

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Dayvid da Silva

Pecado Original: uma herança agostiniana?
O tema da “falta das origens” e suas consequências

Mestrado em Teologia

São Paulo
2015

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Dayvid da Silva

Pecado Original: uma herança agostiniana?
O tema da “falta das origens” e suas consequências

Mestrado em Teologia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de mestre em Teologia Sistemática, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Freire da Silva.

São Paulo
2015

Banca Examinadora

Dedico este estudo a meus pais, Manoel Júlio da Silva e Marineide Josefa da Silva, meus primeiros catequistas, que, em sua simplicidade, souberam educar-me na fé; dedico também este trabalho à minha irmã, Karla Daniela da Silva, e à Paróquia Senhor Bom Jesus de Piraporinha, onde exerço o ministério sacerdotal.

Agradecimentos

Agradeço a Deus pelo dom da vida e por estar ao meu lado em todos os momentos; sinto sua presença nas pequenas coisas, e é isso que me faz continuar no caminho para o qual Senhor me escolheu.

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Maria Freire da Silva, pelo apoio e paciência que teve comigo durante esses dois anos e meio de orientação.

Agradeço aos meus pais, Manoel Júlio da Silva e Marineide Josefa da Silva, por entenderem minha ausência por causa dos trabalhos a mim confiados. Igualmente, agradeço à minha irmã, Karla Daniela da Silva, pelo apoio a mim concedido.

Agradeço a Dom Nelson Westrupp, scj, e ao Conselho de Presbíteros da Diocese de Santo André, da qual faço parte, por terem autorizado os meus estudos.

Um agradecimento especial à paróquia Senhor Bom Jesus de Piraporinha, pelo apoio e por entender os momentos em que precisei me ausentar do serviço pastoral para poder dedicar-me aos estudos.

Agradeço, ainda, aos seminaristas da casa de Filosofia da Diocese de Santo André, que souberam entender os momentos em que precisei ausentar-me para poder terminar essa dissertação.

Por fim, agradeço aos amigos, Cleidson Pedroso Souza, pela revisão das normas da ABNT, Júlio Rodrigues Neves Junior e Felipe Cosme Damião Sobrinho pela amizade e pelos momentos de aconselhamento, Vinicius Afonso, pela assessoria prestada em traduções do inglês para o português.

Resumo

O presente estudo tem por objetivo trabalhar o tema da “falta das origens” e suas consequências para a natureza humana, que, no século 5, será chamado por Santo Agostinho de “Pecado Original”, fazendo referência direta ao pecado de Adão. Porém, antes de se falar do pecado de Adão, como se encontra nas Escrituras judaico-cristãs, visando responder à questão que dá título à dissertação “Pecado Original: uma herança agostiniana?”, achou-se por bem ampliar, mesmo que de forma moderada, o campo de pesquisa.

Dessa forma, cogita-se a possibilidade de em outras tradições se encontrar o tema da falta das origens, como se faz presente no livro do Gênesis. Desta forma, antes de se adentrar no relato bíblico do pecado de Adão e Eva, esta pesquisa se detém em outros mitos, a saber: o mito de Prometeu e Pandora; o Mito de Tântalo; o Mito zoroástrico da criação do mundo. Analisados tais mitos, parte-se para o estudo do relato bíblico do pecado de Adão e Eva e a interpretação que se fizera deste pecado, principalmente pelo apóstolo Paulo e pelos padres da Igreja, que encontram em Santo Agostinho um sistematizador da teologia que se estava construindo sobre o pecado de Adão. Uma sistematização que acontece, principalmente, por causa da querela pelagiana, que negava a defectibilidade da natureza humana advinda com o pecado dos primeiros pais. A este pecado, Agostinho chamará “pecado original”.

Por fim, estudar-se-á a influência do pensamento agostiniano sobre o pecado original na Igreja; as primeiras definições; o pensamento de Agostinho em dois grandes teólogos da escolástica: Anselmo de Cantuária e Tomás de Aquino; o concílio de Trento e a definição dogmática para toda Igreja do pecado original, tendo como base o pensamento de Agostinho; o encontro de dois dogmas: Pecado Original e Imaculada Conceição; a ideia de pecado original diante das novas descobertas científicas e do concílio Vaticano II.

Assim, este estudo trabalha a ideia de pecado original não como uma ideia propriamente agostiniana, mas como tema da reflexão humana, pois, ao se questionar sobre os bens que existem na realidade criada, questiona-se também a existência do mal.

Palavras-chave: Pecado Original, Santo Agostinho, Pelagianismo, Natureza Humana, Concílio de Trento

Abstract

This study intends to work up the “origins fault” topic and its consequences to human nature, which will be called in the 5th century “Original Sin” by Saint Augustine, directly in reference to Adam’s sin. However, before dealing with Adam’s sin, as related in Judeo-Christian Holy Writ, aiming at answering the question that names this dissertation “Original Sin: an Augustinian inheritance?”, it seemed advisable to increase research field, although moderately.

So the possibility of finding the idea of origins fault in other traditions is considered, as related in the Book of Genesis. As a result, before entering the biblical narration about Adam’s and Eve’s sin, this research studies other myths, namely: Prometheus’s and Pandora’s myth; Zoroastrian Myth on the world creation.

After analyzing the above mentioned myths, the study focuses on the biblical narration about Adam’s and Eve’s sin and its interpretation by Paul the Apostle and by Church Fathers, who had in Saint Augustine’s thought their theological systemization under construction about Adam’s sin. A systemization that takes place mainly because of Pelagian controversy, which denied human nature’s defectibility attributed to the first parents’ sin, called by Augustine “original sin”.

Finally, the influence of Augustinian thought concerning the original sin in the Church will be studied; the first definitions; Augustinian thought through two great Scholastic theologians: Anselm of Canterbury and Thomas Aquinas; the Council of Trent and the dogmatic definition to all the Church about the original sin, based on Augustine’s thought; the relation between two dogmas: Original Sin and Immaculate Conception; the concept of original sin in face of new scientific discovers and of the Second Vatican Council.

Thus this study intends to ponderate the concept of original sin not properly as an Augustinian idea, but an idea that is part of human thought, because when asking about the existing goods in the created reality, it is asked also about evil existence.

Key-words: Original Sin, Saint Augustine, Pelagianisme, Human Nature, Council of Trent

Índice

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I – O MITO DA “FALTA DAS ORIGENS” NO UNIVERSO RELIGIOSO...	15
Introdução.....	15
1. A concepção mítica.....	16
2. A “falta das origens”: os males e a desgraça hereditária na mitologia grega.....	18
2.1. O mito de Prometeu e Pandora.....	19
2.2. Tântalo e a maldição sobre sua descendência.....	26
2.2.1. A cadeia de maldições.....	29
3. O zoroastrismo e a presença do bem e do mal no mundo: Ahura-Mazda Angra-Mainyu.....	34
3.1. A vida de Zaratustra: o fato e o mito.....	35
3.2. A teologia zoroástrica.....	37
3.3. O combate cósmico entre Ahura-Mazda e Angra-Mainyu.....	39
3.3.1. Condenação e Salvação no zoroastrismo.....	41
4. O mito bíblico da criação: Adão e Eva e o pecado Original.....	42
4.1. O relato da criação no livro do Gênesis.....	43
4.2. A interpretação do pecado de Adão e Eva.....	45
4.2.1. A interpretação paulina do pecado de Adão.....	49
4.2.2. O pecado original e suas consequências nos Padres da Igreja.....	52
Conclusão.....	58
CAPÍTULO II – O PECADO ORIGINAL NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO.....	60
Introdução.....	60
1. Os primórdios do termo e da teologia sobre o “Pecado Original” em Santo Agostinho.....	61
1.1. O maniqueísmo e sua doutrina sobre o mal.....	62
1.1.1. Mani: o fundador do maniqueísmo.....	65
1.1.2. Cosmologia maniqueia: o evangelho da verdade.....	67
1.1.3. A questão da moralidade do mal para o maniqueísmo.....	73
1.2. Agostinho: o maniqueu.....	75
1.3. Agostinho: um convertido ao cristianismo.....	77

