qua creditur*”³²³ e “*fides quae creditur*”³²⁴: os apóstolos e discípulos criam em Cristo, mas não sabiam

³²² BÍBLIA, 2017, p. 1812.

³²³ **fides qua creditur**: a fé por meio da qual se crê [...] *fides* considerada subjetivamente. MULLER, 2023, p. 146.

³²⁴ **fides quae creditur**: a fé que é crida; i.e., o conteúdo da fé conforme revelada por Deus, *fides* considerada objetivamente. MULLER, 2023, p. 146.

“explicar” sistematicamente a doutrina da “justificação pela fé”. Novamente essa é uma afirmação problemática. Mesmo que as cartas de Paulo tenham sido os primeiros escritos do Novo Testamento e tenham apresentado uma teologia sistematizada da justificação, os Evangelhos, mesmo escritos posteriormente, narram eventos anteriores à conversão de Paulo, eventos esses onde encontramos o ensino de Jesus, o qual incluía uma explanação sobre regeneração, justificação e salvação, ainda que *talvez*, de maneira não tão sistematizada teologicamente como nas epístolas paulinas. O mesmo ocorre em Atos, a partir do ensino apostólico, antes da conversão de Paulo. Em síntese, a partir destas inferências, Kenyon propõe uma série de conceitos soteriológicos no mínimo controversos: uma dicotomização na salvação dos apóstolos e discípulos, onde reconheciam Cristo como Messias (título inclusive ligado à libertação dos pecados) mas não o reconheciam como Senhor e Salvador, uma regeneração ocorrida na vida dos apóstolos e discípulos somente após o Pentecostes e, por fim, um conhecimento da morte substitutiva no Calvário da parte dos apóstolos e discípulos, somente após uma revelação dada ao apóstolo Paulo, através da qual, finalmente entenderam o papel salvífico da pessoa de Cristo.

Após tomarmos ciência destes ensinamentos de Kenyon, a dificuldade em se entender a *Ordo Salutis* por ele ensinada fica evidente, posto suas contradições sobre a linha do tempo referente à salvação dos apóstolos e dos discípulos de Jesus. Também não fica claro, ao menos até aqui, se ele entende a salvação como um processo *monérgico* ou *sinérgico*. Talvez uma ponta de sinergismo surja, da afirmação de que os discípulos só teriam sido salvos após a “apreensão intelectual” do ensino revelacional-doutrinário paulino acerca da justificação pela fé, seguida por “uma confissão” de fé neste ensino.

Mas como saber se esse possível indício de sinergismo na soteriologia de Kenyon, não passa de uma interpretação de nossa parte, posto não termos até aqui uma afirmação clara de Kenyon sobre a vontade do ser humano poder, se quiser, agir como coeficiente ativo da salvação? Para respondermos esta questão, ouçamos as sentenças contidas no capítulo dezenove de “Os Dois tipos de Fé”, intitulado “O Que Jesus Disse Sobre a Fé”:

De novo Ele disse, ‘Tudo é possível ao que crê’. No que eles deviam crer? Não em que Ele morreu pelos seus pecados e ressuscitou para sua Justificação, não que Ele era o seu substituto que havia aniquilado o seu pecado, não que se eles O aceitassem como Salvador pessoal e O

confessassem como seu Senhor, eles receberiam a Vida Eterna. Que tipo de fé ele requeria? Não era a fé salvadora como a entendemos: ‘Se, com a tua boca, confessares Jesus como Senhor e, em teu coração, creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo’. Ele nunca pediu que alguém cresse nEle como o Salvador que daria aos homens a Vida Eterna. Ele pediu que eles cressem que Ele era o Filho de Deus, Aquele que cura, o Messias. Ele não lhes pediu que cressem no que chamamos Seu Sacrifício Substitutivo. Ele nunca mencionou isso. Ele não pediu que cressem em Sua Ressurreição, pois Ele não tinha ainda morrido e ressurgido dentre os mortos [...] Jesus não estava pedindo a Tomé que cresse que Ele havia ressuscitado dentre os mortos porque havia aniquilado o seu pecado. Na verdade, Ele estava desafiando a Fé do Conhecimento pelos Sentidos que cresse nEle. A fé de Tomé estava nos Sentidos: no que ele podia ver, sentir e ouvir. Você pode entender que ninguém que andava com Jesus tinha fé no sentido ao qual Paulo se refere no Livro de Romanos. Jesus nunca exigiu que alguém cresse nEle como o Salvador que iria morrer e ressuscitar por sua Justificação. Em João 11:27, Marta disse a Jesus, ‘Tenho crido que tu és o Cristo, o Filho de Deus que devia vir ao mundo’. Esta não é uma confissão de salvação. Se Marta confessasse salvação de pecado ela teria dito, ‘Sim, Mestre, creio que Tu és o Filho de Deus. Creio que vais morrer por meus pecados e ressurgir de novo para minha Justificação’. [...] Depois que Ele ressuscitou dentre os mortos ninguém expressou fé nEle como o Salvador do pecado, doador da Vida Eterna e Autor do Novo Nascimento. Eles só criam que Ele ressuscitou dentre os mortos. A Revelação Paulina teria que chegar antes que este conhecimento de Cristo como Substituto e o Conhecimento da Nova Criação pudessem ser conhecidos. Jesus disse, ‘Quando vier, porém, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade; porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas que hão de vir’. Isto indica que deveria haver uma revelação de Jesus e do Pai além daquela que Jesus havia ensinado em Sua caminhada terrena. Essa Revelação chegou para o Apóstolo Paulo. A base para ela é encontrada nos primeiros dez capítulos de Romanos. Ali nos é revelada a Justiça de Deus para o homem que crê em Jesus. A Justiça significa a capacidade de estar na presença de Deus tão livre da consciência de pecado como Jesus estava na Sua caminhada terrena. Não há nenhum indício disso no ensino de Jesus.³²⁵

Neste texto, escrito quase na conclusão de “Dois Tipos de Fé”, Kenyon parece demonstrar com mais força a ideia da salvação depender de algo a ser feito pela pessoa pecadora. Ele propõe o pressuposto, de que os discípulos não deveriam crer - e não criam - em Jesus como Senhor e Salvador de suas vidas, durante seu ministério terreno e nem depois de Sua ressurreição. Também afirma novamente, que Jesus nunca ensinou a eles que assim deveriam crer.

Tal proposição não condiz em nada com os textos neotestamentários, onde Jesus deixa claro aos seus discípulos, exatamente o contrário das afirmações de Kenyon (Mt 1.21, Mc 10.45, Lc 2.11; 24.36-49, Jo 3.16-17; 14.6, At. 4.12). A base de sua argumentação, entretanto, é que esta seria uma fé do “Conhecimento pelos

³²⁵ KENYON, 1988, p. 90, 91, 92, 93.

Sentidos”, sendo-lhes ensinada no tempo em que Jesus estava na terra junto aos discípulos e não uma fé vinda a eles por meio de revelação.

Kenyon parece ignorar, que embora a salvação em Cristo se dê pela fé, essa fé está embasada em relatos históricos, registrados nos Evangelhos, principalmente em Atos dos apóstolos, nas epístolas e no livro de Apocalipse. A fé cristã não é esotérica, mas está ligada à fatos historicamente comprovados e testemunhados. E o fato de o próprio Jesus ter se revelado aos seus discípulos, deveria ser mais que suficiente para que estes Nele cressem, Sua encarnação é a maior revelação da salvação à pessoa pecadora.

Mas a fim de insistir nessa dicotomia, novamente Kenyon afirma o pressuposto já discorrido, onde a apreensão do ensino de Paulo sobre a salvação por meio da fé, é o elemento essencial para que os discípulos creiam em Cristo como seu Senhor e Salvador pessoal. É interessante notar, que a própria conversão do apóstolo Paulo depõe contra esse ensino. Ora, que tipo de revelação acerca da justificação pela fé em Cristo teria Paulo no momento de sua dramática conversão?

Segundo o relato do capítulo 9 do livro de Atos dos Apóstolos, após ouvir a voz de Cristo, seguida de uma cegueira, ele só pode perguntar: “Quem és tu, Senhor?” (At.9.28). Teria sido a salvação de Paulo tão direta e instantânea e a dos demais apóstolos dependeria de uma revelação deste novo apóstolo? Somente na mente de Kenyon, mas não na revelação das Escrituras.

Ao observarmos todos estes conceitos propostos por Kenyon, reiteramos que o processo salvífico por ele ensinado, é no mínimo, indicativo de um coeficiente ativo sinérgico, posto ser a fé neste processo, um resultado de uma apreensão ou compreensão intelectual e não apenas da confiança no sacrifício vicário de Cristo como suficiente para salvação. A fé salvífica para Kenyon, neste sentido, parece estar mais ligada ao conceito de *assensus*³²⁶, que embora seja um “componente necessário do *fides*”³²⁷, não é suficiente para salvar a pessoa pecadora, a qual só pode receber sua salvação por meio da *fiducia*.³²⁸

³²⁶ **assensus:** *assentimento, reconhecimento ou concordância espiritual*; [...] Usado sem modificação, é um simples assentimento à verdade pelo intelecto. MULLER, 2023, p. 62.

³²⁷ MULLER, 2023, p. 62.

³²⁸ **fiducia:** *confiança*; a essência da *fides*[...]fé e confiança, na teologia mais antiga, estão intimamente relacionadas. MULLER, 2023, p.146.

Terminada nossa análise sobre as proposições soteriológicas de Kenyon, passemos a investigação aos ensinamentos do proponente e líder mais conhecido quando se trata de Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade: Kenneth E. Hagin. Se o sinergismo de Kenyon, o qual influenciou os proponentes do Movimento da Fé, está de certa forma nublado em suas considerações aqui analisadas, a partir de Hagin, ele passa a ser um pouco mais claro.

Kenneth Hagin compreende ser a sua maior missão como cristão e pregador, ensinar aos cristãos qual o verdadeiro sentido e significado da fé, algo bastante enfatizado pelo lema “Vá e ensine a **fé** ao meu povo[...]”³²⁹, encontrado em algumas das contracapas de suas obras. De todos os proponentes do Movimento da Fé, Hagin foi quem mais escreveu acerca da fé e qual o seu papel na vida cristã. Seus ensinamentos, baseiam-se nos pressupostos acima ensinados por Kenyon, a quem tem como um tipo de “mentor”³³⁰ em relação a alguns assuntos doutrinários, como por exemplo, a diferença entre a “fé dos sentidos” e a “fé por revelação”. Em uma de suas primeiras obras, denominada no Brasil de “A Fé Real”, Hagin discorre qual a diferença entre a “fé dos sentidos” e a “fé do coração”:

A Bíblia contrasta duas espécies de fé: a de Tomé e a de Abraão. Abraão, o patriarca, tinha uma fé espiritual, do coração, fundamentada no que Deus disse. Tomé possuía uma fé natural, humana. Todos, igualmente salvos e não-salvos, têm essa espécie de fé natural. A fé que Tomé possuía tinha como base, exclusivamente, a evidência física. Ele cria somente no que podia ver, não naquilo que Deus declarava. Se Abraão, por outro lado, tivesse ido pelo que ele via e pelo que seus sentidos físicos lhe diziam, nunca teria recebido a promessa do Senhor [...]. Nosso testemunho de conversão deve ser fundamentado em Romanos 10.9, que declara: *Se, com a tua boca, confessares ao Senhor Jesus e, em teu coração, creres que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo*. A salvação vem como um resultado da fé típica de Abraão - a do coração, espiritual -, a qual não se apóia em indícios materiais, mas na Palavra do Senhor.³³¹

Semelhantemente ao seu “mentor”, Hagin usa como exemplo a Tomé como representante da fé dos sentidos. Porém, sua explicação entre o contraste entre esse tipo de fé e a fé do coração é explana de maneira mais esclarecedora que Kenyon. Quando Hagin menciona que Tomé e todos os seres humanos têm uma fé natural, ele está se referindo à crença e não à fé como dom de Deus propriamente dito.

³²⁹ WALKER, John. **A Igreja do Século XX**: a história que não foi contada. 2 ed. Americana: Worship, 1997. p. 192.

³³⁰ HANEGRAFF, 1996, p. 362,

³³¹ HAGIN, Kenneth E. **A Fé Real**. Tradução de Maria Eugênia da Silva Fernandes. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2006. p. 16, 24-25.

Para Hagin, Tomé creu porque viu a Cristo ressurreto; Abraão, por sua vez, creu sem ter visto a Ele. Num certo sentido, o que Hagin professa está de acordo com o ensino escriturístico encontrado na Palavra de Deus no capítulo de número dez da epístola de Paulo aos Romanos. Porém, é preciso entendermos o ensino de Hagin aqui proposto, pois embora suas sentenças soarem semelhantes aos ensinamentos das Escrituras, elas desembocam em crenças sem apoio no ensino escriturístico de Jesus e dos apóstolos.

Seguindo o raciocínio de Kenyon, Hagin também dicotomiza fé revelacional e fatos históricos. Por isso reiteramos: nem toda evidência física é o oposto de fé. A fé cristã é também baseada em fatos históricos e visíveis e não apenas em uma crença destituída deste lastro. Se Jesus não entendesse ser necessário encontrar-se fisicamente com seus discípulos e com os apóstolos para revelar-se a eles como ressurreto, não o teria feito. Mas é justamente porque Ele queria ter contato e comunhão com eles, a fim de dar-lhes testemunho de sua ressurreição, é que Ele assim o fez. A crítica feita por Jesus a Tomé, está relacionada à sua descrença no relato dos demais discípulos sobre tê-lo visto e não somente aos fatos da sua “exigência” em apalpar suas mãos e tocar em seu peito. Tomé deveria crer no relato de seus irmãos, a despeito de ver.

Por isso, para Hagin, a fé de Abraão - o qual nunca viu a Cristo - não deve ser entendida como a fé real, e a fé de Tomé, como uma fé falsa. As pessoas cristãs que não viram ao Senhor são mais bem-aventuradas que Tomé (assim como Abraão também o é). Mas a fé cristã por parte dos que não viram a Cristo - no sentido de uma *fides qua* -, está baseada nos relatos bíblicos daqueles que o viram ressurreto e não em algo espúrio ou em algum tipo de delírio. Para Hagin, a fé salvífica, ou fé real, parece estar ligada à afirmação do texto de Romanos 10.9, onde confissão e fé do coração se entrelaçam. Mas como isso ocorre na vida da pessoa pecadora não regenerada segundo Hagin? Ainda na obra “A Fé Real”, encontramos as seguintes afirmações:

O vocábulo crer é verbo, uma ação. Crer no sentido bíblico significa tomar ou **agarrar**. Crer no Senhor significa tomá-IO em tudo o que as Escrituras declaram que Ele é; é tomá-IO como seu Salvador. Crer em Jesus como Aquele que cura significa tomá-IO como Aquele que irá restaurá-lo. Um homem pode dizer: ‘Creio na salvação’, mas nunca ser salvo. Pode declarar: ‘Creio que Jesus é o Filho de Deus’, porém, morrer e ir para o inferno. Pode afirmar: ‘Acredito que o novo nascimento é bíblico’, no entanto, nunca realmente nascer de novo. Da mesma forma, você pode dizer: ‘Creio na cura

divina', porque viu alguém ser restaurado ou leu sobre isso na Bíblia. Mas isso não significa que você tenha recebido a sua cura. Você também tem de tomar Jesus como Aquele que sara. Crer é um ato da vontade. Josué disse: *Escolheis hoje a quem sirvais [...] porém eu e a minha casa serviremos ao SENHOR* Js 24.15b). Em Apocalipse 22.17b, está escrito: *E quem quiser tome de graça a água da vida*. Quando nós cremos, agimos; então, tendo agido, colhemos o que se chama fé. Nós damos um passo e, assim, chegamos a um objetivo. Isso é fé; é chegar. Crer, então, é agir pela Palavra de Deus. Assim, a fé é tomar atitude pela Palavra, e duvidar é recusar-se a agir de acordo com o que as Escrituras declaram. [...] Por meio dos sentidos — pela verdade natural, humana —, uma pessoa percebe que está enferma e sente dor ou possui alguma doença. Mas a Palavra de Deus revela que: *Ele tomou sobre si as nossas enfermidades e levou as nossas doenças* (Mt 8.17b) e pelas suas feridas fomos sarados (1 Pe 2.24). Não é a Palavra de Deus igualmente verdadeira sempre? Não é igualmente verdadeira quando você possui enfermidade e sofrimento ou quando você está bem? Acreditando no que seus sentidos naturais lhe contam, você diria: 'Não estou curado, estou doente'. Porém, crendo na Palavra do Senhor, você pode dizer: 'Sou curado pelas Suas feridas!'.³³²

Aqui, Hagin deixa claro ser a fé salvífica uma ação, mais que um mero assentimento intelectual. Neste texto, como no anterior supracitado, ele procura fazer uma distinção como fez Kenyon entre a fé como *notitia*, *assensus* e *fiducia*, porém com tônicas diferentes, onde o acento da obra salvífica, tem a ver não apenas com saber que a salvação existe ou assentir intelectualmente com essa realidade. Estaria ele afirmando a seguinte pressuposição: que o processo salvífico da pessoa pecadora ocorre quando esta, ao ouvir a mensagem do Evangelho e sendo regenerada pelo poder do Espírito Santos, arrepende-se de seus pecados e confessa a Cristo como Senhor e Salvador? Seria este o significado da expressão "Crer então é agir pela palavra de Deus", por ele utilizada?

Se a resposta for afirmativa, Hagin pode estar partindo do pressuposto que o Evangelho é o poder de Deus para a salvação, conforme expresso nas Escrituras. Aqui, porém, não nos parece ser o caso. Para Hagin, crer é uma tomada de atitude por parte do ser humano, a qual ocorre, segundo ele, "pela Palavra", ou seja, a pessoa pecadora ouve a Palavra e escolhe se quer tomá-la como verdade ou não para sua salvação. E dada uma resposta afirmativa, ela se torna salva. Ele cita a Josué, personagem bíblico, para ilustrar este tipo de atitude. Em seu entendimento, Josué poderia escolher se serviria a Deus ou não.

Esta é uma interpretação equivocada, pois Josué só poderia fazer esta escolha porque já havia recebido a ação graciosa da parte de Deus, conforme

³³² HAGIN, 2006, p. 11, 12, 13.

podemos observar na primeira sentença do Decálogo: “Então Deus falou todas estas palavras: Eu sou o Senhor, seu Deus, que o tirei da terra do Egito, da casa da servidão” (Êx 20.1,2). Neste texto, Deus deixa clara a Sua ação graciosa em libertar o seu povo da escravidão, antes de requerer o cumprimento de cada mandamento. Por fazer parte do povo eleito ele podia escolher; do contrário, sua natureza presa ao pecado, alheia à fé na promessa da vinda do Messias, seu Salvador, não teria condições de voltar-se para Deus.

Quando olhamos para suas afirmações contidas no mesmo texto, sobre como alguém pode ser curado pelo poder da Palavra, as crenças de Hagin acerca de como ocorre o processo salvífico da pessoa pecadora ficam um pouco mais claras. De acordo com Hagin, o texto do livro do profeta Isaías, capítulo 53, serve para demonstrar que mesmo quando uma pessoa doente ainda está com sintomas da enfermidade à qual está acometida, esta deve crer que já está curada. Ou seja, mesmo que o diagnóstico de uma pessoa doente demonstre ser esta a sua realidade, ela deve crer e confessar que está curada.

Não é objetivo desta pesquisa analisar questões relacionadas à fé e curas miraculosas e nem como estas ocorrem. Nem estamos afirmando ser impossível alguém ser curado por meio da fé. Apenas por analogia, compreendemos que Hagin aqui está propondo o seguinte: uma vez confessada a cura, e crido que a mesma irá ocorrer, pois existem textos bíblicos que supostamente dão suporte para que assim aconteça, a pessoa já está curada sem ainda ter obtido de fato a cura. Este tipo de confissão é denominado de “Confissão Positiva” e é o principal método ensinado pelo Movimento da Fé para os seus seguidores. Esse método serve como princípio central em diversas crenças do Movimento da Fé.

Assim como a cura pode acontecer quando alguém dele se utiliza, do mesmo modo, para Hagin, a salvação da pessoa pecadora, está ancorada em uma “Confissão Positiva” feita por este. Mas afinal, o que significa a “Confissão Positiva”? Como podemos defini-la? Hanegraaff apresenta a seguinte definição sobre este conceito e sua importância para o Movimento da Fé:

Esse é o motivo pelo qual o Movimento da Fé também tem sido chamado *Movimento da Confissão Positiva*. A doutrina da Fé ensina que as confissões servem para dar efeito à fórmula da fé, fazendo com que a lei espiritual

funcione em favor de quem as pronuncia. As confissões positivas ativam o lado positivo da força; e as confissões negativas ativam o lado negativo.³³³

Intrinsecamente, não há nada de errado em confissões. O processo salvífico passa por uma confissão de nossos lábios (Rm 10.9). O cristianismo é uma religião confessional. Cremos e confessamos. E porque cremos, confessamos. O problema está na natureza da “Confissão Positiva” e no *modus operandi* da mesma: Hagin parece propor que o coeficiente ativo da salvação da pessoa pecador torna-se eficaz a partir de uma confissão feita por esta baseada neste princípio, resultante da apropriação das verdades a ela pregadas.

Segundo o princípio da “Confissão Positiva”, uma vez ativada tal confissão, a pessoa pecadora seria salva instantaneamente. Mas se há alguma dúvida sobre como Hagin pensa soteriologicamente em relação à “Confissão Positiva” e qual sua função na *Ordo Salutis*, essa se desfaz diante de uma citação realizada em outras de suas obras:

‘A pessoa tem de confessar que é salva, antes de o fato se consumir. Se não confessasse, a fé não participaria do assunto. É a sua confissão que a leva a existir’.³³⁴[...]Não há salvação sem confissão. Não há remissão de pecados, nem novo nascimento, sem a confissão. Nossa experiência cristã começa com a confissão.³³⁵

De acordo com as sentenças pronunciadas acima, o tipo de confissão que salva a pessoa pecadora proposta por Hagin - que segundo ele tem um poder em si mesma de operar a salvação - não é fruto de um processo regenerador operado pelo Espírito Santo, mas de uma decisão desta que, ouvindo a pregação, escolhe primeiramente voltar-se para Deus. E isso coloca nesta escolha, a efetivação da salvação, caracterizando um típico processo sinérgico.

Hagin afirma aqui categoricamente ser a confissão, a ação produtora e inicial da salvação, e não a regeneração, propondo assim, uma soteriologia onde um sinergismo torna-se evidente. Em outro de seus escritos, “O Extraordinário Crescimento da Fé”, Hagin - no capítulo intitulado “A Fé do tipo de Deus” - novamente repete o texto de Romanos 10.8-17 como base para sua afirmação de que a salvação

³³³ HANEGRAFF, 1996, p. 79.

³³⁴ HAGIN, Kenneth, E. **O Que Fazer Quando a Fé Parece Fraca e a Vitória Perdida**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1987.p. 93.

³³⁵ HAGIN, Kenneth, E. **O Nome de Jesus**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1988. p. 126.

vem por meio de ouvir a Palavra e da confissão feita pela pessoa pecadora, onde esta reconhece a Cristo como Salvador:

E como Deus deu ao pecador fé para ser salvo? O texto de Romanos (10.17 - ARC) diz: *De sorte que a fé é pelo ouvir, e o ouvir pela palavra de Deus.* Note as expressões que acabamos de ver no tocante à fé: *A fé vem [...]; Deus repartiu [...] fé; Sois salvos mediante a fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus.* Paulo diz que a fé é **dada**, e **repartida**, ela **vem**. **ROMANOS 10.8** [...] Porém, o que se diz? A palavra está perto de ti, na tua boca e no teu coração; isto é, a **palavra da fé** que pregamos. A Bíblia, a mensagem de Deus, é chamada a Palavra da fé. Por que é chamada a Palavra da fé? Porque ela faz a fé entrar até mesmo no coração do não-salvo. Faz com que o tipo de fé sobre a qual fala e o universo que veio a existir por ela sejam repartidos ao nosso coração. A fé nos é dada mediante a Palavra. Note de novo as palavras de Paulo em Romanos 10.8: Porém, o que se diz? *A palavra está perto de ti, na tua boca e no teu coração; isto é, a palavra da fé que pregamos. Isto concorda exatamente com as palavras de Jesus e com o Evangelho de Marcos 11.23a: Se alguém disser [...] e não duvidar no seu coração.* Vemos aqui o princípio básico inerente à fé do tipo de Deus: crer com o coração e dizer. Jesus creu e falou. Deus creu e falou, e o mundo veio a existir. O mesmo capítulo de Romanos continua: *Se, com a tua boca, confessares Jesus como Senhor e, em teu coração, creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo. Porque com o coração se crê para justiça e com a boca se confessa a respeito da salvação* (Rm 10.9,10). Uma medida de fé é dada ao pecador quando este ouve a Palavra. Então, ele a usa para criar a realidade da salvação na própria vida. Quando as pessoas perguntam aos cristãos: 'Quando você foi salvo?', a resposta frequentemente é algo assim: 'Cerca das nove da noite de 10 de julho'. Estão enganados, no entanto, porque Deus os salvou há quase dois mil anos, mas isso tornou-se uma realidade para eles somente quando creram e confessaram a salvação. A salvação pertence a todos. Todo homem neste mundo tem o direito legal à ela. Jesus morreu pela humanidade inteira, não somente por você e por mim. Quando a verdade é pregada ao pecador, faz surgir a fé. Quando ele **crê** e confessa, cria a realidade dela na própria vida, pela sua fé. [...] A fé para a salvação vem por meio da Palavra de Deus. A fé para qualquer coisa que recebemos da parte dEle provém da mesma maneira. Essa fé vem de ouvir a Palavra de Deus - não há outro tipo de fé, a não ser a divina. Em outras palavras, Deus concede a fé e faz com que esta entre no coração dos que creem.³³⁶

Apesar de ter feito menção mais uma vez do texto de Romanos 10.8,9 e de ter abordado praticamente os mesmos pontos que em "A Fé Real", Hagin neste excerto, traz algumas afirmações elucidativas em relação à maneira como a pessoa pecadora é salva. A primeira assertiva importante feita por ele é a de que a mensagem de Deus é chamada de Palavra da fé porque "é capaz de adentrar até no coração da pessoa não-salva". Essa é uma colocação confusa.

Ora, a fé salvífica é sempre empregada no coração da pessoa não-salva. Se assim não fosse, não haveria necessidade de alguém receber a salvação, posto já

³³⁶ HAGIN, Kenneth E. **O Extraordinário Crescimento da Fé**. Tradução de Gordon Chown. Rio de Janeiro: Graça, 2013. p. 114, 115, 116.

estar salvo. Pode ser que aqui, Hagin esteja apenas querendo comparar a fé salvífica com “a fé que opera por meio da fala divina e que cria o Universo”, uma das crenças propagadas pelo Movimento da Fé, onde Deus exerceu fé no momento da criação do Universo, e a partir desta fé, fez o Universo a existir ³³⁷. Segundo esse conceito, as palavras proferidas por Deus no momento da criação eram cheias de fé; essas mesmas palavras, agora pronunciadas por meio da pregação da Palavra, criam a fé no coração da pessoa não crente. Mas não seria a criação da fé no coração do não-salvo uma ação *monérgica*?

Sim, se o processo proposto por Hagin, fosse o mesmo descrito em Efésios 2.1-9, onde a fé é descrita como o meio providenciado por Deus para que o ser humano possa crer. E esse não é o conceito propagado por ele no texto supra. Por mais que possa parecer semelhante a uma ação salvífica *monérgica*, a criação da fé por meio da Palavra conforme ensina Hagin, mais uma vez evidencia o uso da “Confissão Positiva”, como se uma vez crido em algo e em seguida, proferida as palavras - ou sentenças - certas, esse algo será criado.

Conforme Hagin, o próprio Deus creu, antes de falar e criar o mundo. Conforme vamos avançando na leitura do texto supramencionado de “O Extraordinário Crescimento da Fé”, podemos observar quando baseado neste pressuposto, ele prossegue seu raciocínio sobre como o ser humano pode ser salvo. Hagin passa, então, a propor um processo salvífico que elenca a Palavra de Deus, confissão positiva e fé, ele traz à tona uma espécie de autossalvação.

De acordo com ele, uma vez que o ser humano ouve a Palavra, uma “medida de fé” lhe é doada, e a partir dela, a pessoa pecadora pode *criar sua própria salvação*. Neste sentido, ela não só tem a ajuda de Deus neste processo salvífico; *ela própria cria algo que nenhum ser humano tem a capacidade de criar*, proposição essa, possivelmente nunca vista em nenhuma teologia de nenhum grupo cristão na história da Igreja. Se de fato, Hagin afirma ser a salvação eterna, algo passível de criação por

³³⁷ Hanegraaff construiu uma historieta em sua obra “Cristianismo em Crise”, a fim de demonstrar de maneira quase fabulosa, alguns ensinamentos do Movimento da Fé, dentre eles, que Deus teria criado o mundo exercendo a sua fé. Segundo ele, a “[...]historieta que se segue é uma composição dos ensinamentos errôneos[...] Apesar de que nem todos os mestres da Fé assinem cada aspecto desta historieta, todos eles têm feito contribuições substanciais tanto à produção quanto à proliferação dessas aberrações e heresias. [...]Depois de visualizar cuidadosamente cada detalhe de seu maravilhoso mundo, Deus entrou em ação. Liberando a força de sua fé como um tomado, fez o planeta vir à existência, falando, conforme o vira com os olhos da mente. HANEGRAAFF, 1996, p. 23,24.

parte do ser humano no processo salvífico, temos um sinergismo destoante dos demais até aqui apresentados, dada a natureza desta salvação (humana e não divina).

Um outro aspecto a ser abordado no processo salvífico proposto por Hagin é sua afirmação sobre os seres humanos terem sido - todos eles - salvos a dois mil anos quando da morte de Cristo na cruz³³⁸, sendo tal salvação um direito legal de todos pecadores. Estaria Hagin propondo algo semelhante à justiça imputada de Cristo aos pecadores quando usa a expressão “direito legal”? Ou estaria ele propondo um princípio próprio do Movimento da Fé em “requerer” direitos que nos foram adquiridos através da morte de Cristo?

Possivelmente, Hagin está se referindo ao segundo caso. Mesmo sendo esta sua intenção, não entendemos ser esta proposição totalmente errada. Segundo as Escrituras, Cristo pagou nossa dívida na Cruz, conquistando a nós o benefício da salvação (Cl 2.14). A nossa discordância tem a ver com a ideia de “requerer” estes direitos. Nós não temos direito de requerer nada. Nossa salvação nos é dada por misericórdia. Nem mesmo depois de alcançados pelo evangelho temos direito algum no sentido de exigir algo de Deus. Novamente, Hagin parece estabelecer uma espécie de “mecanismo”: se a pessoa pecadora quiser, ela pode exigir seus direitos quanto à salvação, algo bastante difícil de ser vivenciado por seres mortos em delitos e pecados (Ef. 2.1).

Por hora, queremos encerrar nossas considerações sobre as proposições de Hagin em relação à fé salvífica, fazendo menção de sua afirmação sobre Deus conceder a fé, fazendo com que ela entre no coração dos que creem. Novamente, de maneira aparentemente contrária aos seus ensinamentos anteriores, Hagin faz considerações que soam como *monérgicas*. Em nosso entendimento há duas possibilidades de interpretação em relação ao conteúdo de seu texto:

1 - Deus age, concedendo a fé e fazendo com que essa entre no coração dos seres humanos, os quais concomitantemente a esse agir, passam a crer.

³³⁸ Aqui, salientamos o contraste entre a soteriologia de Hagin e dos demais teólogos que creem que Deus quer salvar a todos os seres humanos, Estes, de forma alguma, afirmam ser um direito legal do pecador obter a salvação, exigindo a mesma da parte do Senhor Jesus Cristo.

2 - Àqueles que ouvindo a Palavra, e em seguida confessando com sua boca que creem em Cristo, recebem a fé, o que aponta novamente para o uso da “Confissão Positiva”.

Diante de todas as asserções anteriores realizadas por Hagin, a segunda possibilidade nos parece mais plausível. Uma leitura mais atenta de todas as considerações feitas por Hagin em relação a como ocorre o processo salvífico, nos leva a concluir, que a *Ordo Salutis* proposta por ele tem a seguinte sequência cronológica: ouvir a Palavra, receber certa medida de fé e, a partir desta medida, crer e confessar, criando a realidade da salvação da sua vida. Tal processo pode ser considerado - como já apontamos - caracteristicamente sinérgico, onde o coeficiente ativo da salvação é fortemente baseado em uma decisão humana e não na graça divina em seu favor.

Uma vez investigados os princípios soteriológicos de Hagin, passemos à análise das proposições sobre fé salvífica nos escritos de Charles Capps, outro expoente do Movimento da Fé, quando se trata deste importante tema.