1.3.1. “Toma e Lê”.....	81
1.4. A questão do mal e da responsabilidade moral: Agostinho encontra-se com o Mito de Adão e Eva.....	82
2. O pelagianismo e seu otimismo antropológico.....	86
2.1. Pelágio.....	86
2.2. Celéstio.....	89
2.3. Juliano de Eclano.....	90
3. Agostinho e a refutação ao pelagianismo.....	92
3.1. Sobre a natureza e a liberdade humana após o pecado de Adão no pensamento pelagiano.....	94
3.2. A graça como recompensa.....	97
4. A natureza corrompida pelo pecado de Adão no pensamento de Agostinho.....	98
4.1. A evolução do conceito “pecado original” no pensamento de Agostinho.....	99
4.2. A corrupção da natureza e a solidariedade natural.....	104
4.3. A graça de Cristo e a restauração da natureza e da liberdade.....	107
5. Agostinho frente a uma nova problemática: o semipelagianismo.....	110
5.1. Desdobramentos do semipelagianismo.....	113
Conclusão.....	115
CAPÍTULO III – A TEOLOGIA DO PECADO ORIGINAL APÓS AGOSTINHO: ENCONTROS E DESENCONTROS.....	116
Introdução.....	116
1. Os primeiros Concílios que adotaram a teologia agostiniana sobre o pecado original.....	117
1.1. O Concílio de Cartago.....	118
1.2. O Concílio de Orange.....	119
2. O Pecado original na teologia escolástica.....	122
2.1. O pecado original no pensamento de Santo Anselmo.....	123
2.2. O pecado original no pensamento de Tomás de Aquino.....	129
2.2.1. O conceito de natureza.....	129
2.2.2. A justiça original antes do pecado de Adão.....	130
2.2.3. O pecado original.....	132
2.2.4. Sobre a encarnação do Verbo e a salvação oferecida à natureza humana.....	134
3. O Concílio de Trento e suas definições sobre o pecado original.....	136
3.1. O tema do pecado original no pré-concílio.....	137

3.2. O Decreto da 5ª sessão do concílio.....	138
4. De Trento até o Vaticano II: debates, novidades e antigos problemas.....	143
4.1. Miguel Baio e seu pessimismo antropológico extremo.....	143
4.2. O pessimismo antropológico de Jansênio.....	145
4.3. O pecado original: um problema para o dogma da Imaculada Conceição?.....	146
4.3.1. A Imaculada Conceição de Maria nos Padres da Igreja.....	147
4.3.2. A Imaculada Conceição no pensamento escolástico.....	150
4.3.3. A Imaculada Conceição no Magistério da Igreja.....	152
4.4. A doutrina do pecado original diante da teoria evolucionista.....	153
4.5. O pecado original no Concílio Vaticano II.....	157
Conclusão.....	160
CONCLUSÃO.....	162
BIBLIOGRAFIA.....	165

Introdução

Teorias não faltam para explicar a existência do mal no mundo. Teólogos, filósofos, psicólogos, literatos, cientistas, todos tentam apresentar ao mundo os porquês das tragédias, do sofrimento, da violência, mas as respostas nem sempre convencem; afinal, como explicar uma tragédia natural, em que tantos perdem suas vidas? Como explicar a morte de um filho, vítima da violência das grandes cidades? Como explicar a fome no mundo? As respostas são diversas, mas os porquês permanecem.

Por outro lado, não querendo apenas dar respostas, mas ensinar os homens a conviver com a realidade do sofrimento, as religiões, através da linguagem mítica, busca as origens do sofrimento, assim como o seu remédio. Nesse sentido, poderíamos dizer que, ao apresentar a causa da doença, busca também por sua cura, pela forma de sanar tal sofrimento.

Este estudo fixa-se no tema da “falta das origens”, que fora chamada pela tradição cristã, a partir de Santo Agostinho, de “pecado original”. Para trabalhar este tema, propõem-se três capítulos: O mito da “falta das origens” no universo religioso; O pecado original no pensamento de Santo Agostinho; A teologia do pecado original após Agostinho: encontros e desencontros.

No primeiro capítulo se vê que os gregos identificaram na falta de Prometeu contra Zeus o motivo da existência dos males no mundo. A existência de Pandora explica a existência do mal, das desgraças que se abateram sobre a humanidade inteira, fazendo passar da semelhança à dessemelhança total aos deuses. A morte, condição de todo ser humano, não foi castigo apenas para quem infligiu uma regra, ou usou de astúcia para enganar Zeus. Pelo contrário, a falta de Prometeu fez com que toda a humanidade participasse de sua culpa. Ao dar Pandora como presente aos homens, como castigo pela astúcia de Prometeu, os deuses estão dando, na verdade, uma desgraça que se abaterá sobre todos os homens.

Ainda no universo mítico grego, outro mito que ajuda a identificar os males de uma falta primordial é o mito de Tântalo. O rei da Lídia, através de um ato criminoso acarreta para toda a sua descendência uma desgraça, que só encontra seu fim com Orestes, quando o mesmo é absolvido dos crimes de que era acusado por Atena. A ideia de culpa hereditária, de participação na primeira falta que acarreta para os tantáidas uma desgraça que atravessa gerações, é visível na trajetória dos descendentes de Tântalo.

Assim, no pensamento grego, mesmo de forma confusa, não sistematizada, já se podem apreciar os temas “pecado original” e “culpa hereditária”. Temas ainda presos a

diversas tradições do pensamento grego, mas que já demonstram a necessidade de se explicar o porquê do sofrimento. Ao se afirmar que antes da falta, havia um estado de graça, de amizade com os deuses, afirma-se que tal falta é original, visto que antes desse ato, ninguém pecou, e originante, pois a partir dessa falta, a humanidade conheceu a desgraça.

Saindo do universo grego e parte-se para a região do atual Irã, onde se encontra com uma religião que traz o tema da defectibilidade da natureza humana encrustada nas páginas de seu livro sagrado, o Avesta. O zoroastrismo, considerado por muitos como primeira religião monoteísta, também tem uma explicação para a atual condição humana. Há duas figuras que se destacam no relato da criação que se encontra no Avesta: Ahura Mazda, como o deus onipotente, criador de todas as coisas de modo perfeito; Angra Mainyu, uma das emanções de Ahura Mazda que, livremente, coloca-se como um opositor, ou um contra-criador que insere no mundo criado os males, o pecado. Assim, o ser humano já nasce pecador por natureza e necessita de redenção para se alcançar a finalidade primeira da criação, que é a bondade.

No universo judaico-cristão temos o mito de Adão e Eva. Este mito apresenta a origem do mal como consequência da desobediência dos primeiros pais. Assim, tanto o judaísmo como o cristianismo encontram neste mito a causa do sofrimento no mundo. A falta dos primeiros pais fez com que a humanidade experimentasse algo para o qual não havia sido criada: a morte. Pelo pecado, a morte entrou no mundo (Rm 5,12). Essa morte tornou-se uma condição da natureza humana, e nenhum ser humano está livre dela. Nesse sentido, o ato, a culpa e o castigo dos primeiros pais perpassaram para todo o gênero humano, pois toda a humanidade estava contida naquele primeiro casal. Este é um tema que será melhor trabalhado pelo apóstolo Paulo na carta aos Romanos e, influenciados pelo apóstolo, os Padres começarão a desenvolvê-lo, encontrando em Agostinho de Hipona, um sistematizador. A verdade é que, até Agostinho, o tema do pecado de Adão e Eva era apenas “um tema dentre tantos temas” trabalhados pela Igreja primitiva. Geralmente recorria-se ao mito da criação para confrontar correntes gnósticas que negavam a validade do Antigo Testamento ou mesmo para apresentar o Deus do Antigo Testamento como um “deus mal”, pois criara tudo o que existe a partir da matéria, princípio da defectibilidade. Mas, a partir desse confronto de ideias, a teologia do pecado original já começou a ser cunhada. Temas como “batismo de crianças”, “pena do pecado”, “hereditariedade do pecado enquanto culpa” podem ser vistos em Padres como Cipriano e Ambrósio.