Charles Capps é um fiel seguidor de Kenneth Hagin, tendo sido ordenado como um dos ministros da “Convenção Internacional de Igrejas e Ministros da Fé”, entidade propagadora dos mesmos princípios teológicos do Movimento da Fé. Dentre os líderes deste movimento abordados em nossa pesquisa, Capps é possivelmente quem aborda o princípio da “Confissão Positiva” com maior frequência em seus escritos. Ao lermos suas obras, podemos observar diversas frases evocando este princípio de maneira exaustiva e redundante. Quanto à fé salvífica, Capps repete alguns dos ensinamentos de Kenyon e de Hagin. Em “A Língua - uma força criativa”, encontramos o seguinte excerto sobre a regeneração, elemento da *Ordo Salutis* importante para nossa pesquisa:

Duas coisas maravilhosas aconteceram àquelas cento e vinte pessoas no dia de Pentecostes. Em primeiro lugar, elas nasceram de novo. ‘A isto, respondeu Jesus: Em verdade, em verdade te digo que, se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus’ (João 3:3). *Homens naturais tornam-se homens sobrenaturais*. Jesus disse que não se pode colocar vinho novo em odres velhos. O vinho novo precisa ser colocado em odres novos. Eles se tornaram novas criaturas. ‘Portanto, se alguém está em Cristo, nova criatura é, as coisas velhas já passaram, eis que tudo se fez novo.’ (2 Coríntios 5:17). *Homens sobrenaturais, que nunca existiram antes naquele estado de justos*. ‘Aquele que não cometeu pecado, Ele o fez por nós; para que nele, fôssemos

feitos justiça de Deus' (2 Coríntios 5:21). Agora não eram mais pecadores salvos pela graça, mas novas criaturas em Cristo.³³⁹

Capps, à semelhança de Kenyon, insiste na ideia de uma regeneração dos discípulos de Cristo apenas no evento ocorrido no dia de Pentecostes narrado no segundo capítulo do livro de Atos. Nestas afirmações, assim como nas de Kenyon, não encontramos nenhum tipo de sinergismo no processo salvífico apresentado por Capps; ao contrário, nascer de novo segundo ele é fruto da operação divina no dia de Pentecostes. O problema em seu conceito soteriológico aqui, assim como no de Kenyon, é ensinar que a regeneração só ocorreu em um momento posterior à chamada dos discípulos para seguirem Jesus. Ele, porém, acrescenta um novo elemento no processo salvífico por eles experimentado, quando comparado com o processo proposto por Kenyon: a partir do Pentecostes, os discípulos tornaram-se *homens espirituais e sobrenaturais, não mais pecadores salvos pela graça divina, mas novas criaturas em Cristo Jesus*.

Quando lemos a expressão “novas criaturas em Cristo Jesus” no contexto da teologia da confissão positiva proposta por Capps, sem darmos a esta leitura uma certa atenção, podemos não captar o sentido nelas pretendido, posto que as Escrituras usam uma terminologia semelhante para descrever o estado das pessoas regeneradas (2 Co 5:17). A problemática surge, quanto aos efeitos produzidos na vida dos seres humanos através do conceito de regeneração proposto por Capps: uma vez nascido de novo, a pessoa pecadora não é mais um “pecador salvo pela graça”, mas uma nova criatura em Cristo.

Estaria Capps propondo ser a salvação anterior à regeneração? Ou estaria dissociando ambas? Ou ainda, entendendo a regeneração como uma condição superior à salvação, como se a pessoa pecadora adquirisse uma mudança ontológica, passando a se tornar portadora de uma natureza espiritual diferente da qual era portadora antes deste processo?

Todas essas proposições contidas nos questionamentos acima, caracterizam o ensino dicotômico de Capps neste texto. Ele parece afirmar ser a salvação algo ocorrente antes da regeneração. Isso não está de acordo com o ensino das Escrituras,

³³⁹ CAPPS, Charles. **A Língua: uma Força Criativa**. Tradução de Maria Lucia Godde Cortez. Campina Grande: Rhema Brasil Publicações, 2021. p. 128 e 129.

as quais declaram ser a regeneração uma das etapas da *Ordo Salutis* e não uma etapa posterior. Daí que não há salvação sem regeneração.

Capps também parece minorar a ação salvífica da graça, como se a mesma fosse uma etapa inferior à regeneração, pois uma vez tendo experimentado a salvação, a pessoa pecadora pode, *à posteriori*, experimentar uma mudança ontológica que a leva à uma condição espiritual distinta das demais que ainda não tiveram essa experiência: passa de uma pessoa cristã salva, para uma pessoa cristã espiritual ou sobrenatural. Se o seu intuito, ao descrever a regeneração desta maneira seja esse, transformando o ser humano regenerado em um tipo especial de pessoa cristã, estamos diante de um conceito bastante semelhante ao conceito gnóstico que se infiltrou na Igreja do primeiro século.³⁴⁰ Não somos contrários a ideia de uma transformação na vida da pessoa pecadora a partir da regeneração. Mas essa transformação, embora oriunda da regeneração, ocorre via outro processo, o da santificação. Tal mudança não torna nenhuma pessoa cristã superior à outra, como uma classe especial de crentes.

Como no texto supracitado, não fica claro se o “pecador salvo pela graça” conforme descrito por Capps, foi salvo por meio de um processo sinérgico, precisamos analisar outras de suas obras a fim de averiguarmos como se apresenta sua soteriologia. Em um escrito posterior, denominado “Fé e Confissão”, Capps faz diversas considerações sobre como se dá a salvação das pessoas pecadoras e qual a função da fé nesse processo:

Você não pode entrar em algumas coisas a não ser que o faça por meio da fé. A salvação é uma delas. Você não pode nascer de novo sem crer na Palavra de Deus. A fé é o fundamento da salvação. [...] A Palavra de Deus concebida no coração, depois formada com a língua e proferida pelos lábios se torna uma força espiritual que libera a capacidade de Deus. Essas são palavras que você concebe no espírito humano. Então, você as forma com a língua. [...] Paulo nos instrui a confessar Jesus como Senhor. Quando um pecador chega ao arrependimento, se ele ler esse versículo, ele confessa Jesus como o Senhor da sua vida. Confessa porque ele crê na Palavra de Deus. Ele deve dizer: ‘Creio que Jesus morreu pelos meus pecados, e confesso que Ele é o Senhor da minha vida’. Antes disso, Jesus não era o Senhor da sua vida. O diabo era. Mas porque ele tomou a decisão pela fé e a declarou, todos os demônios do inferno não puderam impedir que isso acontecesse. Naquele momento, ele passou a ter uma posição de retidão diante de Deus. Esta é a *justiça que procede da fé*. Ele provavelmente não

³⁴⁰ Conforme Hägglund, de acordo com os ensinamentos gnósticos, a salvação “[...] era possível devido à percepção superior (**gnôosis**, ‘gnose’) dos gnósticos [...]. Mas nem todos podiam alcançar essa salvação, apenas os [...] que possuíam o poder necessário para receber esse conhecimento[...]. HAGGLUND, 1999, p. 30.

se sentiu justo nem sentiu que Jesus era seu Senhor, mas ele tomou a decisão de crer e de proclamar isso. É assim que a *justiça que procede da fé* funciona. *Porque com o coração se crê para justiça e com a boca se confessa a respeito da salvação.* - **Romanos 10:10**. Com o coração, o homem crê. A fé é uma função do homem interior ou do coração. Ele crê com todo o seu ser interior. A fé opera no coração, e não na mente. Quando o pecador se arrepende e faz uma confissão de fé, ele libera a força da energia de Deus dentro dele. Ele fala e a chama à existência. Com o coração, o homem crê para a justiça; e com a boca a confissão é feita para a salvação. A palavra *salvação* vem da palavra grega *sozo*. Ela é uma palavra abrangente que significa “libertação, preservação, cura e integridade”. Todas essas ideias estão incluídas naquela única palavra *sozo*. Mas às vezes nós a interpretamos como se significasse apenas ser salvo ou nascer de novo. Vamos colocar isso em perspectiva: Paulo disse que com o coração, o homem pode crer e nascer de novo. Mas se você quer libertação, preservação, cura e integridade, você precisa colocar a sua boca em ação.³⁴¹

Dentre os apontamentos supramencionados, nos chama a atenção alguns pressupostos soteriológicos. Após afirmar a salvação por meio da fé, Capps descreve como a fé opera na salvação: uma vez ouvido a Palavra, tendo-a concebido no coração, formada com a língua e proferindo-a com os lábios, então, e somente então, de maneira semelhante a um processo metafísico, *ela, a própria pessoa pecadora, libera a capacidade de Deus para salvar-lhe*.

Com exceção da pregação a ser ouvida, todo o restante do processo é operado por ações advindas da parte do ser humano, em um processo soteriológico onde o sinergismo é acentuado de forma semelhante ao processo soteriológico onde Deus é apenas um co-participante na *Ordo Salutis*.

Capps prossegue em suas pressuposições, passando a descrever, a partir do texto de Romanos (Rm10.10), a natureza soteriológica da fé. De acordo com ele, a fé está ligada ao coração do ser humano. Ao invés de ser o apenas o meio pelo qual se crê³⁴², ela é uma função inerente ao interior do ser humano (pertencente à parte espiritual ou imaterial de sua natureza).

Ao arrepender-se e realizar uma confissão de fé, o ser humano libera a força (potência) da energia divina que nele habita, fazendo surgir, ou vir à existência, a sua salvação. Neste sentido, nos parece que Capps entende ser a fé, o elemento a ser usado pelo ser humano, por meio do princípio da Confissão Positiva, a fim de *criar* a sua salvação, conceito esse semelhante à determinados aspectos sinergistas

³⁴¹ CAPPS, Charles. **Fé e Confissão**: como ativar o poder de Deus em sua vida. Tradução de Maria Lucia Godde Cortez. Campina Grande: Rhema Brasil Publicações, 2022. p. 26, 32, 100,101.

³⁴² Nesta proposição, não estamos analisando estritamente se a fé é um dom de Deus ou um elemento espiritual intrínseco ao ser humano.

encontrados na soteriologia de Hagin. Capps, bem como os demais proponentes do Movimento da Fé, mesmo crendo na corrupção humana derivada da queda, ainda assim crê que a fé está presente no interior do ser humano irregenerado, apenas esperando uma confissão liberá-la para sua força ativar a salvação.

Por fim, Capps faz uma consideração sobre o significado do vocábulo *sozo*; que na língua grega significa *salvar*. Se examinarmos algum léxico de grego, o significado de *sozo* é mais amplo que somente a salvação eterna, abrangendo também os significados apontados por Capps. E este é um fenômeno linguístico bastante comum, denominado polissemia, onde o sentido de cada vocábulo polissêmico em qualquer língua, precisa ser entendido à luz de cada contexto textual onde tal vocábulo está inserido. Caso contrário, não só podemos entender de maneira equivocada o seu sentido lexicográfico, como podemos entender de maneira distorcida o sentido do próprio texto.³⁴³

No texto de Capps, ele parece atribuir uma aglutinação de diversos sentidos ao termo *sozo*, sempre que o mesmo aparece no texto bíblico. Por exemplo, se encontramos no texto bíblico original a palavra *sozo* sendo usada para a descrição da salvação de uma pessoa pecadora, o texto não está descrevendo apenas a regeneração do mesmo, mas quase invariavelmente, a garantia da possibilidade desta ter suas enfermidades também cessadas, posto que o conceito de salvação, segundo Capps, inclui também de maneira silogística, a cura física das doenças.

Em nosso entendimento, ao se referir ao termo *sozo*, Capps faz proposições acerca deste vocábulo, as quais não estão ligadas à polissemia, mas sim aos princípios da “Confissão Positiva”. Isso fica evidente em sua afirmação sobre estarem incluídos no conceito de salvação, ideias ou pressupostos que vão além de “apenas nascer de novo”.

Segundo ele, a salvação da condenação eterna é um dos benefícios do significado de ser salvo; os demais são libertação, preservação, cura e integridade. Se pensarmos nestes benefícios como aspectos de natureza espiritual, os quais, uma vez experimentados pela pessoa pecadora na salvação, desembocam em uma

³⁴³ Carson fala de uma falácia interpretativa referente a este caso da aplicação de *sozo* por Capps, denominada “Adoção injustificada de um campo semântico”, onde “[...] a falácia está na suposição de que o significado de uma palavra em determinado contexto é muito mais amplo do que o contexto em si permite[...]”. CARSON, 2001, p. 57.

espiritualidade que os liberta, cura, preserva e os torna íntegros para vivenciar um relacionamento de amor com Deus e com o próximo, estamos, possivelmente, diante do sentido destes vocábulos pertencentes ao campo semântico de *sozo*.

Se porém entendermos estes benefícios como a possibilidade, por meio da “Confissão Positiva”, de vivenciarmos uma vida livre da persistência de problemas, de sermos preservados dos males e agruras deste mundo, de sermos resguardados ou curados de todas as enfermidades que nos sobrevêm e de sermos conservados íntegros, no sentido de não haver fragmentações psicossomáticas diante das vicissitudes experimentadas pela existência humanas, estamos diante de uma falácia não só vocabular, mas também de uma proposição irreal.

Enquanto nesta vida, as pessoas cristãs, experimentarão diversas tribulações e angústias. Tal realidade é tão recorrente nos relatos das Escrituras, que entendemos ser desnecessário discorrermos sobre este tema em nossa pesquisa, fugindo do escopo da mesma.

Capps encerra suas avaliações sobre o vocábulo *sozo* e seus significados, propondo uma dicotomia entre “crer com o coração” e “confessar com os lábios”, expressões usadas na epístola supramencionada de Romanos como etapas pertinentes ao processo salvífico da pessoa pecadora de uma condenação eterna. Ele considera estas etapas passíveis de separação e atribui ao “coração”, a capacidade de ser o coeficiente ativo da regeneração.

Coração aqui é metonimicamente usado para a vontade do ser humano, assim, se ele quiser, pode crer e então nascer de novo. As demais bênçãos de *sozo* só se conseguem com a boca, ao se proferir sentenças baseadas na confissão positiva. Neste texto de sua carta aos irmãos romanos, o apóstolo Paulo, porém, está discorrendo como uma pessoa pecadora é justificada diante de Deus, o que inclui crença e confissão. Mas em nenhum momento há sequer, a menor sombra da ideia de um recebimento de outras bênçãos, ativado por meio de “palavras positivas”.

Estas proposições só reforçam o caráter sinérgico da soteriologia propagada pelo Movimento da Fé. Se o ser humano quiser, ele pode crer e nascer de novo. E se proferir com sua boca, por meio de sentenças positivas certas, não só receberá a vida eterna, mas possibilitará o acesso ao que deseja obter da parte de Deus.

Portanto, quando analisamos tanto o conceito soteriológico de Kenyon, como o de Hagin e o de Capps, temos diante de nós um quadro onde o ser humano pode, por sua própria vontade, dar o primeiro passo em direção a Deus a fim de ser salvo da condenação eterna, situando a fé antes da regeneração, proposições que apontam para uma soteriologia caracteristicamente sinergista.

Terminada a nossa análise conceitual acerca da antropologia e soteriologia destes três proponentes do Movimento da Fé e constatada a semelhança entre elas, passaremos à pesquisa acerca de quais são as bases que fundamentam a sua liturgia, bem com ela foi influenciada por esta antropologia e soteriologia.

5.3 A LITURGIA DO MOVIMENTO DA FÉ - A METODOLOGIA SINÉRGICA DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

Os diversos grupos cristãos protestantes e evangélicos presentes na história da Igreja Cristã, desenvolveram suas espiritualidades com peculiaridades marcantes a partir de suas tradições, confessionalidades e crenças. O Movimento da Fé, mesmo não apresentando uma confessionalidade expressa de forma documental, devido à falta de uma estrutura doutrinária rígida e à uma liderança eclesiástica guiando o movimento como um todo³⁴⁴, possui características em sua espiritualidade, as quais, podem ser assim sumarizadas:

Kenneth Hagin Jr., que é o administrador geral dos diversos ministérios de seu pai, descreve a doutrina básica do movimento da seguinte maneira: 'A mensagem da fé inclui ensinamentos, como consultar as Escrituras para ver o que Deus tem a dizer sobre qualquer situação, e então confessar, ou apropriar-se, das suas promessas para aquela necessidade. Ensina que a cura divina está na expiação. Conclama os cristãos a reconhecerem que são a justiça de Deus em Cristo. Defende que ser redimido da pobreza faz parte das bênçãos da obediência que Deus promete para seu povo (Dt 28:1-14), e que os crentes gentios podem reivindicar as bênçãos de Abraão porque são os filhos da fé (G1 3)'.³⁴⁵

Diante das diversas crenças asseveradas por Kenneth Hagin Jr, mencionadas no excerto acima, está a de que a redenção da pobreza faz parte do plano de Deus para o seu povo. De acordo com a teologia propagada pelo Movimento da Fé, uma vez redimido, a pessoa pecadora pode e até deve, utilizar-se de sua nova condição,

³⁴⁴ HANEGRAFF, 1996, p. 48.

³⁴⁵ WALKER, 1997, p. 193.

para desfrutar das bênçãos acima caracterizadas, dentre elas, ter uma vida de abundância material.

A afirmação de que pessoas cristãs podem ler e consultar as Escrituras acerca de suas necessidades, e em seguida confessar e apossar-se das promessas a fim de solucionar problemas relativos a essas necessidades, não só é equivocada, como abre caminho para o precedente da descrença na vida destas, posto tal premissa ser algo que na maioria das vezes não acontece. Se este tipo de prática, novamente ligada ao conceito da “Confissão Positiva”, fosse pretendida por Deus ao revelar sua Palavra, estaríamos diante não da revelação de um Deus soberano e sim, de uma divindade estabelecadora de regras que ao serem seguidas, produzissem os anseios mais egoísticos da alma humana.