O segundo capítulo desta dissertação analisa o pensamento de Santo Agostinho sobre o pecado original. O que fez Santo Agostinho debruçar-se sobre o tema do pecado de Adão e

Eva foi o confronto com o maniqueísmo, seita gnóstico-cristã, que afirmava que era natural no ser humano e que, por isso, o Deus do Antigo Testamento não podia ser visto como um Deus bom, pois criara todas as coisas a partir da Matéria, que estava impregnada do mal; e o surgimento da heresia pelagiana, que, segundo Agostinho, apresentava duas dificuldades: negava a necessidade do batismo de crianças, visto que as mesmas não podem ser responsabilizadas por nenhum pecado; a salvação pode ser adquirida através de nossos próprios méritos.

Quanto à primeira dificuldade, segundo o pelagianismo, se o batismo “apaga” os pecados, logo, as crianças não precisam ser batizadas, pois não possuem pecados pessoais. Pelágio não aceitava a tese de que o pecado de Adão e Eva teria marcado de tal forma a natureza humana que até mesmo as crianças deveriam ser resgatas deste pecado. Para ele, a morte, desde o início fora uma condição da natureza humana, e o pecado de Adão e Eva resultou não num castigo a toda a humanidade, mas somente a eles. Nesse sentido, Deus seria injusto, se nos condenasse por causa do pecado de outros. Quanto ao segundo ponto, a graça não possui um efeito salvante, mas é apenas um estímulo à natureza humana para buscar uma vida ascética, afastando-se, assim, do pecado.

Respondendo a tais questões é que Agostinho irá sistematizar, teologicamente, o tema “Pecado Original”. Quanto ao termo em si, não é contra o pelagianismo que ele nasce, mas contra num livro *Ad Simplicianum*, em que o bispo de Hipona responde a Simpliciano, futuro bispo de Milão, questões sobre algumas sentenças das cartas paulinas. Agostinho, após longo debate com o maniqueísmo, reconheceu que o mal não é algo que faz parte da natureza primeira do ser humano, mas consequência de um pecado original.

A pergunta que foi colocada como título desta obra, mesmo que surja de “brincadeiras” referentes ao bispo de Hipona, faz pensar num “quando” e “como” o tema do pecado original e da culpa hereditária começou a fazer parte da doutrina cristã. As questões que se levantam agora são: Será que apenas a partir de Agostinho a Igreja passou a se preocupar com as consequências do Pecado? O que realmente é uma novidade no pensamento de Agostinho? Agostinho é “inventor” do dogma do “Pecado Original” ou sistematizador deste tema?

A hipótese que se ergue é que, recolhendo as diversas tradições que falam de um pecado das origens, Agostinho tenha apenas sistematizado um tema que não era estranho a quem o ouviu, ou então, a Igreja nunca teria sustentado tal pensamento, assim como não teria sustentado outros dogmas, se estes já não fizessem parte do arcabouço religioso, evangélico,

comum para a maioria dos cristãos. Confirmada tal hipótese, entenderemos por que a Igreja promulgou o tema do “Pecado Original” como dogma.

O terceiro capítulo, por sua vez, apresenta a influência do pensamento de Agostinho na Igreja Católica. Estimado e respeitado, o bispo de Hipona será uma voz a ser ouvida contra a heresia pelagiana e contra correntes que colocam em dúvida a necessidade da graça para a Salvação, ou mesmo que correntes que, ao afirmar que a natureza está corrompida pelo pecado, exageram na interpretação do pensamento agostiniano, propondo um fatalismo antropológico.

Dos que se deixaram influenciar pelo pensamento de Agostinho, destacam-se os concílios de Cartago, em 418, e Orange, em 529; Anselmo de Cantuária, que trabalha o tema do pecado original de maneira magistral em sua obra *Cur Deus Homo?*; Tomás de Aquino, que elabora ainda mais a ideia de “transmissão do pecado de Adão pela natureza”; e o Concílio de Trento, que promulga o dogma do pecado original.

Entre aqueles de se desencontram do pensamento agostiniano, ou por aproximação ao pelagianismo, ou por exagerar na interpretação o pensamento do bispo, temos: o semipelagianismo, representado por figuras como João Cassiano e Fausto de Riez; Martinho Lutero, Miguel Baio e Jansênio, representando aqueles que, ao exagerar na interpretação do tema do pecado original, criaram uma espécie de semiagostinianismo.

O tema do pecado dos primeiros pais é algo que caminhará junto com a Igreja durante os séculos, tornando-se sempre um ponto a ser trabalhado. Exemplo disso está no diálogo que deverá existir entre dois dogmas: Pecado Original e Imaculada Conceição, dentro do ambiente eclesiástico. Fora do ambiente eclesiástico, a doutrina será confrontada pela ideia evolucionista, que questiona a historicidade do livro do Gênesis, fazendo com que a Igreja pense em novas formas de se falar sobre o pecado Adão.

Nesse sentido, o intuito deste trabalho não é o de questionar ou afirmar a validade do argumento que definiu a doutrina do pecado original, mas apenas mostrar como tal doutrina foi pensada, ao longo da história, até chegar aos nossos dias, reconhecendo, todavia, a importância deste tema na atualidade, pois aquilo que fora questionado há quase três mil anos e oitocentos anos, continua a ser um incógnita: por que existe o mal?

Capítulo 1

O mito da “falta das origens” no universo religioso

Introdução

As religiões que possuem mitos fundantes buscaram, através do próprio mito, uma razão para questões que perpassam a história da humanidade. Temas como vida/morte, felicidade/sofrimento, bem/mal fizeram parte da estrutura mítica e, ainda hoje, são objeto de estudo das diversas ciências. A filosofia e a teologia, poder-se-ia dizer, são as principais disciplinas que trabalharam estes temas, visto que tocam naquilo que há de sagrado para as duas: o homem.

Assim, quando se propõe estudar a origem da vida, no mesmo instante se questiona sobre o fator “morte”; no estudo sobre a felicidade, se indaga sobre o seu contrário: o sofrimento; e ao falar sobre o bem, o estudioso é obrigado a escrever algumas linhas sobre a existência do mal. Tem-se, portanto, duas faces de uma mesma realidade. De um lado, a vida, a felicidade e o bem; de outro, a morte, o sofrimento e o mal; sendo que este segundo grupo é visto como que em oposição ao primeiro.

As famosas questões filosóficas “Quem sou eu? De onde eu vim? Para onde eu vou?” intensificam-se, fazendo com que o *homo sapiens* e *religiosus*¹ busque as devidas respostas a essas perguntas.

Como tentativa de dar resposta às questões colocadas, surgem os chamados mitos teogônicos, cosmogônicos e antropogônicos, que narram a origem dos deuses, do universo e do homem. A criação é sempre vista como obra de um deus ou de deuses e, dentro desta criação, existe uma criatura que se assemelha aos deuses, mas que nunca chegará ao status de um deus: o homem.

¹ Segundo Marcial Maçaneiro, “As vivências originárias caracterizam o sujeito humano como *homo religiosus* – categoria relevante para a fenomenologia, a história comparada e também para a abordagem teológica das religiões. Como “filhos da terra”, somos *homo* (húmus): inseridos no tempo e no espaço terrenal. Como “filhos do céu”, somos *religiosus*: capazes de ler e reler o cotidiano, a partir das experiências fundadoras de sentido, que nos remetem ao infinito e à transcendência. Daí os dois possíveis sentidos para “religião”: religar e reler, do verbo latino *relegere*. MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto Sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 10.

Este capítulo apresentará quatro mitos que trabalham a ideia de uma falta primordial e suas consequências para a humanidade: o mito grego de Prometeu e Pandora; o mito de Tântalo e sua descendência; o mito persa sobre a criação como obra de Ahura Mazda, deus supremo do zoroastrismo, e, em contrapartida, a contra-criação, por parte de Angra Mainyu; por fim, o mito da criação que se encontra no livro do Gênesis e a interpretação feita deste mito pelo apóstolo Paulo, assim como os Padres de Igreja, que iluminados pela teologia paulina da justificação, desenharam algumas palavras sobre o pecado dos primeiros pais.

Antes de se adentrar, todavia, ao tema específico deste capítulo, faz-se necessário apresentar um pequeno estudo sobre a narrativa mítica e seu valor não só para as religiões, mas para a humanidade em si.

1. A concepção mítica

A concepção mítica sobre uma falta original e suas consequências é algo presente na maioria das religiões. As antigas civilizações ao depararem-se com situações próprias da existência, como as que já foram apresentadas acima, buscaram uma origem para tudo isso; assim, quando contaram a “história” da criação do mundo, contaram também a “história” de tudo aquilo que pertence à realidade criada. A forma literária utilizada para narrar essas “origens” foi o mito, usando de imagens e símbolos, muitas vezes extraordinários, para tornar real aquilo que se narra, como se pode ver:

Denomina-se “mito” um relato de algo fabuloso que se supõe ocorrido num passado remoto e quase sempre impreciso. Os mitos podem referir-se a grandes feitos heroicos (no sentido grego de heroico) que com frequência são tidos como o fundamento e o começo da história de uma comunidade ou do gênero humano em geral. Pode ter como conteúdo fenômenos naturais, caso em que costumam ser apresentados em forma alegórica (como ocorre com os “mitos solares”). Muito frequentemente, os mitos comportam a personificação de coisas ou acontecimentos. Pode-se crer de boa fé, e até literalmente, no conteúdo de um mito, ou tomá-lo como relato alegórico, ou desprezá-lo alegando que todo o mítico é falso.²

² MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo 3. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2001. p. 335.

Muitas vezes, o mito é apresentado como uma simples fábula ou lenda, exagerando-se no seu lado fantasioso e esquecendo-se do papel fundamental do mito, que é transmitir uma verdade sobre a qual todas as coisas possuem seu fundamento. Neste sentido, o mito é sempre uma narrativa fundante, onde a maior parte das religiões se apoia para pregar aquilo em que se acredita.

O mito é construído como um relato destinado a responder certas questões e ser ele mesmo objeto de um comentário incompleto, interminável. Sua enunciação é uma forma de interpretação. Incompleta por definição, ela deve deixar ao leitor, ou ao ouvinte, a escolha do sentido, a escolha do momento no qual repousar, e a possibilidade de uma retomada, a possibilidade de prosseguir. É por isso que ele nos chega em uma pluralidade de versões, cada vez surgindo com uma interpretação. Mas o mito é, todavia, construído a partir de um plano estrutural.³

Assim, quando se lê um relato mítico, se está adentrando num mundo cuja linguagem é alegórica com a finalidade de explicar o real, mesmo que essa explicação passe por diversas interpretações. Seguindo o pensamento de Borgeaud, o fato de o mito ser um relato destinado a responder questões, o próprio mito torna-se, na história da humanidade, um divisor de eras. A humanidade passa de uma “era selvagem” para uma “era civilizada”. Pelo mito, observam-se os princípios de organização social, a leis morais que, mesmo diferentes em determinados locais, servem para garantir a organização da sociedade. Dessa forma,

A mitologia transmite, sob a forma de um repertório narrativo, a memória desses episódios fundadores da civilização. Trata-se de um repertório ao qual os antigos recorriam para poder se entregar a um exercício tradicional de questões-resposta, sem que as respostas fossem definitivas, visto que sempre outras variantes surgiam. Na verdade, a mitologia funciona sobre muitos registros simultâneos. Apresenta-se assim como uma espécie de divertimento tradicional.⁴

Sobre a falta das origens e suas consequências para a humanidade, pode-se dizer com Ricoeur que, “dizendo como o mundo começou, o mito diz como a condição humana foi gerada sob sua forma globalmente miserável”⁵ e, assim, incorpora a existência fragmentária do mal nas grandes narrações cosmogônicas, onde se percebe a real participação da narrativa

³ BORGEAUD, Philippe. *Exercícios de mitologia*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008. p. 19-20.

⁴ Ibidem. p. 20.

⁵ RICOEUR, Paul. *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988. p. 27.

de uma antropogênese dentro de uma narrativa de cosmogênese, visto que, do ponto de vista mítico, a fragilidade humana tem como responsável o próprio homem, ou um deus com “características humanas”.

2. A “Falta das Origens”: os males e a desgraça hereditária na mitologia grega

A proto-religião grega, representada em seus mitos fundantes, possui um arcabouço simbólico e literário de extrema grandeza. Autores consagrados, como Homero⁶ e Hesíodo⁷, com suas narrativas épicas poderiam ser considerados como que “hagiógrafos”, dado o valor de seus relatos e as consequências dos mesmos na história da civilização ocidental. Os grandes tragediólogos, como Ésquilo, Eurípedes e Sófocles, do lado grego, Sêneca e Virgílio, do lado latino, fundamentaram-se nesses dois autores para comporem suas obras. Num ato de comparação, guardadas as devidas proporções, poderíamos dizer que, na Grécia antiga, as obras de Homero e Hesíodo, tem o mesmo valor que o Pentateuco, para os judeus e cristãos, dada importância dos relatos nelas contidas.

Hesíodo, em *Teogonia* e *Os Trabalhos e o dias*, relata, como relata o livro de Gênesis, a história das origens. O que difere é que o Gênesis não apresenta uma história da origem do Deus de Israel. Homero, por sua vez, é aquele que apresenta as grandes batalhas épicas do povo grego, representadas na *Ilíada* e na *Odisseia*.

Hesíodo é o responsável por apresentar nas duas obras supracitadas os primeiros versos sobre a defectibilidade da natureza humana diante dos deuses. O homem, de um estado de graça, em que se assemelhava aos deuses, inclusive na imortalidade, passa a um estado de desgraça, representado, acima de tudo, pela realidade de morte.

Quatro são os personagens diretamente relacionados a esta mudança: Zeus, o deus todo-poderoso da religião grega; os titãs Prometeu e Epimeteu; e Pandora, o presente dos deuses aos homens. Como veremos adiante, cada qual com seu papel específico, não só representam a separação definitiva entre homens e deuses, mas também a origem da debilidade, corruptibilidade da natureza humana.

⁶ Homero, a quem se atribui as obras clássicas *Ilíada* e *Odisseia*, teria vivido entre os séculos IX e VIII a.c. e era de origem jônica, região da atual Turquia.

⁷ Hesíodo viveu na Beócia, entre o final do séc. VIII e início do séc. VII a.c.

Quanto ao mito de Tântalo e sua descendência, é nas grandes tragédias que se encontrarão as razões das desgraças que se abateram sobre seus descendentes. Embora já apresentado por Homero na *Ilíada*, a história de Tântalo e seus descendentes, é melhor trabalhada por Ésquilo, Eurípedes, Sófocles, Ovídio, Sêneca, Higino, e outros escritores gregos e latinos. Na *Odisseia*, Homero faz apenas menção ao conhecido “suplício” de Tântalo, enquanto os demais autores nos mostram os motivos que levaram Zeus a castigar não apenas o rei da Lídia, como a desgraça que se abateu sobre seus descendentes.

O que chama a atenção no mito de Tântalo é a ideia de desgraça hereditária. Uma *ἀμαρτία* que perpassa sobre todos os seus descendentes, até chegar a Orestes, filho de Agamémnon. No caso da narrativa da desgraça que se abateu sobre os tantálidas, será trabalhada a ideia de culpa hereditária, ou maldição, que encontram-se nas histórias de Pélops e Niobe, filhos de Tântalo; Tiestes, Crisipo e Atreu, filhos de Pélops; Agamémnom, filho de Atreu; Egisto, filho de Tiestes; Orestes, filho de Agamémnon.

2.1. O mito de Prometeu e Pandora

A história de Prometeu e Pandora concentra-se em um único mito, que é contado de diversas maneiras por autores diferentes. Essa história se passa num tempo em que os deuses e os homens viviam juntos, comiam à mesma mesa e não conheciam nenhum mal. O relato começa a mudar seu curso, quando Zeus é eleito o deus supremo e inicia uma separação das funções e honrarias para cada um dos deuses e para os homens. Para diferenciar o estilo próprio de vida dos deuses e dos homens, Zeus elege o titã Prometeu, que escolhe, astutamente, o sacrifício de um animal como meio para tal delimitação.