A priori, nos chama atenção no texto de Hagin Jr, a sua interpretação sobre o texto de Deuteronômio (Dt 28.1-14), como sendo a prova de que a redenção da pobreza material está incluída no plano de Deus para o seu povo. O texto em si³⁴⁶, direcionado para a nação de Israel, está ligado à seguinte premissa: se o povo do Senhor fosse obediente às leis da aliança baseada na lei veterotestamentária, ele seria abençoado; caso contrário, viria sobre ele as maldições contidas na continuidade do texto de Deuteronômio como castigo divino pela sua desobediência. Em nada o texto está relacionado com a redenção da pobreza para o seu povo.

Caso assim o fosse, as pessoas cristãs de todas as eras da Igreja, tanto mortas, quanto vivas, e que vivem em condições financeiras desfavoráveis, estariam

³⁴⁶ Se atentamente ouvires a voz do Senhor, teu Deus, tendo cuidado de guardar todos os seus mandamentos que hoje te ordeno, o Senhor, teu Deus, te exaltará sobre todas as nações da terra. Se ouvires a voz do Senhor, teu Deus, virão sobre ti e te alcançarão todas estas bênçãos: Bendito serás na cidade e bendito serás no campo. Bendito o fruto do teu ventre, e o fruto da tua terra, e o fruto dos teus animais, e as crias das tuas vacas e das tuas ovelhas. Bendito o teu cesto e a tua amassadeira. Bendito serás ao entrares e bendito, ao saíres. O Senhor fará que sejam derrotados na tua presença os inimigos que se levantarem contra ti; por um caminho, sairão contra ti, mas, por sete caminhos, fugirão da tua presença. O Senhor determinará que a bênção esteja nos teus celeiros e em tudo o que colocares a mão; e te abençoará na terra que te dá o Senhor, teu Deus. O Senhor te constituirá para si em povo santo, como te tem jurado, quando guardares os mandamentos do Senhor, teu Deus, e andares nos seus caminhos. E todos os povos da terra verão que és chamado pelo nome do Senhor e terão medo de ti. O Senhor te dará abundância de bens no fruto do teu ventre, no fruto dos teus animais e no fruto do teu solo, na terra que o Senhor, sob juramento a teus pais, prometeu dar-te. O Senhor te abrirá o seu bom tesouro, o céu, para dar chuva à tua terra no seu tempo e para abençoar toda obra das tuas mãos; emprestarás a muitas gentes, porém tu não tomarás emprestado. O Senhor te porá por cabeça e não por cauda; e só estarás em cima e não debaixo, se obedeceres aos mandamentos do Senhor, teu Deus, que hoje te ordeno, para os guardar e cumprir. Não te desviarás de todas as palavras que hoje te ordeno, nem para a direita nem para a esquerda, seguindo outros deuses, para os servires. (Dt 28:1-14). BIBLIA, 2017, p. 322-324.

deixando de desfrutar dessas bênçãos das quais são alvo, conforme ensina o Movimento da Fé?

A resposta dos seus proponentes geralmente é afirmativa. E ela faz parte do âmago de sua espiritualidade. E para fundamentar sua teoria, O Movimento da Fé desenvolveu uma liturgia, baseada principalmente em métodos, a fim de que as pessoas cristãs que ainda não acessaram tais bênçãos, possam, por meio de determinadas regras, ritos a serem cumpridas e princípios a serem observados, alcançar a prosperidade material.

Esta liturgia, composta por métodos variados, mas com um intento semelhante, pode ser entendida como parte da própria espiritualidade do Movimento da Fé, pois é indissociável de outras partes que compõem a mesma, como as crenças básicas citadas por Hagin Jr, por exemplo. Funcionam como uma espécie de “base” para o desenvolvimento da espiritualidade, de maneira entremeada. Nem sempre esses métodos podem ser acessados gratuitamente, mas quase sempre, têm de ser realizados através de uma relação de barganha, uma das principais características do sinergismo encontrado na espiritualidade deste movimento, como veremos a seguir.

Abordaremos sucintamente em nossa pesquisa, *quatro* destes métodos “litúrgicos”, a fim de demonstrarmos como estes funcionam a partir de princípios estimuladores desta relação de barganha. O *primeiro* método, chamado de “Quatro Passos”, embora não seja intrinsecamente a própria “Confissão Positiva”, pode ser considerado o conteúdo fundamental da mesma. Os demais métodos a serem abordados, “Semente da Fé”, “Ponto de Contato” e “Cem por Um”, todos estão praticamente ligados ao princípio da “Confissão Positiva” e utilizam-se, de certa forma, dos pressupostos dos “Quatro Passos”, acrescentando, porém, outros elementos a fim de estimular as pessoas a aplicá-los para obter algo em seu favor.

5.3.1 Os Quatro Passos - A “Confissão Positiva” metodizada

De acordo com a teologia propagada pelo Movimento da Fé, uma vez redimido, o pecador pode e até deve, utilizar-se de sua nova condição, para desfrutar das bênçãos caracterizadas por Hagin Jr. Estas bênçãos, entretanto, só podem ser alcançadas, assim como a salvação, por meio de determinados princípios baseados na “Confissão Positiva”. Kenneth Hagin, em sua obra “O Extraordinário Crescimento

da Fé”, vai apresentar uma metodologia ancorada nesta “confissão”, denominados de “Quatro Passos”:

‘Se alguém, em qualquer lugar, seguir esses quatro passos ou colocar em operação esses quatro princípios, sempre receberá de Mim, ou de Deus Pai, aquilo que deseja’. Preciso explicar que esses quatro passos que Ele me ensinou podem ser postos em prática imediatamente, e você pode receber toda e qualquer coisa neste momento, tal como a salvação, o batismo com o Espírito Santo, a cura para o corpo, a vitória espiritual ou questões financeiras. Qualquer coisa que a Bíblia lhe promete, você pode receber ao dar esses quatro passos. Algumas coisas, porém, tais como o suprimento de determinadas necessidades financeiras, a manifestação de algumas curas, por exemplo, talvez leve algum tempo para se desenvolverem. Em tais casos, os quatro passos se tornam princípios que devemos pôr em prática no decurso de um período de tempo (o agricultor não poderá sair no dia seguinte e começar a colheita do algodão ou a debulhar o trigo antes de as plantas terem tido tempo para brotar e crescer). Mas dou graças a Deus porque, quer os passos sejam dados imediatamente, quer sejam princípios a serem praticados no decurso do tempo, você pode receber aquilo que diz. [...] **Passo 1: Diga-o.**[...] ‘Qual foi o primeiro passo dado pela mulher que sofria de uma hemorragia, a fim de receber a cura?’. A Bíblia diz que alguém tinha contado a ela a respeito de Jesus (Mc 5.27). Ela sabia a respeito dEle. Sabia que Ele estava curando as pessoas. O versículo 28 informa: *Porque, [ela] dizia: Se eu apenas lhe tocar as vestes, ficarei curada.* Foi a primeira coisa que ela fez: **dizer.** Em minha visão, Jesus disse: ‘Quer seja algo positivo, quer negativo, depende do indivíduo. De acordo com aquilo que o indivíduo diz, assim ele receberá. [...] **Passo 2: Faça-o:**[...] ‘O modo de você agir deixa você derrotado ou vitorioso. De conformidade com sua ação, você recebe ou é impedido de receber’. Isso é importante! Quero repetir a declaração: nossa ação ou nos derrota ou nos dá a vitória. Segundo nossa ação, recebemos ou deixamos de receber. Aquela mulher, relatada em Marcos 5, tinha de superar vários obstáculos. Ela não orou para que Deus removesse os obstáculos, simplesmente se levantou e passou andando por cima deles. [...] **Passo 3: Receba-o.** [...] Quero que observe uma coisa: perceba que a cura e a sensação de **cura** ocorrem depois da **tomada de** atitude. Em primeiro lugar, a mulher declarou a cura; em seguida, buscou-a; só então ela recebeu e **sentiu** a cura. A maioria das pessoas quer usufruir da cura antes de declará-la e agir de forma a obtê-la, mas não é assim que funciona. Precisamos primeiro declarar a cura e agir, para, então, recebê-la e senti-la. [...] Existe um poder, operante na Terra hoje em dia, que nem é perigoso nem mortífero - um poder bom, que cura, salva e liberta. Esse poder que não se vê nem se ouve - sobrenatural - sempre está presente em todos os lugares. É como fazer uma ligação na tomada. Se aprendermos como nos ligar com esse poder sobrenatural, poderemos deixá-lo trabalhar em nosso favor, e poderemos ser curados. **Se cada doente em todas as enfermarias no mundo inteiro apenas soubesse a respeito desse poder e como aproveitá-lo,** todos seriam curados de **suas enfermidades.** Se as pessoas nos manicômios soubessem disso, haveria poder ali mesmo no quarto onde estão, mais do que suficiente para curá-los, recuperar os deficientes mentais[...] Só depende de você ligar-se à tomada dessa força. **A fé é a tomada,** louvado seja Deus! Como nos ligamos a tomada? Diga-o. Faça-o. Receba-o. **Passo 4: Anuncie-o.** A mulher veio, *prostrou-se diante dele e declarou-lhe toda a verdade* (Mc 5.33b). Não somente Jesus, como também a multidão inteira, ouviram-na. Ela Lhe **contou** tudo que fizera. Jesus me disse: ‘Anuncie, para que outros creiam’. Há, pois, uma diferença entre o primeiro passo (ela **disse** o que acreditava que aconteceria) e o último passo (ela **anunciou** o que acontecera). Sim, é bíblico anunciar (Mc 5.19). Demos graças ao Senhor porque Ele não disse: ‘Vá debater a questão de se uma pessoa na sua condição terá possibilidade de cura ou não’. Ele disse, apenas: ‘Anuncie’. Na

visão, falei: 'Senhor, entendo isso. Percebo que, se alguém der esses quatro passos, receberá a cura da mesma maneira que aquela mulher. Mas, agora, Tu disseste que se qualquer pessoa, em qualquer lugar, desses esses quatro passos, receberia de Ti **qualquer coisa que desejasse**.'³⁴⁷

Temos diante de nós quatro princípios que de acordo com Hagin, lhe foram ensinados por Jesus, a fim de que, uma vez cridos, qualquer pessoa cristã em qualquer lugar e em relação a qualquer situação, pode pedir o que quiser que lhe será concedida. São eles: Diga-o, faça-o, receba-o e anuncie-o. Basta utilizá-los, para a pessoa cristã receber tudo aquilo que almeja da parte de Deus: uma vida isenta de problemas, cura divina irrestrita e prosperidade financeira abundante.

Baseado no texto da mulher com fluxo de sangue (Mc 5), Hagin estabelece sua fórmula, a qual, de uma maneira ou de outra é adotada e utilizada - talvez não *ipsis litteris* - pelos demais proponentes do Movimento da Fé. O texto, entretanto, parece mostrar uma situação bastante diferente da elaboração de uma fórmula a ser usada para se obter qualquer coisa. Lemos nele sobre uma mulher desesperada, sofrendo com uma hemorragia há mais de doze anos. Era, portanto, impura cerimonialmente de acordo com a lei judaica, o que a impedia de tocar ou aproximar-se de alguém (Lv 15.25).³⁴⁸

Em sua frente havia uma multidão com quem teria inevitavelmente de ter contato físico para obter um intento quase impossível: *tocar* em Jesus - algo proibido pela lei - para ser curada. Essa era a sua fé, vivenciada em um contexto de dor e não a aplicação de princípios adotados por meio de conjecturas analisadas por ela previamente. Mesmo que a narrativa do texto em questão descreva a mulher agindo sequencialmente conforme descrito por Hagin (ela disse algo em seu coração sobre ser curada, caminhou em direção a Jesus, recebeu a cura e depois, saiu anunciando a cura recebida a outros), afirmar ser a sequência destes passos, uma fórmula "ensinada por Jesus"³⁴⁹ para se obter qualquer bênção, é algo que em momento algum vemos nas Escrituras em Seus ensinamentos e nem no ensino apostólico.

Mas o que mais nos chama a atenção nesses princípios, é a carga excessiva de ação humana, em um processo sinérgico onde Deus é apenas um Ser

³⁴⁷ HAGIN, 2013, p. 91, 94, 95, 97, 100,

³⁴⁸ BÍBLIA, 2017, p.192.

³⁴⁹ Usamos a expressão acima - "ensinada por Jesus" - entre aspas, para ressaltar que esta foi usada por Hagin. Discordamos da possibilidade desta fórmula ter sido ensinada por Jesus Cristo, posto que a mesma contraria os seus ensinamentos das Escrituras.

minimamente participante. Hagin chega a afirmar que *tudo* depende do indivíduo. Só não conceituamos este processo de “humanamente monérgico”, por ser um processo que contempla - ainda que escassamente - a ação de Deus no mesmo. Embora Sua ação, seja em conceder, em uma irônica inversão de papéis na relação divino-humana, os quereres dos seus servos.

E este é o cerne da “Confissão Positiva” ensinada pelo Movimento da Fé: o ser humano decaído detém o coeficiente ativo de sua espiritualidade. Deus é apenas um Ser coparticipante. Se alguém utilizar a fórmula citada por Hagin, Deus concederá, quase obrigatoriamente, ou de maneira modernamente mecanizada, *todos* os seus desejos, sejam estes de qualquer natureza.

O sinergismo presente no processo inicial da vida cristã da pessoa pecadora - onde esta experimenta a salvação - toma proporções imensas, quase banindo a necessidade da ação divina na espiritualidade proposta pelo Movimento da Fé. Uma espiritualidade com estas características, acaba por comprometer a mensagem central do Evangelho: Cristo veio ao mundo, salvar pessoas pecadoras, reconciliando-as com Deus, através de sua morte na cruz do Calvário. Salvação e reconciliação estas, concedidas de graça, em um processo onde a pessoa pecadora não tem nada a oferecer a Deus, a não ser os seus pecados.

Tal sinergismo apresenta também um outro problema, talvez mais amplo: ele não só compromete a mensagem evangélica, como também a desfigura, apresentando-a com um conteúdo oposto à essência do Evangelho, vestindo-a de uma roupagem altamente idolátrica e egocêntrica.

Idolátrica, porque oferece uma relação com um “deus” criado e não com o Deus vivo. Egocêntrica, pois toda a idolatria gera egocentrismo, sendo o princípio da mesma, a construção de um deus à serviço de nossas vontades, um deus domesticável por meio de princípios e não o Deus que se auto revela nas Escrituras. E ao invés, de uma vez experimentada a salvação, a pessoa pecadora redimida, usufruir do privilégio da reconciliação com seu o próximo, com o qual pode agora viver uma vida em um relacionamento gracioso em amor, acaba por voltar-se apenas para si próprio como um recebedor de bênçãos de uma divindade.

Uma vez percorrido sobre os conteúdos elementares da “Confissão Positiva” disseminados nos “Quatro Pontos” fornecidos por Hagin, passemos à análise dos

demais métodos aplicados pelos proponentes do Movimento da Fé com a finalidade de desfrutar da redenção da pobreza: os princípios da “Semente de Fé”, do “Ponto de Contato” e do “Cem por Um”.

5.3.2 “Sementes de Fé, Ponto de Contato, Cem por Um”: a metodologia sinérgica da Teologia da Prosperidade

A liturgia presente nos “Quatro Passos” de Hagin não obstante tenha como objetivo ao ser aplicada, receber da divindade, bênçãos irrestritas em diversas áreas da vida, a mesma não apresenta claramente qualquer referência à necessidade de um envolvimento financeiro entre o doador e o recebedor presentes na relação. O mesmo, não se pode afirmar dos demais métodos vinculados à espiritualidade do Movimento da Fé.

Os métodos litúrgicos denominados de “Sementes de Fé”, “Ponto de Contato” e “Cem por Um”, carregam, além do sinergismo dos “Quatro Passos”, um elemento bastante peculiar: o conceito de barganha, onde para receber benesses divinas, não basta apenas fazer uso de uma “confissão”; é necessário agir. E agir significa fazer doações financeiras para os programas do Movimento da Fé. É por esta causa, que muitos denominam-no de Teologia da Prosperidade, como se fossem sinônimos, dado o vínculo estreito e à quase indissociabilidade entre ambos. A descrição dos métodos a seguir, salienta como estes servem como fomentadores de uma prática intrinsecamente sinérgica e que tem como protagonistas outros mestres da fé: Oral Roberts, Kenneth Copeland, sua esposa Glória e Robert Tilton.