Hesíodo, em *Teogonia*, narra esse fato apresentando, primeiro, a origem de Prometeu:

“Jápeto desposou Clímene de belos tomozelos
 Virgem Oceanina e entraram no mesmo leito.
 Ela gerou o filho Atlas de violento ânimo,
 Pariu o sobreglorioso Menécio e Prometeu
 Astuto de irado pensar e o sem-acerto Epimeteu
 Que foi um mal dês o começo aos homens come-pão,

Pois primeiro aceitou de Zeus moldada a mulher virgem...”⁸

Atente-se para os três personagens que mencionamos acima: Prometeu, apresentado como astuto, de fato, o nome Prometeu carrega o termo μέτις, que significa “sabedoria, prudência, astúcia, artifício, perfídia”, junto com o prefixo *pro*. Prometeu, como substantivo masculino (*prometeus*) significa “previdente, prudente, o que sabe antes”. O termo *métys* aparece também no adjetivo que segue: “astuto” (no grego, o substantivo masculino e feminino αἰλομέτις); “o sem-acerto Epimeteu”, ἐπι+μέτις, aquele que conhece depois, imprevidente. Destaca-se, também o adjetivo que antecede o nome do titã: “sem-acerto”, ἀμαρτίνοος (louco, demente) do verbo ἀμαρτάνω (errar, cometer uma falta, pecar). Epimeteu é apresentado por Hesíodo como “um mal (κακόν) dês o começo aos homens come-pão⁹”; e a mulher virgem (Pandora, cujo nome só aparecerá em “*Os trabalhos e os dias*”).

A narrativa prossegue com a cena em que Prometeu, num primeiro momento, está preso por ordem de Zeus, sofrendo a tortura de ter o fígado devorado todos os dias por uma águia, até que Hércules o liberta, matando a águia¹⁰.

⁸ HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 129.

⁹ O complemento utilizado por Hesíodo “come-pão” caracteriza uma raça de homens que, ao contrário do tempo em que homens e deuses viviam juntos, comendo dos mesmos manjares, o homem agora comerá o fruto de seu suor, simbolizado pelo “pão” que passa a existir quando se trabalha o grão, como vemos no mito das cinco raças, presente em *Os trabalhos e os dias*. O termo aparece, ainda, em *Os trabalhos e os dias*, quando Zeus dá nome a Pandora: “A esta mulher chamou Pandora, porque todos os que têm olímpia morada deram-lhe um dom, um mal aos homens que comem pão” (HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008. p. 27). Homero, na *Odisseia*, também utiliza este termo ao dizer, pela personagem Telêmaco, que Zeus doa ao “comedor de pão, ao ser humano, o que lhe apraz doar” (HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011. p.33.). Enquanto os deuses alimentavam-se da ambrosia e do néctar, alimentos de imortalidade, os homens comem o pão, alimento que simboliza a mortalidade. Ver também: HOMERO. *Hinos Homéricos*, p. 246, onde encontramos o hino a Demeter que, ao criar Demofonte, filho de Celeu, o cria alimentando-o não com o pão, mas com a ambrosia, tornando-o semelhante a um deus.

¹⁰ Ésquilo, em sua obra “Prometeu acorrentado”, apresenta o motivo de Zeus ter mandado acorrentar Prometeu. *Poder*, uma das personagens, diz: “Aqui estamos nós, neste lugar remoto, marchando num deserto pelo chão da Cítia, onde nenhuma criatura humana vive. Pensa somente, Hefesto, nas ordens de Zeus, teu pai, e em acorrentar nestas montanhas de inacessíveis píncaros um criminoso com cadeias indestrutíveis de aço puro. Ele roubou teu privilégio, o fogo rubro de onde nasceram todas as artes humanas, para presenteá-lo aos mortais indefesos. É hora de pagar aos deuses por seu crime e de aprender a resignar-se humildemente ao mando soberano de Zeus poderoso, deixando de querer ser benfeitores dos homens” (ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Tradução de Mario da Gama Kury. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 15). Note-se que, enquanto a prisão de Prometeu, em Ésquilo, é castigo pelo roubo da centelha do fogo dos deuses, Hesíodo não apresenta esta cena como castigo por tal ato. Na *Teogonia*, o roubo do fogo aparece após a oferta do boi sacrificado. Prometeu aparece acorrentado logo no início da narrativa sobre o titã. Em *Os trabalhos e os dias*, a narrativa inicia-se com a cena do roubo do fogo, mas como castigo, Zeus dá Pandora. Assim, na literatura grega, há certa “confusão” sobre os motivos de Prometeu ser acorrentado por Zeus. Platão, ao recordar o roubo do fogo, afirma que Prometeu fora acusado por furto (PLATÃO. *Diálogos: Protágoras*. Tradução de Edson Bini. In. São Paulo: Edipro, 2012. p. 267).

Em seguida, Hesíodo narra as artimanhas de Prometeu diante de uma oferta feita a Zeus. O texto mostra que Prometeu sacrifica, em oferenda a Zeus, um boi; entretanto, ao separar as partes, com sua astúcia, trapaceia. Esta trapaça feita por Prometeu, desafiando a *métys* do deus supremo do panteão grego, na mitologia grega, é o início da história dos males no mundo:

“... Quando se discerniam Deuses e homens mortais
 Em Mecona, com ânimo atento dividindo ofertou
 Grande boi, a trapacear o espírito de Zeus;
 Aqui pôs carnes e gordas vísceras com a banha
 Sobre a pele e cobriu-as com o ventre do boi,
 Ali os alvos ossos do boi com dolorosa arte
 Dispôs e cobriu-os com a brilhante banha.
 Disse-lhe o pai dos homens e dos deuses:
 “Filho de Jápeto, insigne dentre todos os reis,
 Ó doce, dividiste as partes zeloso de um só!”
 Assim falou a zombar Zeus de imperecíveis desígnios.
 E disse-lhe Prometeu de curvo pensar
 Sorrindo leve, não esqueceu a dolosa arte;
 “Zeus, o de maior glória e poder dos deuses perenes,
 toma qual dos dois nas entranhas te exorta o ânimo”.
 Falou por astúcia. Zeus de imperecíveis desígnios
 Soube, não ignorou a astúcia: nas entranhas previu
 Males que aos homens mortais deviam cumprir-se.
 Com as duas mãos ergueu a alva gordura,
 Raivou nas entranhas, o rancor veio ao seu ânimo,
 Quando viu alvos ossos do boi sob dolosa arte.
 Por isso, aos mortais sobre a terra a grei humana
 Queima os alvos ossos em altares turiais.”¹¹

Deve-se prestar atenção ao dito acima: “Zeus de imperecíveis desígnios soube, não ignorou a astúcia: nas entranhas previu males que aos homens mortais deviam cumprir-se”. De quais males Hesíodo fala? Jean Pierre Vernant resume esta cena da seguinte forma:

Prometeu imaginava que, destinando-as (as carnes) aos humanos, reservava-lhes a melhor parte. Porém, por mais esperto que fosse, não desconfiava de que estava dando a eles um presente envenenado. Ao comerem a carne, os humanos assinam sua

¹¹ HESÍODO. *Teogonia*, p. 132-133.

sentença de morte. Dominados pela lei do ventre, doravante irão comportar-se como todos os animais que povoam a terra, as ondas ou o ar. Se eles se comprazem em devorar a carne de um bicho a quem a vida abandonou, se têm uma imperiosa necessidade de alimento, é que sua fonte jamais mitigada, sempre renascente, é a marca de uma criatura cujas forças pouco a pouco se desgastam e se esgotam, uma criatura condenada à fadiga, ao envelhecimento e à morte. Contentando-se com a fumaça dos ossos, vivendo de odores e de perfumes, os deuses demonstram pertencer a uma raça cuja natureza é inteiramente diferente da dos homens. Eles são os Imortais, sempre vivos, eternamente jovens, cujo ser não comporta nada de perecível, e que não têm nenhum contato com o domínio do corruptível.¹²

O primeiro mal, portanto, advindo como castigo pela astúcia de Prometeu para com Zeus é a debilidade, a corruptibilidade. O homem torna-se mortal, fraco, dependente dos alimentos para sobreviver. Também não se assemelham mais aos deuses, mas aos animais. O Homem é, assim, privado da graça original de banquetear-se com o alimento dos deuses. O processo de degradação do homem começa, exatamente, com a ideia de *mortalidade*. Esta é, segundo o mito, a primeira consequência da falta de Prometeu. De imortal, a natureza humana irá assemelhar-se à dos animais. Aquela semelhança original aos deuses é afetada, a imortalidade já não faz mais parte da natureza humana, já não se pode comer o alimento dos deuses; há, agora, uma dessemelhança.

Este ato do Titã de desafiar a *métys* de Zeus ainda trará outras consequências. Diz o mito que, por causa da trapaça de Prometeu, Zeus nega aos homens, agora mortais, a força do fogo celeste, do qual dispunham até então. Prometeu, mais uma vez movido pela astúcia que lhe é própria, rouba dos deuses uma centelha desse fogo e traz para a terra. Faltando-lhe, todavia, o corisco do raio de Zeus, donde provém o fogo celeste, o que Prometeu dá aos homens é o fogo técnico, que precisa ser alimentado, para que não se apague.

Esta nova trapaça por parte de Prometeu, segundo o mito, devolve parte da semelhança aos deuses, que os homens perderam por causa do sacrifício. O sacrifício do boi delimita o estilo de vida entre deuses e homens e, por causa do mau ato de Prometeu, o homem é reduzido à categoria de animal. Entretanto, com a posse do fogo, os homens distinguem-se dos animais, instalando-se, nas palavras de Vernant, na vida civilizada:

¹² VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 63. “Os Deuses são os *athanatoi*, os imortais; os homens, os *brotoi*, os perecíveis, fadados às doenças, à velhice e à morte”. *Ibidem*, p. 45.

Ao cozinhar o alimento, esse fogo secundário, derivado, artificial em relação ao fogo celeste, distingue os homens dos bichos e os instala na vida civilizada. Os humanos tomam-se então os únicos, entre todos os animais, a compartilhar com os deuses a posse do fogo.¹³

Este novo ato de Prometeu não passará despercebido por Zeus. O todo poderoso do panteão grego, diante da audácia do Titã, oferecerá, em belos trajes, a maior de todas as consequências pelo ato de Prometeu: a mulher.

“E criou, já ao invés do fogo um mal aos homens:
 Plasmou-o da terra o ínclito Pés-tortos
 Como virgem pudente, por desígnios do Cronida;
 Cingiu e adornou-a a Deusa Atena de olhos glaucos
 Com vestes alvas, compôs um véu laborioso
 Descendo-lhe da cabeça, prodígio aos olhos,
 Ao redor coroas de flores novas da relva
 Sedutoras lhe pôs na frente Palas Atena
 E ao redor da cabeça pôs uma coroa de ouro,
 Quem a fabricou: o ínclito Pés-tortos
 Lavrando-a nas mãos, agradando a Zeus pai,
 E muitos labores nela gravou, prodígio aos olhos,
 Das feras que a terra e o mar nutrem muitas
 Ele pôs muitas ali (esplêndida muita a graça)
 Prodigiosas iguais às que vivas têm voz.”¹⁴

O castigo pela astúcia de Prometeu é a criação da mulher, apresentada, logo no início da citação como κακόν ἀνθρώποις (mal aos homens). No que segue à narrativa, a mulher é também apresentada como καλόν κακόν (belo mal). Esta criatura é apresentada aos deuses imortais e homens mortais, que se espantam por sua beleza. Dela descenderá a grei das mulheres, que, para os homens, serão grande pena.

“Assim um mal igual fez aos homens mortais
 Zeus tonitruo: as mulheres, parelha de obras
 Ásperas, em vez de um bem deu oposto mal.”¹⁵

¹³ Ibidem, p. 64.

¹⁴ HESÍODO. *Teogonia*. p. 133.

¹⁵ Ibidem, p. 135.

A criação da mulher é a resposta de Zeus à astúcia de Prometeu. Aqui, o nome Pandora não aparece. A história de Pandora é melhor contada em *Os trabalhos e os dias*, também de Hesíodo. Nesta obra, as personagens principais são: Zeus, Prometeu e Pandora. Como coadjuvantes aparecem Epimeteu, Hefesto, Atena, Afrodite e Hermes.

Enquanto a *Teogonia* narra a origem dos deuses, *Os trabalhos e os dias* narra a origem dos homens. O mito de Prometeu e Pandora começa com a cena da ocultação do fogo, por parte de Zeus. Prometeu é apresentado como ἀκκίλομέτις (astuto, habilidoso em suas tramas). Assim como em *Teogonia*, Hesíodo relata a criação da mulher como castigo de Zeus:

“Para esses em lugar do fogo eu darei um mal e
Todos se alegrarão no ânimo, mimando muito esse mal.”¹⁶

Hefesto, Atena, Afrodite e Hermes aparecem como artífices desta virgem. Outros deuses presentearão essa mulher, como Graças e Persuasão, que colocam colares de ouro no pescoço da formosa mulher; as Horas coroam a virgem com Flores e palas Atena ajusta tudo ao corpo da mulher. Por fim, Hermes, no peito da virgem, forja mentiras, palavras sedutoras e conduta dissimulada, por desígnio de Zeus. Dai vem o nome “Pandora”: todos (*pan*) os deuses deram um presente (δωρέα), um mal (κακόν) aos homens que comem-pão¹⁷.

Depois, Pandora foi dada a Epimeteu. O texto diz que Prometeu havia prevenido Epimeteu de nunca receber um presente de Zeus; deveria devolver para que nenhum mal pudesse atingir os homens mortais.

“Epimeteu não pensou no que Prometeu lhe dissera jamais dom
Do olímpio Zeus aceitar, mas que logo o devolvesse
Para nenhum mal nascer aos homens mortais.
Depois de aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu.
Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos
A recato dos males, dos difíceis trabalhos,
Das terríveis doenças que ao homem põem fim;
Mas a mulher, a grande tampa do jarro alçando,
Dispensou-os e para os homens tramou tristes pesares.
Sozinha, ali, a Expectação em indestrutível morada
Abaixo das bordas restou e para fora não
Voou, pois antes repôs ela a tampa no jarro,

¹⁶ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. p. 25. A mesma ideia aparece no final dessa obra, quando o autor canta sobre o trabalho, afirmando: “quem em mulher confia, em ladrões está confiando”. Ibidem, p. 49.

¹⁷ Ibidem, p. 27.

Por desígnios de Zeus porta-égide, o agrega-nuvens.
 Mas outros mil pesares erram entre os homens;
 Plena de males, a terra, pleno, o mar;
 Doenças aos homens de dia e de noite,
 Vão e vem, espontâneas, levando males aos mortais,
 Em silêncio, pois o tramante Zeus a voz lhes tirou.
 Da inteligência de Zeus não há como escapar!”¹⁸

Com a criação de Pandora, Zeus mostra-se mais astuto que Prometeu. O que temos aqui é uma disputa da *métys* de Zeus com a *métys* do titã Prometeu e, nesta disputa, o Rei dos deuses do panteão grego vence, como podemos ver:

Neste poema vemos que no complexo jogo de troca de presentes, dissimulações e armadilhas havido entre a *métys* de Prometeu e a *métys* soberana de Zeus, o envio de Pandora (dom do Cronida a Prometeu e aos homens) significa uma mudança de estratégia por parte de Zeus, que, contrariamente ao que até então acontecia, ao invés de tirar algo, acrescenta. Com isto, ele dá o golpe de mestre, pondo um ponto final nesse duelo ardiloso, e Prometeu, que até este ponto se colocava quase na posição de um rival de Zeus, agora se encontra sitiado e sem possibilidade de réplica.¹⁹

Com este mito, os gregos apresentaram à humanidade respostas à questão da debilidade da natureza humana no mundo. O erro de um Titã acarretou na desgraça da natureza humana. A partir de Pandora, o Homem conhecerá a dor, o trabalho árduo, a doença; ou seja, a humanidade conhecerá a finitude, limitação, fragilidade. Esta narrativa é de uma riqueza simbólica sem precedentes. No nome das personagens envolvidas já se pode encontrar o fio condutor do relato.