Se Kenneth E. Hagin é considerado como o pai do Movimento da Fé, Oral Roberts é considerado o principal expoente da Teologia da Prosperidade. Foi Roberts, o criador da expressão “Semente de Fé”, nome da metodologia utilizada para arrecadação monetária sob a promessa de retorno financeiro por parte de quem realiza a “plantação”. O comentário de Hanegraaff traz uma síntese sobre o método da “Semente da Fé” de Roberts:

[...]Patti Roberts comparou a tática da ‘semente de fé’ de seu então sogro Oral Roberts à prática de Johann Tetzl da venda de indulgências. Ela ressaltou que sempre teve ‘muita dificuldade para distinguir entre a venda das indulgências e o conceito da semente de fé, no grau a que fora elevado’. Uma distinção feita por Patti é que Oral mostrava-se mais sutil que Tetzl. Em vez de oferecer salvação - um bem futuro - em troca de dinheiro, Oral apelava para necessidades imediatas, valendo-se tanto do medo como da ganância.

Ele, porém, não está sozinho. As táticas de Oral foram padronizadas e traduzidas em fórmulas por muitos mestres da Fé. Embora não prometam um paraíso celestial a quem lhes compartilha suas riquezas, prometem prosperidade terrena, abundância financeira e sucesso nos negócios. À semelhança de Tetzl, muitos deles se têm tornado mestres, inventando parselhas de versos de efeito, tornando suas idéias não só compreensíveis, mas de fácil memorização. Uma dessas cantilenas, relativa à sementeura, assim se apresenta: Se você é alguém carente. Então plante uma semente. A semente, no caso, é o gesto inicial de fé. No que consiste, exatamente, uma semente de fé? ³⁵⁰

“Semente de Fé”, nada mais é que um eufemismo utilizado na Teologia da Prosperidade para oferta financeira. A expressão³⁵¹, como salientado por Hanegraaff, não é a única usada pelos proponentes do Movimento da Fé; o conceito, sim, como veremos a seguir, por exemplo, nas metodologias do “Ponto de Contato” e “Cem por Um”. Doe uma oferta aos mestres da fé e receba de volta, valores monetários multiplicados em uma porcentagem extraordinária.

A comparação entre Roberts e Tetzl³⁵², feita por Patty, sua nora, é quase inevitável. A diferença está na recompensa. Enquanto Tetzl prometia o céu, Roberts promete as riquezas da Terra. A sua proposta em utilizar-se da confissão positiva para mover nossas montanhas de necessidades, é necessário a semente ser “plantada”, demonstra o seu intento e o desenvolvimento de um sinergismo, antes baseado em confissão verbal, para um sinergismo envolvendo uma ação com premissa de barganha e comprometimento monetário por apenas uma das partes: a doadora.

Roberts é também o propagador do método do “Ponto de Contato”, chamado por ele, da “maior descoberta” já realizada.³⁵³ Juntos, esse método e a “Semente de Fé”, renderam financeiramente a Roberts valores significativos. Robert Tilton, outro mestre da fé a utilizar o “Ponto de Contato” e a desfrutar dos resultados deste método, faz a seguinte descrição acerca de como ele funciona:

Numa correspondência a seus associados, em 1990, Tilton disse que Deus lhe falou para enviar-lhes um pano verde com uma oração como um ponto de contato. Instruiu então seus associados a: • pegar o pano com a oração, segurá-lo com sua mão direita e orar pela liberação de *poder* para gerar

³⁵⁰ HANEGRAFF, 1996, p. 211, 212.

³⁵¹ De acordo com Oral Roberts, “a semente da doação é a semente da fé! E precisa ser plantada antes de falarmos à nossa montanha de necessidade no intuito de removê-la!” Expresso dum jeito mais simples, “plantar uma semente” é outra forma, menos traumática, de dizer “mande-me dinheiro pelo correio”. O dispositivo da semente de fé nada mais é do que o evangelho da ganância, o evangelho do “pague e leve. ROBERTS, 1975, apud HANEGRAFF, 1996, p. 212.

³⁵² Johann Tetzl - corretor de Alberto de Mainz, a quem Lutero se opôs na Saxônia. CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo Através dos Séculos**. Tradução de Israel Belo de Azevedo. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 227.

³⁵³ HANEGRAFF, 1996, p. 219.

riquezas; • preencher um formulário pessoal de resposta intitulado 'O Poder para Produzir Riqueza'; • enviar muito dinheiro, ou, conforme coloca a questão: '*Semeie suas melhores sementes*'. Tilton, em continuidade, exorta seus leitores a 'semear mesmo estando em necessidade'. Pois quanto maior for o sacrifício, maior será a devolução. Em seguida, apela às pessoas usando a ilustração do ferreiro - brandir o golpe enquanto o ferro ainda está em brasa. Ou, então, conforme diz: 'Por favor, respondam imediatamente, enquanto a unção está quente e fluindo'. E, quando a pessoa devolver o pedaço de pano verde, com a oração e o dinheiro, Tilton promete orar especificamente e liberar sua fé em favor dela. A idéia é que quando você devolver o pano com algum dinheiro, esse 'apóstolo ungido' adicionará a fé dele à sua, e você experimentará resultados inacreditáveis. A tática de Tilton é clara e simples: ENVIE-ME SEU PANO VERDE DE ORAÇÃO COMO MEU PONTO DE CONTATO COM VOCÊ!... QUANDO EU TOCAR EM SEU PANO SERÁ COMO SE ESTIVESSE TOCANDO EM VOCÊ!... *Quando você tocar nesse pano, será como pegar minha mão e tocar-me*. Quero que a unção que Deus pôs sobre a minha vida, em favor de milagres financeiros e de prosperidade fluam diretamente da minha mão para a sua... *Então você reinará na vida como um rei!*³⁵⁴

Diferentemente da "Semente da Fé", o método do "Ponto de Contato" da Teologia da Prosperidade, propõe uma relação entre pessoa doadora e recebedora um pouco mais elaborada, visando estabelecer um vínculo mais estreito entre ambos. Ao receber "o pano verde" com orações e um formulário a ser preenchido, a pessoa doadora tem a sensação de uma espécie de segurança de que seu pedido está recebendo a atenção devida. Tem um tom de paganismo, onde a oferta é dada em troca de um "artefato material" que tem o poder de realização do desejo recebido.

A relação sinérgica baseada no contato entre a pessoa doadora e a recebedora, ocorrente através do toque no pano verde, onde a fé de ambos se une com a finalidade da pessoa doadora receber "poder da mão da recebedora", milagres financeiros e prosperidade material, torna-se concretizada através do uso deste método. E o sinergismo vigente nesta metodologia, transpõe os demais até aqui - baseados na confissão positiva e na doação de ofertas através do "plantio de sementes da fé" - beirando ao misticismo entremeado com a possibilidade de fraude, posto que não há garantia que a benesse desejada chegará ao ofertante fiel.

Por fim, o terceiro e último método a ser abordado em nossa pesquisa é o chamado "Cem por Um", propagado por Glória Copeland, esposa de Kenneth Copeland e por John Avanzini. Ouçamos a mensagem de Glória sobre em qual conceito está embasado e como funciona esta metodologia:

A primeira coisa que o Senhor me levou a perceber foi quão grande realmente é o retorno de cem vezes. Você doa 1,00 dólar por causa do evangelho, e o

³⁵⁴ HANEGRAFF, 1996, p. 219, 220.

retorno completo de cem vezes seria 100 dólares. Dez dólares seriam 1.000 dólares. Um retorno de cem vezes sobre 1.000 dólares seria 100.000 dólares. Marcos 10.30 é um excelente negócio. Em que lugar do mundo natural se oferece um retorno de cem vezes sobre o seu investimento?³⁵⁵ (tradução nossa)

Na interpretação do texto acima, Glória Copeland aplica ao mesmo uma interpretação notadamente *contrária* ao sentido pretendido por Jesus. Ao invés de estar falando primordialmente sobre lucro irrestrito - e muito menos financeiro - Jesus está falando de *renúncia*. As recompensas podem vir para quem renuncia tudo por amor ao reino de Deus como consequência, mas jamais devem ser a causa. A intenção de Jesus ao ensinar seus discípulos sobre os princípios registrados no evangelho de Marcos, não é instigar-lhes uma relação sinérgica de troca, e sim, colocar em relevo as bênçãos decorrentes de uma renúncia voluntária. É interessante encontrarmos no versículo citado por Glória, a expressão “com perseguições”, salientando assim, juntamente com as recompensas, o aumento do grau de dificuldade a serem enfrentadas pelos renunciantes na medida em que avançam em seu compromisso no discipulado.

A partir deste tipo de consequência, fica difícil para Glória Copeland aplicar sua matemática materialista. Neste sentido, esta metodologia oriunda da Teologia da Prosperidade e propagada pelos proponentes do Movimento da Fé, revela novamente a presença de um sinergismo na espiritualidade deste movimento. Mesmo diante das diversas vezes em que Jesus falou de renúncia, de doação, de entrega e de dificuldades a serem experimentadas pelos seus discípulos, afirmações como estas, (usadas apenas à guisa de exemplo), encontradas às dezenas proferidas pelos demais líderes do Movimento da Fé e pelos propagadores da Teologia da Prosperidade, causam perplexidade aqueles marcados pela mensagem do evangelho.

À vista das premissas e métodos promulgados por estes dois movimentos, uma questão relevante quanto à nossa análise acerca da espiritualidade dos mesmos acaba por irromper: porque boa parte de cristãos, mesmo diante de uma mensagem

³⁵⁵ The first thing the Lord led me to realize was just how great the hundredfold return really is. You give \$1.00 for the gospel's sake and the full hundredfold return would be \$100. Ten dollars would be \$1,000. A hundredfold return on \$1,000 would be \$100,000. Mark 10:30 is a very good deal. Where in the natural world are you offered the return of one hundred times your investment? ROBERTS, Patty; ANDREWS, Sherry. **Ashes to Gold**. Waco: World Books, 1983. p. 121.

tão flagrantemente contrária à simplicidade e singeleza proposta pelo evangelho em relação à bens materiais, atestam a mesma como se fosse autenticamente bíblica?

Sem querer dar uma resposta simplista à esta pergunta, esta, pode estar atrelada à uma série de fatores, dentre os quais, gostaríamos de citar apenas os seguintes, posto serem por nós considerados os mais notórios:

Primeiro, a maioria das pessoas cristãs envolvidas com esse modelo de espiritualidade, embora leiam e estudem as Escrituras com regularidade, o fazem a partir dos óculos interpretativos dos mestres deste movimento, não abrindo espaço para outra interpretação, ainda que tal interpretação esteja amparada no ensino apostólico ou nas doutrinas amplamente aceitas pela maioria das pessoas cristãs através da história da Igreja. Não consideramos problemática a leitura das Escrituras feita através desta ou daquela confessionalidade. Nenhuma tradição cristã está imune a esta realidade. O Movimento da Fé e a Teologia da Prosperidade, no entanto, representam certa ruptura à diversos dogmas e doutrinas bíblicas como apresentadas nestas tradições, desvinculando-se desta maneira de seu leito ligado ao protestantismo, algo bastante sedutor em uma era pós-moderna, tão aberta ao novo, não importando se este novo é um neologismo sem sentido.

Segundo, o desejo de uma existência sem sofrimento em uma época, onde este se avoluma psicossomaticamente, juntamente com a promessa de uma prosperidade monetária, e isso, a partir do acionamento de certos mecanismos instantâneos e fáceis de serem colocados em prática - bastando ter condições financeiras para isso - torna a mensagem destes movimentos tão atraentes pelas seguintes razões, como bem assinalam John Ankerberg e John Weldon:

As razões são várias, incluindo líderes carismáticos apreciados, uma aparência exterior de grande sucesso e bençãos de Deus - e seguidores fiéis. Mas a mensagem de saúde, sucesso e riquezas que o Movimento da Fé prega é também o que muitas pessoas *querem* crer.³⁵⁶

Esta atração ainda é maior pelo fato de ser abençoada pela divindade; ganância, ao invés de pecado, torna-se virtude a ser praticada e propagada. Uma vez envolvido com a espiritualidade destes movimentos, a pessoa fiel passa a ser um dos maiores defensores de seus ensinamentos, considerando inclusive as demais pessoas

³⁵⁶ ANKERBERG, John; Weldon, John. **Os Fatos sobre o Movimento da Fé**. Porto Alegre: Obra Missionária Chamada da Meia Noite, 1996. p. 17.

cristãs como ignorantes, pois se privam destas benesses ao alcance de todos, das quais, basta querer desfrutar. Se este é um conceito bíblico ou não, pouco importa.

Terceiro, tanto o Movimento da Fé, como a Teologia da Prosperidade, embora tenham nascido em uma nação onde o cristianismo está impregnado na própria cultura (posto a mesma ter como um de seus elementos fundantes a espiritualidade do protestantismo puritano)³⁵⁷, surgiram também em um contexto em que esta mesma nação, está mergulhada em uma cultura materialista estimuladora do consumo exacerbado. Como bem comenta Agenor Martins da Silva:

Por óbvio, o crente que tem fé possui todos os bens que achar necessário. Então, aquele que não tem poder de compra numa sociedade totalmente voltada ao sucesso do *american way of life* não só não é um bom cidadão, como também só pode estar sem a graça de Deus, que lhe faria próspero.³⁵⁸

Muitas pessoas cristãs, aderiram a esta cultura, impregnada no estilo de vida e na mentalidade de parte dos norte-americanos, onde a prosperidade financeira não só é considerada como algo benéfico, mas um próprio alvo a ser seguido e alcançado. E uma vez conseguido, pensam, tal conquista é um indicativo da benção divina, e a “não conquista”, sinal de desaprovação da parte de Deus para consigo. Por estes motivos, alguns cristãos, têm certa dificuldade em discernir o quanto a proposta desta espiritualidade leva à uma vida de ganância encoberta por uma pseudo-piedade.

³⁵⁷ Uma ilação silogística acerca da propagação da Teologia da Prosperidade, é que a mesma só alcançou sucesso por estar ligada ao protestantismo reformado, especialmente o de tradição puritana, o qual, segundo Max Weber, possui uma ética fomentadora do embrião do que ele denomina de “espírito do capitalismo” em sua obra “A Ética protestante e o espírito do capitalismo”. Ou seja, de acordo com esta ilação, o Movimento da Fé e a Teologia da Prosperidade, nascentes e fortalecidos na cultura da nação norte-americana (a qual, teve como um de seus elementos fundantes, a espiritualidade do protestantismo puritano), poderia ser herdeira da ética desta tradição religiosa, e consequentemente, do “espírito do capitalismo” por ela gerado. Longe de quisermos fazer uma análise pormenorizada dos diversos e complexos pontos levantados por Weber em sua tese, o que fugiria consideravelmente do escopo e intenção de nossa pesquisa, apenas gostaríamos de ressaltar que o protestantismo puritano e seu ascetismo intramundano, não propunha um acúmulo de lucro para benefício próprio do indivíduo e sim, que por meio do trabalho árduo, o fortalecimento de determinados setores econômicos pudessem gerar recursos materiais a serem investidos na construção de uma sociedade onde os mais necessitados pudessem ser socorridos. Para o calvinismo, o sucesso material não é inexoravelmente um sinal de que Deus está abençoando alguém. Para a Teologia da Prosperidade, a qual não propõe uma prosperidade material a partir do trabalho diligente, e sim, a partir das ofertas dos fiéis, tal sucesso é sim, um sinal da benção da parte de Deus. Ela também estimula o acúmulo material como um fim em si mesmo e não como fruto de uma vocação que labora paraabençoar o próximo por meio de geração de trabalho e renda. Portanto, diante destes princípios antagônicos, compreendemos ser tal ilação, no mínimo, equivocada.

³⁵⁸ SILVA, Agenor Martins da. **Jesus Cristo, o rosto misericordioso do pai: prosperidade ou redenção**. 2016. 106 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós- Graduação Mestrado em Teologia. Faculdades EST. p. 31.

Quarto, estes movimentos surgem inseridos em uma época em que a nação americana experimenta, paulatina e constantemente, a secularização de parte do cristianismo em seu solo. Ser uma pessoa cristã para alguns cidadãos americanos, não está ligado à uma conversão à Cristo, e sim, apenas pertencer a um determinado grupo cristão, seja por ter nascido em uma família de confessionalidade evangélica ou protestante, seja por optar por fazer parte de uma “religião”, a qual serve apenas como mais uma das esferas sociais onde se pode transitar com a finalidade de receber benefícios de diversas naturezas. Neste sentido, a proposta utilitarista da espiritualidade do Movimento da Fé e da Teologia da Prosperidade, pode ser também, estimuladora à uma adesão a ela por parte de pessoas comprometidas com uma “religião” que lhes satisfaça não somente aos seus desejos financeiros, mas desprovida de um real compromisso com o evangelho de Cristo.