Desta situação, temos a ideia de queda da natureza humana, trabalhada por Hesíodo, no mito das cinco raças. A primeira é a mais sublime; a última, a mais degradada, à qual o poeta afirma não querer ter nascido nela. A ordem das cinco raças é a seguinte:

- **Raça de ouro:** esta é a raça que, nos tempos de Cronos, viviam como deuses, “tendo despreocupado o coração, apartados, longe de penas e misérias; nem temível velhice

¹⁸ Ibidem, p.27.

¹⁹ LAFER, Mary de Camargo Neves. Apud. HESÍODO. *Os trabalhos e os dias: comentários*. São Paulo: Iluminuras, 2008. p. 58-59.

lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos, alegravam-se em festins, os males todos afastados, morriam como por sono tomados...²⁰.

- **Raça de prata:** uma raça inferior à primeira fora criada pelos deuses. Esta é a raça daqueles que com cem anos ainda estavam sob a tutela das mães. Morriam com a rebeldia de terem vivido cem anos na infantilidade. Mesmo assim, ainda são dignos de honra.
- **Raça de bronze:** esta raça ocupa-se das obras bélicas de Ares. Morrem por seus próprios braços e se encaminham para o Hades sem glória, ou seja, anônimos.
- **Raça dos heróis:** única raça que não está representada por nenhum metal. Hesíodo afirma que “Zeus Cronida fez mais justa e mais corajosa, raça divina de homens heróis e são chamados semideuses, geração anterior a nós”²¹.
- **Raça de ferro:** a forma como Hesíodo inicia a apresentação desta raça já demonstra que é a mais inferior. Diz o poeta: “antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça, mais cedo tivesse morrido ou nascido depois”²². Esta é a raça que passa a vida inteira na labuta e experimentam árduas angústias. É a raça que experimenta a miséria, a inveja a desonra.

2.2. Tântalo e a maldição sobre sua descendência

O mito de Tântalo, dentro da mitologia grega, demonstra muito bem como uma realidade de graça se transforma em desgraça diante de um mal ato, uma *ἀμαρτία*. Entretanto, algo no mito de Tântalo destaca-se: não se tem apenas a ideia de causa de um mal, mas também a ideia de uma marca, uma maldição, que passará para todos os seus descendentes.

Segundo Nair de Nazaré Castro Soares, em seu estudo “O drama dos Atridas: a tragédia Thyestes de Sêneca”,

A lenda sombria da casa dos atridas – ou dos Tantálidas, ou dos Pelópidas, os dois elos da cadeia da maldição eterna que pesa sobre a família – ofereciam uma rica problemática. Os motivos do delito endógeno, do *scelus* praticado na consaguinidade e repetido no âmbito de uma mesma estirpe, da culpa hereditária, transmitida de

²⁰ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, p. 29.

²¹ *Ibidem*, p. 32-33.

²² *Ibidem*, p. 33.

geração em geração, segundo esquemas comportamentais constantes, figuram com significativa insistência na tragédia senequiana, como na tragédia ática.²³

Os antigos escritores exploraram de diversas formas o mito de Tântalo, o que causou, na maior parte das vezes, certa confusão ao se tratar da verdadeira causa do suplício a ele lançado pelos deuses. Commelin afirma que “uns o acusam de ter mandado servir aos deuses os membros do seu próprio filho. Outros o repreendem por ter revelado os segredos dos deuses de que era o grão-sacerdote, isto é, de ter descoberto os mistérios de seu culto”.²⁴ Junito de Souza Brandão mostra, por sua vez, que tal suplício é resultado de uma série de ἀμαρτίαι de Tântalo:

Tudo começou com a *hamartia* de Tântalo, filho de Zeus e Pluto, o qual reinava na Frígia ou Lídia, sobre o monte Sípilo. Extremamente rico e querido dos deuses, era admitido em seus festins. Por duas vezes, Tântalo já havia traído a amizade e a confiança dos imortais: numa delas revelou aos homens os segredos divinos e, em outra oportunidade, roubou néctar e ambrosia dos deuses, para oferecê-los a seus amigos mortais. A terceira *hamartia*, terrível e medonha, lhe valeu a condenação eterna. Tântalo, desejando saber se os Olímpicos eram mesmo oniscientes, sacrificou o próprio filho Pélops e ofereceu-o como iguaria àqueles. Os deuses reconheceram, todavia, o que lhes era servido, exceto Demeter, que, fora de si pelo rapto de Persefone, comeu uma espádua de Pélops. Os deuses, porém, recompuseram-no e fizeram-no voltar à vida.²⁵

O relato do sacrifício de Pélops, sem dúvidas, é uma das partes do mito de Tântalo que vale a pena ser estudada com mais afinco. Isto porque, segundo o próprio mito, o sacrifício do filho do rei da Lídia²⁶ é causa das desgraças que se abateram não apenas sobre Tântalo, mas também sobre sua descendência. Esta maldição só será quebrada com Orestes, que, sendo isento de dura condenação que as Erínias²⁷ desejavam imprimir-lhe pelo tribunal do areópago, dá fim à maldição familiar²⁸.

²³ SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O drama dos Atridas. A tragédia Thyestes de Séneca*. <http://www2.dlc.ua.pt/classicos/Thyestes.pdf>. Acesso em: 17 de outubro de 2014.

²⁴ COMMELIN, P. *Mitologia Grega e Romana*. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 200

²⁵ BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. V. 1. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 79.

²⁶ Segundo a mitologia grega, Tântalo era rei da Lídia, filho de Zeus e de Plotas.

²⁷ Antigas e terríveis divindades que assombravam e enlouqueciam os que matavam pessoas da própria família. Em Roma, essas divindades eram chamadas de *Fúrias*.

²⁸ ÉSQUILO. *Orestia: Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*. Tradução de Mario da Gama Kury. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 172-194.

Na obra *Tiestes*, de Sêneca, no primeiro ato, temos um diálogo entre Tântalo e uma Fúria. Esta traz a sobra de Tântalo de volta ao mundo dos vivos para introduzir em sua casa a guerra:

Nessa casa ímpia, a imoralidade é coisa pouca: que entre os irmãos pereça toda a lealdade e toda lei divina e humana... Que venha uma noite profunda, que desapareça do céu o dia. Revolve estes Penates, levando até eles ódios, matanças, funerais e enche de Tântalo toda a casa... prepare-se o banquete: tu virás como convidado a um crime que não é novo para ti... Transtorna tua casa e introduz nela contigo a guerra e inculca aos reis o pernicioso amor pela espada.²⁹

No fim do primeiro Ato, através das palavras do Coro, Sêneca resgata o porquê de a desgraça ter caído sobre os tantáidas:

Se algum deus ama a Argos, a vizinha de Acaia, e à cidade de Pisa, famosa por seus carros; se alguém ama os reinos do Istmo de Corinto, seus duplos portos e seu mar separado; se ama as deslumbrantes neves do Taigeto, acumuladas durante o frio pelo Bóreas de Samácia no alto das montanhas, as derrete o verão com os ventos etésios que as velas impulsionam; se alguém afeta o transparente Alfeu de frias águas, célebre pelo estádio olímpico, dirija aqui, benigno seu poder e não deixe que outra vez voltem em cadeia os crimes, nem suceda ao avô um neto ainda mais mal e um delito maior atinja os mais pequenos. Que, enfim cansada, deixe seus ímpetos furiosos a descendência de Tântalo. Já existem muitos delitos. Nada valeu a pena divina ou a comum infâmia: traído, caiu o traidor de seu dono, Mítilo, e, conduzido com a mesma lealdade com que ele conduziu, fez famoso um mar, dando-o um nome novo (não há história mais famosa entre as naves jônias). A um pequeno o acolhe uma espada ímpia, como um filho corre para beijar seu pai; vítima prematura, caiu sobre tua fogueira e foi feito em pedaços por tua destra, Tântalo, para por a mesa aos deuses, teus hóspedes; persegue-te uma fome eterna a estes manjares e uma sede eterna; para este feito monstruoso, não se poderia decretar melhor pena.³⁰

Ésquilo trabalhará esta desgraça de modo formidável nas três obras que formam a *Orestia*: *Agamênon*, *Coéforas* e *Eumênides*. Nestas obras, o teatrólogo grego apresenta ao público a desgraça que se abateu sobre a casa dos atridas³¹, após o retorno da guerra de Troia. Também Eurípedes apresenta esta maldição em quatro de suas obras: *Electra*, *Ifigênia*

²⁹ SÊNeca. *Tragédias*: *Tiestes*. Tradução de Jesús Luque Moreno.. Madrid: Gredos, 2008. p. 214. (Tradução nossa para o português).