Os pontos elencados acima, são apenas parte dos motivos propulsores para as pessoas cristãs voltarem-se à mensagem do Movimento da Fé. Mas o fio condutor destes e outros motivos não tratados aqui é o mesmo: o ser humano está sempre à procura por um “deus” e uma “religião” propícia a ser controlada e que lhe proporcione a satisfação de seus mais egoísticos anseios. E neste sentido, pensamos ser uma antropologia, uma soteriologia e uma liturgia sinérgica, conforme encontrada no Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade, uma das espiritualidades mais idolátricas e antropocêntricas já encontradas na história da Igreja. Acerca desta expressão, Ivan Durães faz uma considerável reflexão:

De acordo com a tradição recorrente, nada mais pelagiano ou semipelagiano do que colocar a natureza humana no centro, como medida de todas as coisas. No entanto, há profusão de manifestações religiosas em que o homem se transforma em medida de todas as coisas. [...] A análise minuciosa do cotidiano das organizações religiosas cristãs permite observar que, algumas delas, apropriaram-se de práticas pelagianas ou semipelagianas, manifestas sob o parâmetro do princípio *homo mensura*. A isso denominaremos aqui de *neopelagianismo*. [...] No campo religioso contemporâneo, com a propagação de sentimentos confusos, o princípio *homo mensura* surge revigorado e com roupagem subliminar. Mas, por se tratar do campo cristão, a ascensão do homem como régua de validação da atividade religiosa não se dá de maneira direta, mas nas entrelinhas. O *neopelagianismo*, em nossa concepção, está atrelado à prática de reduzir a divindade a simples marionete de seres humanos, sujeitando-a a palavras de ordem para atender os interesses [...]. Cultua-se a humanidade, com maior destaque aos líderes plenipotenciários que conduzem os fiéis a sucessivos atos de subjugação da divindade, submetendo-a aos interesses humanos. Tem-se, assim, uma divindade refém dos interesses da última hora, produto da consciência *neopelagiana* dos fiéis envolvidos nessa manifestação religiosa. [...] A Teologia da Prosperidade é a expressão por excelência do princípio *homo mensura*, pois ela coloca o apetite humano pela prosperidade

financeira e satisfação pessoal como a medida de tudo relacionado ao sagrado. Desse modo, esse tipo de Teologia cria um deus, a imagem e semelhança do homem, com o papel único e exclusivo de atender os desejos temporais de sucesso e riquezas. No extremo da Teologia da Prosperidade, a divindade é transformada em marionete da organização religiosa e dos fiéis, pois está ela obrigada a atender os caprichos dos agentes religiosos e de seus investimentos financeiros materializados por meio de atos litúrgicos. [...] Outra face desse movimento neopelagiano é a Confissão Positiva, inserida no pacote da Teologia da Prosperidade. Para os adeptos do confessionalismo, toda pessoa tem dentro de sua mente um poder transformador da realidade por meio da invocação de palavras e propósitos positivos em seu cotidiano. Assim, segundo sustentam, o indivíduo é dotado de capacidade para trazer a existência o que ainda não existe, por meio da verbalização do seu pensamento canalizado em energias positivas. [...] Do ponto de vista prático, para os adeptos da Confissão Positiva, a vontade humana é apresentada como instrumento capaz de mobilizar o mundo material e espiritual para que, a partir disso, o desejo humano se concretize. A fórmula neopelagiana, por meio da Teologia da Prosperidade, colocou o homem como medida de todas as coisas, transformando o deus desse movimento em mero criado na poderosa vontade de seres humanos e de suas organizações religiosas. Nem Pelágio foi tão longe. Desse modo, temos a impressão de que estamos diante de uma manifestação pelagiana para além do próprio Pelágio, pois a exaltação da vontade humana no domínio da divindade é estranha à paternidade de suas doutrinas tão combatidas no Século V.³⁵⁹

Fizemos questão de incluir sua reflexão no final deste capítulo, porque, além de entendermos ser a mesma de uma lucidez fundamental, ela resume de maneira notável a ligação entre o sinergismo pelagiano e semipelagiano e a espiritualidade do Movimento da Fé ou Teologia das Prosperidade.

Entretanto, o que mais nos chama atenção em seu comentário é a criação do neologismo denominado de *Neopelagianismo*, bem como seu emprego para referir-se à aspectos pertinentes à espiritualidade deste movimento, colocando desta maneira em relevo, o ponto central de nossa tese: o ser humano, ou melhor, a sua vontade decaída passa a ser o elemento propulsor desta espiritualidade.

Nossa pesquisa não trata especificamente acerca do pelagianismo. Aliás, tanto Cassiano, como Melanchthon e Armínio – assim como seus discípulos – afirmavam estar em desacordo com a antropologia ensinada por Pelágio. Mas mesmo diante desta afirmação, encontramos na soteriologia por estes ensinada, a ligação com uma antropologia que em algum estágio apresenta um resquício de antropocentrismo. É o ser humano, no uso de seu arbítrio em cooperação com a graça, quem detém a decisão final em relação à sua salvação eterna, tornando-se de certa maneira, o centro do processo salvífico.

³⁵⁹ DURÃES, 2021, p. 42, 43, 45, 46.

Ao observarmos tanto a soteriologia semi-pelagiana, como a melanchthoniana e a armininiana, bem como a dos discípulos destas duas últimas, vamos perceber um elemento em comum: a vontade do ser humano é determinante no processo salvífico, que caso esta não se mova em direção a Deus, não há possibilidade de salvação eterna.

Caso esta cooperação da vontade humana com a graça divina seja o fator determinante na *Ordo Salutis* para que a pessoa pecadora receba a salvação, é esse assentir cooperativo ao convite do Evangelho que opera como coeficiente ativo no processo salvífico. Tal assentir acaba funcionando como um tipo de mérito, pois em um processo salvífico sinérgico, aquele que crê, afirma que assim o faz, porque quis cooperar com a ajuda da graça, ao invés de resistir, como fazem alguns. Assim, a sua resposta acaba por tornar eficaz ou não a sua salvação. E é neste sentido, reiteramos, que a ideia de mérito se assemelha a decisão feita pela pessoa pecadora. Esta quis crer, enquanto a outra, não.

Não obstante somente o semi-pelagianismo admita um *Initium Fidei* e com ele o movimento inicial da pessoa pecadora em direção a Deus, tanto as proposições melanchthonianas quanto arminianas, propõe que em algum estágio do processo salvífico, a vontade do ser humano efetue como o coeficiente ativo no processo salvífico. E este movimento sinérgico, embora não resulte necessariamente em uma vida pautada por uma espiritualidade sinérgica, é de certa forma, uma abertura para a possibilidade de que isso aconteça, dada o ressoar do elemento antropocêntrico presente no processo inicial da fé cristã.

Se no início desta caminhada, a pessoa pecadora precisa e pode fazer algo para obter um resultado, tal conceito pode perpassar durante toda esta caminhada, desembocando em uma relação com Deus de troca ou barganha. Caso isto se perpetue, a fé desta pessoa corre o risco de tornar-se uma religião apenas de mérito e boas obras. E é a partir da presença ou combinação destes elementos - antropocentrismo, sinergismo e mérito - que uma espiritualidade com características também sinérgicas encontra amparo na vida de pessoas que buscam uma relação com a religião.

Esta combinação passou a estar presente em alguns momentos da história da fé cristã, surgindo quando as doutrinas da graça foram paulatinamente colocadas

de lado e o ser humano passou a tentar ocupar a atenção e o lugar pertencentes a Deus. Por isso, mesmo estando separada cronologicamente por séculos das teologias e eventos aqui analisados é que a espiritualidade do Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade foi de alguma maneira influenciada pelo *ressoar* dos pressupostos antropológicos e soteriológicos das teologias e eventos tratados nos três primeiros capítulos de nossa pesquisa.

O Movimento da Fé, ao ensinar que o ser humano foi criado como portador de uma natureza deificada, apresenta um tipo de antropologia onde o antropocentrismo alcança um estágio de superação. A criatura tem uma posição e poderes semelhantes ao seu Criador. Esta posição só é arrefecida momentaneamente pela Queda.

Ao apresentar sua soteriologia, novamente este movimento traz características incomuns: a pessoa pecadora não só pode dar início por meio de sua vontade em seu processo salvífico, como pode “criar” sua própria salvação, a qual uma vez efetuada, lhe devolve a sua condição deificada pedida na Queda.

Decorrente destas duas características doutrinárias basilares de sua espiritualidade, encontra-se a noção de mérito. Uma vez redimida à sua condição deificada ou de “ser humano espiritual”, a pessoa pecadora passa a adquirir direitos em sua relação com Deus. Pode determinar por meio dos princípios litúrgicos oriundos da “Confissão Positiva”, que Deus lhe dê saúde perfeita, ausência de problemas e prosperidade material irrestrita. E para alcançar a essas “dádivas”, deve ofertar algo em troca, geralmente contribuições financeiras, ratificando uma relação onde o mérito produz a dádiva.

Em seus debates com proponentes de uma soteriologia sinérgica de sua época, Lutero entendeu a necessidade de manter uma soteriológica monérgica em relação à salvação da pessoa pecadora. Qualquer retrocesso poderia ser um retorno à salvação pelas obras, antítese da doutrina da “justificação pela fé”, desembocando possivelmente em uma espiritualidade sustentadora da ideia de mérito, conforme comenta Pelikan:

Esse era o monergismo divino que estava em jogo para Lutero não só na controvérsia com Erasmo[...] O monergismo divino teve como seu resultado a exclusão de qualquer noção de mérito como fundamento para a relação do

homem com Deus[...] E de acordo com Lutero, qualquer ideia de mérito[...] era uma reincidência ao pelagianismo.³⁶⁰

A afirmação de Lutero, realça novamente que em uma antropologia antropocêntrica e em uma soteriologia sinérgica, o ser humano precisa fazer algo para receber a salvação. O mérito só encontra espaço na relação divino-humana, quanto o ser humano pode oferecer ou fazer algo em troca para receber de Deus o benefício almejado. E este tipo de relação, quando permeia a espiritualidade de uma pessoa cristã, só sofre uma mudança para uma relação de amor com Deus e com o próximo, a partir do momento em que a graça seja a base desta relação.

Para que possamos ter um vislumbre de como a graça opera em um processo salvífico monérgico, talvez precisemos voltar ao início de tudo, no Éden. Por causa da Queda, o ser humano escondeu-se de Deus. Auto encurvou-se. E se não fosse o agir gracioso do Senhor em lhe chamar, este jamais O procuraria.

E mesmo em meio aos castigos que Lhe impôs como consequência de seu ato, Deus propiciou-lhe reconciliação. Ao invés de Lhe aplicar a devida justiça, aplicou a um cordeiro, do qual proveu ao casal pecador vestes para cobrir a sua nudez. E isto, sem Lhe exigir nada. Por puro amor. Ato unilateral, posto que o ser humano nada podia fazer por si, a não ser apresentar-se culpado diante do juiz de toda a terra.

No Calvário o ato se repete. Só que agora, é Cristo, o Cordeiro de Deus que morre para cobrir os pecados dos seres humanos. O justo pelos injustos. E quando por ele somos chamados à salvação da condenação eterna, só podemos apresentar-lhe os nossos pecados. E Ele, por amor, nos imputar a sua justiça. E mais uma vez, tudo isso é ato puro da graça.

Findas todas averiguações sobre as características do Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade, passemos à parte conclusiva de nossa pesquisa, onde teceremos nossas considerações finais acerca da influência de uma soteriologia sinérgica sobre a espiritualidade deste movimento.

³⁶⁰ PELIKAN, 2016, p. 210.

6 CONCLUSÃO

A nossa pesquisa, num *primeiro* momento, se ocupou em realizar uma incursão nas concepções soteriológicas de importantes teólogos da história da Igreja, os quais divergiram sobre como se desenrola a *Ordo Salutis* no processo salvífico do ser humano, e de que maneira estas divergências desembocaram em três eventos ocorridos na história da Igreja: a controvérsia, ou como preferimos denominar, reação semipelagiana, a “Controvérsia Sinergista” e o “Sínodo de Dordrecht” ou como mais conhecido, “Sínodo de Dort”.

Em nossas averiguações e análises, pudemos constatar que os proponentes supramencionados de processos salvíficos sinérgicos, os apresentam de maneiras distintas, posto a sua compreensão antropológica acerca da natureza humana após a Queda.

Tanto Valentim quanto Cassiano (este último de maneira mais assertiva), entendiam que na Queda, a vontade do ser humano foi seriamente afetada em sua capacidade de voltar-se para Deus, mas não o foi totalmente, estando apenas enferma ou débil e não corrompida totalmente.

Conquanto a defesa pungente de Agostinho de Hipona em procurar aclarar aos seus oponentes a total incapacidade da vontade humana em querer ou poder buscar a Deus ou a salvação, estes abades e seus liderados, insistiam na possibilidade do arbítrio humano não só cooperar no como dar início ao processo salvífico. Segundo eles, as “sementes do bem”, presentes na natureza decaída da pessoa pecadora, juntamente com a ação da graça divina e com a vontade humana, formam a base da *Ordo Salutis* presente na soteriologia por eles propagada e crida.

O mesmo não acontece com as concepções antropológicas, e, por conseguinte, com as soteriologias ensinadas por Melanchthon e por Armínio. Quando comparadas, as soteriologias semipelagiana, melanchthoniana e arminiana, estas, apresentam diferenças significativas em relação à maneira como se dá a cooperação humana no processo salvífico. Melanchthon e Armínio eram defensores incondicionais da doutrina pecado original conforme esposada por Agostinho, e por isso, as suas concepções antropológicas têm como ponto de partida, a afirmação da total

incapacidade do ser humano em ter minimamente qualquer desejo *inicial* de buscar a Deus ou a salvação por Ele oferecida em Cristo Jesus.

Para eles, a ideia do *Initium Fidei* semipelagiano, não tem lugar algum em seus sistemas soteriológicos. Isso, porém, não significa que a vontade do ser humano não tenha nenhum lugar na *Ordo Salutis* por eles proposta. A similaridade entre suas concepções soteriológicas e a dos semipelagianos, portanto, está precisamente no coeficiente ativo da salvação da pessoa pecadora. Em cada uma destas categorias soteriológicas, a sua vontade necessita cooperar de alguma maneira com o agir de Deus para que a sua salvação eterna seja, de fato, efetuada.

Se para os semipelagianos, é possível darmos o primeiro passo em direção a Deus, buscando sermos salvos por Ele, na soteriologia proposta por Melanchthon, a ação da Palavra de Deus, o agir do Espírito e o “assentir passivo” da vontade humana - expressão essa, em nosso entendimento, no que se refere ao processo salvífico, contraditória - precisam cooperar em conjunto. Sem este “assentimento”, os outros dois elementos não podem sozinhos efetivar o seu objetivo, algo também defendido por Strigel e seus discípulos na “Controvérsia Sinérgica”. A combinação destes três elementos formou a *Ordo Salutis* apresentada por Melanchthon e seus discípulos na referida controvérsia.

No caso da soteriologia proposta por Armínio e por conseguinte, semelhantemente, dos *Remonstrantes* no “Sínodo de Dort”, a salvação só pode ser operada a partir da resposta da pessoa pecadora à graça preveniente, a qual a possibilita a crer, mas não garante sua decisão em fazê-lo. Somente quando ela assim o faz, em função de sua vontade, em um ato precedente à regeneração, é que o coeficiente ativo da salvação cumpre sua finalidade. Nestas concepções soteriológicas, Deus torna-se um cooperador, mas não o único atuante no processo.

Uma vez descritas as nossas considerações acerca das singularidades de cada uma das soteriologias supramencionadas, passamos aos nossos apontamentos sobre a qual a possível relação do sinérgismo encontrado nelas e a espiritualidade do “Movimento da Fé” ou “Teologia da Prosperidade”.

A espiritualidade do “Movimento da Fé”, como quase todas as espiritualidades oriundas das diversas tradições cristãs, é decorrente de sua base doutrinária, confessional e litúrgica. Por isso, examinamos quais os elementos doutrinários

componentes de sua antropologia e de sua soteriologia, a fim de entendermos, como estes possam ter influenciado o sinergismo em sua espiritualidade, utilizando em especial como arquétipo para esta análise, seus ensinamentos sobre prosperidade financeira, os quais, propagados por proponentes do movimento, estão também ancorados liturgicamente nos métodos e ensinamentos da Teologia da Prosperidade.

A antropologia do Movimento da Fé é, possivelmente, uma das mais peculiares dentre os diversos grupos cristãos de tradição protestante ou evangélica, caracterizada por um forte antropocentrismo. Um dos ensinamentos nela encontrado, está a ideia do ser humano ter sido criado - ontologicamente - como “um pequeno deus”.

Este conceito, baseado em interpretações errôneas de textos bíblicos, serviu para os líderes do Movimento da Fé ensinarem aos seus seguidores a não se conformar em viver uma existência como seres humanos comuns, mas como divindades possuidoras de uma posição de igualdade com Deus, podendo por isso, exigir Dele, determinados direitos relacionados à saúde irrestrita e prosperidade financeira. Afinal, qual “deus” tem de experimentar doenças e passar qualquer tipo de necessidade?

Obviamente, esta teoria não se sustenta: os “deuses” do Movimento da Fé adoecem e experimentam a morte. Mas além da morte física, a teoria dos “pequenos deuses” encontra o seu maior obstáculo diante da Queda. Não há como negar a realidade universal do pecado, evidenciada através dos atos pecaminosos realizados por pessoas pecadoras. Neste sentido, os mestres da fé não têm para onde fugir, reconhecendo a necessidade de experimentar a salvação da condenação eterna por meio da obra vicária de Cristo na cruz. Sua antropologia necessita de uma soteriologia.

A soteriologia do Movimento da Fé é tão singular quanto a sua antropologia, apresentando novas características quanto ao processo salvífico quando comparados com as *Ordo Salutis* analisadas em nossa pesquisa até o presente momento, a saber: o retorno da pessoa pecadora redimida à posição de “pequeno deus”, a separação entre salvação e regeneração como sendo processos distintos e ocorridos em períodos diferentes, fé não como o meio providenciado por Deus para que pela graça a pessoa pecadora seja salva, mas como um “poder” a ser ativado a fim de que ela,

ao proferir palavras de fé com a sua boca - princípio característico da chamada “Confissão positiva”, possa receber ou até mesmo “criar” sua salvação. Tais características apontam para o caráter sinérgico singular da soteriologia do Movimento da Fé, e servem para o desenvolvimento também sinérgico de diversos aspectos de sua liturgia.

Juntas, a antropologia, a soteriologia e a liturgia do Movimento da Fé, apresentam uma espiritualidade fortemente antropocêntrica, onde a relação com Deus toma contornos de uma religiosidade semelhante à encontrada no paganismo.

Mesmo havendo uma diferença significativa entre os motivos que levaram os teólogos abordados nos três primeiros capítulos a refletir sobre a doutrina da salvação - tornando-se os mesmos, proponentes de uma soteriologia sinérgica - e os motivos e ensinamentos condutores da espiritualidade do Movimento da Fé, concluímos que determinados elementos encontrados nas soteriologias sinérgicas analisadas nos três primeiros capítulos de nossa tese, contribuíram, para fornecer de certa maneira, o sinergismo encontrado nos elementos que compõe a antropologia, a soteriologia e a liturgia do referido movimento, e conseqüentemente, contribuíram para a formação de sua espiritualidade.

Mas a principal conexão entre estes se dá pela ressoar de um princípio sinérgico: a vontade humana, torna-se o principal coeficiente ativo para receber, seja a salvação, sejam bençãos físicas ou materiais. É a vontade humana, o coeficiente ativo para receber não só a salvação eterna, como também bençãos físicas ou materiais.

A possibilidade do ser humano, mesmo tendo sua vontade afetada pelo pecado, dar início ao processo salvífico, ou cooperar com o mesmo, através de seu arbítrio em cooperação com a graça divina, acaba colocando-o como figura central neste processo e atribuindo-lhe um papel de proeminência, papel este que pertence a Jesus Cristo e de seu sacrifício na cruz do Calvário.

Diante de toda essa problemática apresentada em nossa pesquisa, entendemos ser urgente o reavivamento de uma soteriologia - e porque não, de uma teologia - *monérgica* que desemboque em uma espiritualidade a ser vivenciada pela igreja evangélica. Senão, a mensagem propagada por este segmento da Igreja do Senhor, pode chegar a um desfiguramento extremo, correndo o risco de imiscuir-se

ou confundir-se com algumas espiritualidades ou religiosidades onde o antropocentrismo vigora.

Se a Reforma foi uma luta contra a religião das obras e do mérito, e um reavivamento da doutrina da justificação pela fé, os herdeiros deste importante movimento terão de repensar suas concepções soteriológicas com certa urgência. Caso contrário, corre-se o risco de um retrocesso às doutrinas combatidas e rechaçadas pelos reformadores. Estes, também insistiram que o caráter distintivo da religião cristã, está baseado no fato dela ser a religião da *graça*.

Por causa deste caráter, Deus vai ao encontro do ser amado. E por meio de uma ação puramente baseada nesta graça, derrama sobre ele seu amor, regenerando sua natureza rebelde e atraindo-o gentilmente para junto de Si. E isso, em um processo onde o alvo do amor divino, é alguém que por natureza não O deseja como *sumo bem*.

Portanto, qualquer resquício de um sinergismo neste momento é teologicamente incoerente, dada a condição do ser humano. Se uma relação sinérgica é propagada e por consequência, confessada e crida por parte da pessoa pecadora, desde a sua experiência inicial da vida cristã, a salvação em Cristo, todo o restante de sua caminhada pode correr o risco de ser baseada em uma relação de troca com Deus, abrindo espaço para um incipiente paganismo idolátrico. Daí a urgência supramencionada de um retorno da Igreja ao ensino e propagação de uma teologia *monérgica*. Mas como reavivar uma teologia *monérgica* na igreja evangélica, posto haver em seu seio, uma espiritualidade marcadamente sinérgica?

Por mais desafiador que isto seja, esse reavivar possa ocorrer, talvez, através da retomada de algumas *praxes* intencionais, visando uma proclamação do evangelho com ênfase na ação graciosa de Deus em favor da pessoa pecadora.

O ponto de partida para esta jornada, pode se dar por meio da pregação das Escrituras no púlpito e do discipulado, a partir de um retorno aos princípios trazidos à tona pela Reforma Protestante, conhecido como “Cinco Solas”: *Sola Scriptura*, *Sola Fide*, *Sola Gratia*, *Solus Christus* e *Soli Deo Glória*. Tais princípios, ecoam nas Escrituras, sendo enfatizados no ensino dos reformadores, trouxeram mudanças significativas não só eclesiológicas, mas em diversos outros âmbitos da existência humana no século XVI.

Ao enfatizar a suficiência das Escrituras, da fé, da Graça, de Cristo e da glória ser dada somente a Deus, estes princípios tornaram-se bastiões *monérgicos*, servindo como um lembrete de que a teologia dos reformadores não recuou sequer um milímetro à religião das obras e do mérito como meio de salvação. Estas são resultado do operar divino na vida da pessoa regenerada, jamais a causa eficiente de sua salvação.

Uma objeção feita por parte de muitas pessoas cristãs que compreendem o processo salvífico sinérgico como um processo amparado no ensino das Escrituras, é a de que em momento algum, elas ensinam e confessam serem as boas obras a causa da salvação. Esta é uma objeção totalmente válida e honesta.

Pessoas cristãs evangélicas sinergistas, não apregoam a salvação por obras. Para elas, sem a ação de Deus, não há salvação. Por isso, insistem, não podem ser acusados de confessar uma soteriologia caracteristicamente antropocêntrica e nem baseada em boas obras, posto a inclusão de um agir divino no processo.

Mas mesmo sendo verdade essa afirmação por parte de quem creia em processo salvífico sinérgico, o seu sinergismo repousa ou tem a ver com “algo que é realizado pelo ser humano”, que mesmo não sendo considerado estritamente como uma “obra”, é determinante para a salvação. E qualquer ação humana, quando colocada ao lado da fé, como requisito para salvação, também foi combatida pelos reformadores, posto que uma salvação pelas obras tem como ideia embrionária a decisão da pessoa pecadora como sendo o coeficiente ativo no processo salvífico.

Por isso, embora um processo salvífico sinérgico contemple a participação divina no processo salvífico, a vontade humana, quer ative o mesmo em seu início, quer ative no final, é a retentora da resposta final para a efetivação da salvação. Nisto consiste o seu antropocentrismo, o qual pode desfigurar o caráter singular do cristianismo.

Se nas demais religiões, o ser humano, a partir de diversos movimentos e práticas, algumas delas inclusive, sacrificiais, busca o contato com a divindade a fim dela receber benefícios, nas Escrituras, encontramos a revelação de um Deus que encarna e promove a reconciliação com seus inimigos por meio de um auto sacrifício.

Um segundo caminho possível para a proeminência de uma soteriologia monérgica no meio cristão, pode ser o fomento do estudo da história eclesiástica e da

história da teologia por parte dos líderes da igreja, seja em pequenos grupos ou até mesmo em reuniões na própria comunidade com este intento. O desconhecimento sobre como diversas doutrinas foram debatidas, sendo acatadas ou rejeitadas em diversas épocas e contextos na história da Igreja, pode ser elucidativo para a prevenção de certas espiritualidades carregadas de um antropocentrismo resultante de um sinergismo.

Qualquer espiritualidade que seja vivenciada e propagada por um determinado grupo cristão, não está desassociada de uma influência doutrinária ainda que mínima de outros grupos que lhe antecederam na história da igreja. A não ser no caso de algumas seitas, devido ao seu caráter estrutural e doutrinário hermético, tais grupos sofrerão algum tipo de interferência em sua teologia, e consequentemente, em sua espiritualidade. Assim, conhecer o passado, pode ajudar no presente e até mesmo no futuro da espiritualidade da igreja evangélica.

Uma terceira sugestão, de certa forma, mais complexa, é o envolvimento no fomento da soteriologia *monérgica* por parte de denominações e instituições de ensino - seminários, faculdades e universidades - que confessam este tipo de categoria soteriológica. Infelizmente, uma parte das igrejas históricas, ligadas à confessionalidades proponentes de uma soteriologia *monérgica*, vive uma realidade “guetificada”, onde, tanto a sua liderança como a sua membresia, tem pouco interesse em compartilhar sua fé com os que os rodeiam.

A mesma realidade ocorre com as instituições de ensino. Apenas poucos privilegiados conseguem acesso à estas instituições, privando-se de conhecer o legado soteriológico deixado pelos reformadores. Uma boa alternativa para estas denominações e instituições é a produção e distribuição de uma literatura basilar e de fácil acesso à comunidade onde ambas estão inseridas, com uma mensagem evangelística ancorada em uma soteriologia monérgica.

As propostas acima, ensejadas como sugestão, podem parecer irrelevantes dentro do complexo cenário religioso em que algumas igrejas evangélicas estão inseridas. Porém, as macro-mudanças religiosas, quase sempre iniciaram com o retorno a *praxes* simples e constantes.

Os próprios reformadores iniciaram um dos maiores movimentos na história da Igreja, voltando-se ao ensino das Escrituras, deixando que estas trouxessem a

mensagem do Evangelho as pessoas pecadoras empedernidas, a fim de salvá-las da condenação eterna e de sua vida de autoidolatria. Se de fato confiarmos no poder do Evangelho para libertar seres humanos perdidos, temos um cuidado a ser tomado. O de não repercutirmos o erro sinérgico do Movimento da Fé que é o de crer que a partir de determinadas técnicas, as quais não se constituem no simples anúncio da mensagem bíblica da salvação em Cristo, teremos uma maior eficácia na propagação desta mensagem e na sua aceitação por parte da pessoa pecadora.

Findas nossas sugestões, antes de fazermos nossas considerações finais, gostaríamos de abordar, por meio de uma situação hipotética, uma questão legítima acerca do processo salvífico e que por vezes é levantada nos círculos eclesiais e acadêmicos.

Pensemos em um ministro do evangelho que nunca teve a oportunidade e nem acesso ao estudo teológico em um seminário ou academia, algo bastante recorrente na realidade de muitos lugares inóspitos. Sua soteriologia é fruto de sua reflexão acerca dos textos bíblicos, porém é caracteristicamente sinérgica. Seu ministério, entretanto, é profícuo e sua pregação atinge muitas pessoas ao seu redor, as quais se converteram a Cristo. Qual a necessidade deste ministro entrar em contato com os princípios de uma soteriologia *monérgica*?

Em um certo sentido, esse contato é realmente desnecessário. Até porque, a salvação é uma obra sobrenatural produzida pelo Espírito de Deus, através da pregação da mensagem do Evangelho, o que independe da teologia ou do refinamento teológico do mensageiro. Mas também entendemos que desdobramentos resultantes deste contato são de uma relevância significativa, pois os meios usados para uma finalidade são tão importantes quanto a própria finalidade.

Um instrumento cirúrgico afiado, corta tanto quanto um sem fio, mas o resultado por ele produzido será mais eficaz, tanto do ponto de vista do sofrimento do paciente, como da marca resultante em seu corpo, comumente chamada de cicatriz. Esta analogia, por mais que traduza de maneira muito imperfeita a ação ocorrente no processo salvífico da pessoa pecadora, pode ser útil, principalmente se pensarmos nos resultados produzidos por uma soteriologia sinérgica em uma espiritualidade como a proposta pelo Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade.

Os frutos de uma espiritualidade esquizofrênica, onde Deus tem de ser provocado à ação por meio de ofertas e comandos de voz, deixaram consequências marcantes nas vidas de uma série de pessoas cristãs, as quais, se decepcionaram com “um deus” fruto do construto humano e que não é o Deus revelado nas Escrituras. O sinergismo deste tipo de espiritualidade, só não conseguiria alcançar êxito na vida de cristãos que fossem instruídos ou discipulados a partir de uma teologia baseada em princípios *monérgicos*, os quais seriam, obviamente, oriundos de uma soteriologia assim caracterizada.

Por isso insistimos em uma pregação e em um discipulado amparados por uma teologia *monérgica*, mesmo quando temos diante de nós bons frutos produzidos através da propagação de uma mensagem salvífica e de um discipulado com características sinérgicas.

Uma teologia *monérgica*, ensinada mesmo por um ministro sem formação acadêmica, possivelmente irá produzir uma espiritualidade que direcionará os seus fiéis a um outro tipo de relacionamento com Deus, que perpassa não pela barganha, mas pela grata confiança que tudo, inclusive as tribulações por eles vivenciadas, estão no controle de um Deus gracioso e amoroso que jamais os abandonará, nem o culpara por uma suposta falta de fé em vencer os problemas vivenciados neste momento de dor.

É ainda importante ressaltar, que as considerações supra não incidem no seguinte sofisma: as pessoas cristãs, confessantes de uma soteriologia sinérgica, são, inexoravelmente, favoráveis aos ensinamentos da espiritualidade propaganda pelo Movimento da Fé e Teologia da Prosperidade.

Os teólogos proponentes de uma soteriologia sinérgica mencionados nos três primeiros capítulos de nossa pesquisa, caso tivessem contato com uma espiritualidade como a do Movimento da Fé ou Teologia da Prosperidade, certamente a rechaçariam, posto a sua discordância com diversos aspectos presentes nesta espiritualidade, sobretudo as metodologias utilizadas a fim de obter oferta financeira dos fiéis.

E não somente estes rejeitariam uma espiritualidade com estas características. Muitas pessoas cristãs pertencentes a grupos que confessam uma soteriologia sinérgica, são dedicados combatentes da espiritualidade do Movimento

da Fé. Portanto, qualquer tentativa de relacionar uma aprovação incondicional por parte destas pessoas cristãs aos ensinamentos de tal movimento, é algo descabível e desonesto.

Antes de concluirmos, gostaríamos de afirmar que, embora tenhamos apresentado todas estas ponderações sobre pessoas cristãs que creem em uma soteriologia sinérgica e vivenciam uma espiritualidade sinérgica, isso não significa que não atentamos para a problemática que envolve o sinergismo presente na fé cristã, algo que apontamos em todo o desenvolvimento de nossa pesquisa.

Por fim, gostaríamos de afirmar nossa esperança na graça divina. Sempre é ela que encontra espaço nos lugares mais inesperados, quando o Evangelho é pregado de maneira genuína, transformando a mais vil pessoa pecadora, através do sacrifício de Cristo. E é sempre o Espírito Santo de Deus, o agente regenerador, o doador da vida espiritual, o Deus que por meio desta graça, produz o milagre do novo nascimento espiritual. E é sempre também essa mesma graça, o meio pelo qual somos sustentados em nossa fé no Deus Triúno, Pai, Filho e Espírito Santo.

Entendemos que o grau de secularização em que parte da igreja evangélica se encontra, só poderá ser revertido através de um reavivar das doutrinas da graça divina. Foi ela, a graça, que chamou Lutero, um frade agostiniano atormentado por seus pecados e lhe disse: seja livre, causando uma verdadeira mudança em sua vida, na de seus amigos e na face do mundo e da Igreja.

É a partir desta graça que somos encontrados. Nós, os perdidos em nossos interesses egoísticos, os quais nada podemos fazer por nossa salvação eterna, seja por causa de algum suposto mérito que pensamos ter ou por causa de qualquer boa obra que praticamos. Nós, os que jamais poderíamos experimentar a reconciliação com Deus se não fôssemos atraídos por seu eterno e gracioso amor, mudando nossos afetos e disposições para que vivamos uma existência de comunhão com Ele e com nosso próximo.

E é a graça, somente ela, que continuará até o fim dos tempos, sendo o instrumento nas mãos do Salvador para chamar aos que nada tem a oferecer, a não ser os seus pecados em troca de uma justiça que não lhes pertence, mas que lhes é imputada por causa do sangue derramado do Filho de Deus na cruz do Calvário, onde pagou todo o preço da nossa redenção.

Que possamos, por meio do anúncio das Escrituras, apresentarmos a Cristo a todos que nos cercam, para que através deste anúncio, por meio da graça e fé, vidas sejam salvas e transformadas para Glória de Deus.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. A correção e a graça In: **A Graça (II)**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. p. 84-137.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. A graça e a liberdade. In: **A Graça (II)**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. p. 23-77.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. A predestinação dos santos. In: **A Graça (II)**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. p. 149-205.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. Enquirídio à Lourenço sobre a Fé, a Esperança e a Caridade. In: **Tratados sobre a fé cristã**. Tradução de Frei Ary E Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2025. p. 135-260.

ANKERBERG, John; Weldon, John. **Os Fatos sobre o Movimento da Fé**. Porto Alegre: Obra Missionária Chamada da Meia Noite, 1996.

ARMÍNIO, Jacó. In: Carta Endereçada a Hipólito A. Collibus. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus. 2015. v. 2. p. 395-410.

ARMÍNIO, Jacó. In: Certos Artigos que Devem ser Diligentemente Examinados e Ponderados, pois surgiu alguma controvérsia a Respeito Deles, Até mesmo Entre Aqueles que Professam a Religião Reformada. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus. 2015. v. 2. p. 411-440.

ARMÍNIO, Jacó. In: Um Debate Amistoso entre Jacó Armínio e Francis Junior, a Respeito da Predestinação, Realizado por meio de Cartas. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus. 2015. v. 3. p. 9-271.

ARMÍNIO, Jacó. In: Uma Dissertação sobre o Sentido Verdadeiro e Genuíno do Sétimo Capítulo da Epístola de Paulo aos Romanos. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus. v. 2. 2015. p. 173-394.

ARMÍNIO, Jacó. In: Um Exame do Tratado de William Perkins a Respeito da Ordem e do Modo da Predestinação e da Amplitude da Graça Divina - Parte 1. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro, Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015. v. 3. p. 273-442.

ARMÍNIO, Jacó. In: Um Exame do Tratado de William Perkins a Respeito da Ordem e do Modo da Predestinação e da Amplitude da Graça Divina- Parte 2. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015. v. 3. p. 443-487.

ARMÍNIO, Jacó. In: Vinte e Cinco Debates Públicos. In: **As Obras de Armínio**. Tradução de Degmar Ribas. 1 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015. v. 1. p. 357-592.

ARMÍNIO, Jacó. **Uma análise de Romanos 9**. Tradução Carlos Augusto Vailatti. São Paulo: Reflexão, 2016.

BAESKE A. Introdução aos textos selecionados. In: LUTERO, Martinho. Preleção sobre Gênesis. In: **Obras Selecionadas**: Interpretação do Antigo Testamento: textos selecionados da Preleção sobre Gênesis. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: ULBRA, 2014. v. 12. p. 23-52.

BANGS, Carl O. **Armínio - Um estudo da reforma Holandesa**. Tradução Wellington Carvalho Mariano. 1 ed. São Paulo: Reflexão, 2015.

BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada**: O pecado e a salvação em Cristo: volume 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. Tradução de Odayr Olivetti. 4 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BOER, William den. **Jacó Armínio e a teologia do duplo amor de Deus**. Tradução Carmo Júnior. Natal: Carisma, 2020.

BÍBLIA DE ESTUDO DA REFORMA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Texto Bíblico: Almeida Revista e Atualizada. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BRUNNER, Emil. A Doutrina Cristã de Deus: Dogmática - Volume I. São Paulo: Cristã Novo Século, 2004.

CAPPS, Charles. **A Língua**: uma Força Criativa. Tradução de Maria Lucia Godde Cortez. Campina Grande: Rhema Brasil Publicações, 2021.

CAPPS, Charles. **Fé e Confissão**: como ativar o poder de Deus em sua vida. Tradução de Maria Lucia Godde Cortez. Campina Grande: Rhema Brasil Publicações, 2022.

CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo Através dos Séculos**. Tradução de Israel Belo de Azevedo. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1999.

CARSON, D. A. **Os perigos da interpretação bíblica**: a exegese e suas falácias. Tradução de Valéria Fontana. São Paulo: Vida Nova, 2001.

CASSIANO, João. **Conferências 8 a 15**. Tradução de Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Edições Sabiaco, 2006.

Catacrese: Disponível em: <https://www.portugues.com.br/gramatica/catacrese.html>. Acesso em 20/07/2024.

CHAMPLIN, Russel Norman. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. v 4. 7 ed. São Paulo: Hagnos, 2004.

CONFISSÃO DE AUGSBURGO: Artigo IV - da Justificação. In: **Livro de Concórdia**. Tradução de Arnaldo Schüller. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre, RS: Concórdia, 1997. p. 30.

CONFISSÃO DE AUGSBURGO: Artigo XVIII - do livre-arbítrio. In: **Livro de Concórdia**. Tradução de Arnaldo Schüller. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre, RS: Concórdia, 1997. p. 36.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. Prefácio à edição brasileira. In: GIRARDEAU, John Lafayette. **Calvinismo e Arminianismo evangelico**: comparados quanto à eleição, reprovação, justificação e doutrinas correlatas. Goiana: Primícias, 2011

DANIEL, Silas. **Arminianismo: a mecânica da salvação**: uma exposição histórica, doutrinária e exegética sobre a graça de Deus e a responsabilidade humana. 2 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2017.

DEYOUNG, Kevin. **Graça maravilhosa**: o que os Cânones de Dort nos ensinam sobre pecado, salvação e soberania de Deus, 2020.

DICIONÁRIO da Língua Portuguesa: compacto. [S.l.: s.n.]: Difusão Cultural do Livro, [200 -]

DURÃES, Ivan de Oliveira. **Pelagianismo**. São Paulo: Reflexão, 2021.

ESSER, Hans-Helmut. Verbete: Graça. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**.reimpr. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2 v. p. 907.

FÓRMULA DE CONCÓRDIA: Declaração Sólida - II. Do livre-arbítrio. In: **Livro de Concórdia**. 5 ed. Tradução de Arnaldo Schüller. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre, RS: Concórdia, 1997. p. 557-578.

FÓRMULA DE CONCÓRDIA - Epítome - II. Do Livre arbítrio. In: **Livro de Concórdia**. Tradução de Arnaldo Schüller. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre, RS: Concórdia, 1997. p. 505-508.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A correção e a graça**. In: A Graça (II). Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. p. 81-83.

GASSMANN, Günther; HENDRIX, Scott. **As Confissões Luteranas**: introdução. Tradução de Enio R. Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

GEISLER, Norman L; FEINBERG, Paul D. **Introdução à Filosofia**: uma perspectiva cristã. reimpr. São Paulo: Vida Nova, 2000.

GIRARDEAU, John Lafayette. **Calvinismo e Arminianismo evangelico**: comparados quanto à eleição, reprobção, justificação e doutrinas correlatas. Goiana: Primícias, 2011.

GONDIN, Ricardo. **O Evangelho da Nova Era**: Uma análise e refutação bíblica da chamada Teologia da Prosperidade. 2 ed. São Paulo: Abba Press, 1993.

GONZALEZ, Justo L. **E até os confins da terra**: Uma História Ilustrada do Cristianismo: a era dos dogmas e das dúvidas. Tradução de Carmella Malkomes. 3 reimpr. São Paulo: Vida Nova, 2003. v. 8.

GONZALEZ, Justo L. **Uma História do Pensamento Cristão** - v 2. De Agostinho às vésperas da Reforma. Tradução de Paulo Arantes e Vanuza Helena Freire de Mattos. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GRAYBILL, Gregory B. **Evangelical Free Will**: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey oh the Origins of Faith. Nova York: Oxford university Press, 2010.

GRENZ, Stanley J.; GURETZKI, David; NORDLING Cherith Fee. **Dicionário de Teologia**: mais de 300 conceitos teológicos definidos de forma clara e concisa. Tradução de Josué Ribeiro. 5 reimpr. São Paulo: Vida, 2013.

GROSS, Eduardo. Introdução. In: MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**. Editado e traduzido por Eduardo Gross. - Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

GRUDEM, Wayne A. **Teologia Sistemática: atual e exaustiva**. Tradução de Norio Yamakami et al. 8. reimpr. São Paulo: Vida Nova, 2012.

GUNTER, Wiliam Stephen. **Armínio e suas Declarações de Sentimentos**. Uma Tradução com Introdução e Comentários Teológicos. Tradução de Wellington Carvalho Mariano. 1 ed. São Paulo: Reflexão, 2017.

HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. Porto Alegre: Concórdia, 1999.

HAGIN, Kenneth E. **A Fé Real**. Tradução de Maria Eugênia da Silva Fernandes. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2006.

HAGIN, Kenneth E. **O Extraordinário Crescimento da Fé**. Tradução de Gordon Chown. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2013.

HAGIN, Kenneth, E. **O Nome de Jesus**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1988.

HAGIN, Kenneth, E. **O Que Fazer Quando a Fé Parece Fraca e a Vitória Perdida**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1987.

HANEGRAAFF, Hank. **Cristianismo em Crise**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1996.

HARMAN, Allan. **Comentários do Antigo Testamento - Salmos**. Tradução de Valter Graciano Martins. 1 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento: 1 e 2 Timóteo e Tito**. Org. Cláudio Antônio Batista Marra. Tradução de Valter Graciano Martins. 2 ed. São Paulo: SP: Cultura Cristã, 2011.

HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento: Efésios e Filipenses**. Org. Cláudio Antônio Batista Marra. Tradução de Valter Graciano Martins. 3 ed. São Paulo: SP: Cultura Cristã, 1992.

HODGE, Charles. **Teologia Sistemática**. Tradução de Valter Martins, 1 ed. São Paulo: Hagnos, 2001.

HOEKEMA, Anthony A. **Salvos pela Graça: A Doutrina Bíblica da Salvação**, tradução de Wadislau Gomes, 3a edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUNT, Dave; McMAHON, T. A. **A sedução do cristianismo: discernimento espiritual nos últimos dias**. Tradução de Carlos Osvaldo Pinto. 2 ed. Porto Alegre: Obra Missionária Chamada da Meia Noite, 1999.

INTRODUÇÃO. [FÓRMULA DE CONCÓRDIA]. In: **Livro de Concórdia**. Tradução de Arnaldo Schüler. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997. p.497- 501.

KANITZ, Gabriel Viegas. **O conceito de predestinação de Lutero comparado ao conceito de predestinação na Fórmula de Concórdia**. 2020. 154 p. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo (por videoconferência), 07/08/2020.

KENYON, E.W. **Os DOIS Tipos de Fé**. Tradução de Clayton Rezzan. 18 reimpr. Lynnwood: Kenyon's Gospel Publishing Society, 1988.

KISTEMAKER, Simon J. **Comentários do Novo Testamento - 2 Coríntios**. Tradução de Helen Hope Gordon Silva. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

KISTEMAKER, Simon J. **Comentário do Novo Testamento - Epístolas de Pedro e Judas**. Tradução de Susana Klassen. 1 ed. São Paulo. Cultura Cristã, 2006.

KOLB, Robert; TRUEMAN, Carl R. **Entre Wittenberg e Genebra: teologia luterana e reformada em diálogo**. Tradução de Josafas Cardoso Ribeiro Júnior. Brasília DF: Monergismo, 2017.

LA BROSSE, Olivier de; HENRY, Antonin-Marie; ROUILLARD, Philippe. **Dicionário de termos da fé**. Aparecida: Santuário; Porto: Editorial Perpétuo Socorro, [199-].

LOHSE, Bernhard. **A fé cristã através dos tempos**. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1981.

LOUW, Johannes P; NIDA, Eugene A. (Eds.). **Léxico Grego - Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

Livre arbítrio (1521, 1535, 1543). Tradução de Paulo Matheus Souza de Souza. Disponível em: <https://www.repositoriocristao.com/conteudo/artigos/melanchthon/livre-arbitrio>
Acesso em: 10 dez. 2023.

LUTERO, Martinho. Da Vontade Cativa. In: **Obras Selecionadas: Debates e Controvérsias**, Il. v 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. p.17-216.

LUTERO, Martinho. Preleção sobre Gênesis. In: **Obras Selecionadas: Interpretação do Antigo Testamento: textos selecionados da Preleção sobre Gênesis**. v.12. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: ULBRA, 2014.

MARIONES, Francisco. **Teologia de Santo Agostinho**. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2022.

MACKAY, John L. **Oseias**. org. Cláudio Antônio Batista Marra, tradução de João Artur dos Santos, 1 ed, Comentários do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

McGRATH, Alister E. **Uma Introdução à Espiritualidade Cristã**. Tradução de Willian Lane. São Paulo: Vida, 2008.

McGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã**. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**. Editado e traduzido por Eduardo Gross. - Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

MELANCHTHON, Philipp. **Conceitos Básicos da Teologia: Loci Praecipui Theologici** 1559. Tradução de Paulo Matheus Souza de Souza. Porto Alegre: Repositório Cristão, 2025.

MONDONI, Danilo. **História da Igreja na Antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2001.

MUELLER, John T. **Dogmática Cristã**. Tradução de Martinho L. Hasse. 4 ed., rev. e ampl. Porto Alegre: Concórdia, 2004.

MULLER, Richard A. **Dicionário de Termos Teológicos Latinos e Gregos: introdução à linguagem técnica presente nas obras acadêmicas**. Tradução de Lena Aranha. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2023.

MULLER, Richard. **Jacó Armínio: Deus, criação e providência**. Tradução de Celso Paschoa. Revisado por Ronald Silva e Joelson Gomes. São Paulo: Carisma, 2022.

NEL, Philip J. Verbetes: governar, pisar, ter domínio. In: VAN GEMEREN, Willem (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

OLSON, Roger E. **História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas**. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida, 2001.

Os Cânones de Dort. Disponível em: https://www.ipbotafogo.org.br/site_novo/wp-content/uploads/2015/05/12.-Os-C%C3%A2nones-de-Dort.pdf. Acesso em 20/07/2024.

PELIKAN, Jaroslav. **A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina: o surgimento da tradição católica, 100-600, volume 1**. reimpr. São Paulo: Shedd Publicações, 2017.

PELIKAN, Jaroslav. **A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina: a reforma da Igreja e o dogma, 1300-1700, volume 4**. São Paulo: Shedd Publicações, 2016.

PREUS, Christian. **As edições dos Loci Communes de Philip Melanchthon**. Tradução de Ewerton B. Tokashiki. Disponível em: <https://www.seminariojmc.br/index.php/2018/08/15/as-edicoes-das-loci-communis-de-philip-melanchthon/>. Acesso em: 17 dez.2023.

RICHARD, J. W., **Confessional History of Lutheran Church**. Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1909.

RIETH, Ricardo W. O pensamento teológico de Filipe Melanchthon (1497-1560). **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 223-235, 1997.

ROBERTS, Patty; ANDREWS, Sherry. **Ashes to Gold**. Waco: World Books, 1983.

RODRIGUES, Zwínglio. **Uma introdução ao Arminianismo Clássico - História e Doutrinas**. São Paulo: Reflexão. 2015.

SCHAFF, Phillip. **History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity: From Constantine the Great to Gregory the Great. A.D. 311-600**. 3 ed. rev. New York: Charles Scribner's Sons, 1891.

SCHEIBLE, Heinz. **Melanchthon: uma biografia**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

SCHINDLER, Alfred. in Kaufmann, Thomas. **História Ecumênica da Igreja 1: dos primórdios até a Idade Média** /Thomas Kaufmann, Raymund Kottje, Bernd Moeller; org. Hubert Wolf; Tradução Irineu J. Rabuske. São Paulo: Edições Loyola; Paulus ; São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2012.

SCHÜLER, Arnaldo. **Dicionário Enciclopédico de Teologia**. Canoas: ULBRA, 2001.

SEEBERG, Reinhold. **Text-Book of the history of doctrines**. v.1. History of Doctrines in the Ancient Church. Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1904.

SEIBERT, Erní Walter. **Introdução às Confissões Luteranas**: sua atualidade e relevância. Porto Alegre: Concórdia, 2000.

SILVA, Agenor Martins da. **Jesus Cristo, o rosto misericordioso do pai: prosperidade ou redenção**. 2016. 106 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação Mestrado em Teologia. Faculdades EST.

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

VAN LEEUWEN, Raymond C. Verbetes: "Forma, Imagem". In: **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

VINE, W.E; UNGER, Merrill F.; WHITE JR, William. **Dicionário Vine**: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Tradução de Luís Aron de Macedo. 7 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006.

WALKER, John. **A Igreja do Século XX**: a história que não foi contada. 2 ed. Americana: Worship, 1997.

WALTKE, Bruce; FREDERICKS, Cathi J. **Comentários do Antigo Testamento - Gênesis**. Tradução de Valter Graciano Martins. 1 ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã. 2011.

WYNKOOP, Mildred Bangs. **Fundamentos da Teologia Armínio Wesleyana**. Campinas: Casa Nazarena Publicações, 2004.