³⁰ *Ibidem*, p. 217-218.

³¹ Os filhos de Atreu, filho de Pélops e neto de Tântalo. Os filhos de Atreu são Agamênon e Menelau.

Táurica, *Orestes* e *Ifigenia Aulidense*. Outro tragediógrafo que explora a narrativa da maldição dos atreus é Sófocles, em sua obra *Electra*. Homero, por sua vez, na *Odisseia*, nos apresenta o suplício de Tântalo, quando da descida de Odisseu ao tártaro.

Entre os latinos, destacam-se as obras *Thyestes*, *Troades* e *Agamemnon*, de Sêneca, e *Metamorfoses*, de Ovídio. Existem, ainda, fragmentos de obras de Ênio, Pacúvio, Ácio e Vário. Também Virgílio menciona tal tragédia nas *Geórgicas*. Outro escritor latino que nos traz grandes contribuições sobre esta questão é Higino, em suas fábulas.

2.2.1. A cadeia de maldições

Como visto acima, conta-se no mito que Tântalo, rei da Lídia, era filho de Zeus e casado com Dione. Nióbe³² e Pélops eram seus filhos. Três são os principais crimes pelos quais Tântalo é acusado: revelar o segredo dos deuses aos homens mortais; roubar o néctar e a ambrosia³³ dos deuses e dá-los aos homens, e sacrificar seu filho Pélops e dá-lo em banquete aos deuses para por à prova a presciência divina. Sobre o sacrifício de Pélops, o mito relata que os deuses detiveram-se de apreciar o banquete oferecido por Tântalo; entretanto, Demeter, como que cega por causa da fome³⁴, devora uma espadua de Pélops.

³² Nióbe, filha de Tântalo, é conhecida dentro da mitologia grega por causa de seu orgulho e arrogância diante da deusa Latona, que tinha apenas dois filhos, enquanto Nióbe tinha “catorze”. Ovídio, detalhadamente, traz-nos a estória de Nióbe e diz que “muitas coisas a tinham feito uma mulher orgulhosa: o talento do marido nobre, sua origem aristocrática, o poder que exercia localmente e, mais do que tudo, seus filhos, que a envaideciam profundamente: teria sido a mais feliz das mães se não tivesse achado que era a mais feliz de todas elas” (OVIDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Vera Lucia Leitão Magyar. São Paulo: Masdras, 2003.). Higino, de maneira sintética, conta-nos as consequências desta arrogância de Nióbe: “Anfion recebeu em matrimônio a Nióbe, filha de Tântalo e de Dione, de quem nasceram sete filhos e outras tantas filhas. Nióbe considerou seu parto superior ao de Latona, e falou com grande soberba contra Apolo e Diana: porque esta se vestia com roupa de verão, e Apolo com a túnica que ia até os pés e longos cabelos, e disse que ela era superior em número de filhos, comparada a Latona. Assim, Apolo matou com suas flechas os filhos de Nióbe, enquanto estavam caçando no bosque; Diana, com suas flechas, tirou a vidas das filhas, que estavam no palácio, com exceção de Clóris. Diz-se que a mãe, privada de seus filhos, se transformou em pedra no monte Sípilo; e dizem que ainda hoje fluem suas lágrimas. (HIGINO. *Fábulas mitológicas*. Tradução de Francisco Miguel del Rincón Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 43-44.[Tradução nossa para o português]). Com relação ao número de filhos que Nióbe tivera, não se tem um número exato. Homero, na *Iliada*, afirma que foram doze: seis filhos e seis filhas (HOMERO. *Iliada*. Tradução de Haroldo de Campos. V. 1 e 2. São Paulo: Arx, 2012. Canto XXIV. Vv. 602-619, p.475); Higino (Op. cit, p. 45) e Ovídio (Op.cit., p. 118) falam de catorze: sete filhos e sete filhas.

³³ A ambrosia é o alimento dos deuses; o néctar, uma bebida. Juntos, conferiam aos deuses a imortalidade.

³⁴ Esta “fome” de Demeter, deusa da vegetação e do trigo, se dá por causa do rapto de sua filha Perséfone. Homero afirma que, diante do rapto de Perséfone, a deusa, “durante nove dias vagava pela terra com tochas acesas nas mãos; nenhuma vez sorveu a ambrosia e o néctar suave, porque estava aflita, e nem seu corpo lançou nos banhos”. HOMERO. *Hinos homéricos*. Tradução de Edvanda Bonavina da Rosa... [et al.]. São Paulo: Unesp, 2010. p. 232. De fato, a “ambrosia e o néctar”, segundo Jean Pierre Vernant, são “um alimento de imortalidade” que é absorvido perenemente pelos deuses, evitando que sentissem “fome”. VERNANT, Jean Pierre. *O*

Ovídio, em sua obra “Metamorfoses”, afirma que, chorando pela desgraça que se abateu na vida de Nióbe, sua irmã, Pélops rasga as roupas de seu peito e expõe seu ombro, exibindo um remendo de marfim no lado esquerdo³⁵. Diz Ovídio:

Quando ele nasceu, ambos os ombros eram normais, o esquerdo igual ao direito, e ambos de carne. Mas depois, quando o seu pai o cortou em pedaços, os deuses o reconstruíram de novo, não conseguiram encontrar aquele pedacinho em lugar algum, e fizeram um substituto de marfim, e Pélops, assim, voltou a ser um homem inteiro.³⁶

Horrorizados pela atitude de Tântalo, os deuses reconstituem o corpo de Pélops e a espada por outra de marfim. Aqui, temos a falta trágica que perpassará sobre toda a descendência de Tântalo³⁷. Diante desta afronta, os deuses lançam Tântalo no tártaro e colocam-lhe um castigo: seu corpo ficaria submerso pela água e, acima de sua cabeça, haveria uma árvore cheia de frutos. Sempre que Tântalo quisesse se aproximar da água, por causa da sede, a mesma lhe escaparia e ao querer deliciar-se com os frutos, o vento soprava e levantava os galhos, deixando-as fora de alcance. Este castigo tornou-se conhecido como “suplício de Tântalo”³⁸.

Pélops, por sua vez, não é diferente de seu pai, Tântalo. Pélops aspirava a mão de Hipodâmia, filha do rei Enómao, que não a queria dar em casamento. O rei possuía os

Universo, os Deuses, os Homens. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 33.

³⁵ Higino fala de *brachium* (braço). HIGINO, Op. cit. p.168. Virgílio, por sua vez, confirma a versão do ombro reconstituído de marfim (cf. VIRGÍLIO. *Geórgicas*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Temas e Debates, 2012. Livro II, p. 93).

³⁶ OVIDIO. Op. cit. p. 123.

³⁷ As tragédias gregas encontram seu sustentáculo nas “faltas” ou “erros” (hamartia) dos heróis. Assim acontece com Tântalo e Pélops; Tiestes e Atreu, que matam seu meio irmão Crisipo. Acontece também no mito de Édipo. Este ato torna-se, em Aristóteles, a essência da boa tragédia, aquilo que é sustentáculo da narrativa: “Assim, é necessário para uma narrativa bem construída que seja simples, e não, como muitos sustentam, dupla, apresentando uma mudança não do infortúnio para a boa sorte, mas, ao contrário, da boa sorte para o infortúnio, a qual é causada não pela perversidade do personagem, mas por algum grande erro, como o indicamos, o personagem sendo mais voltado para o bem do que para o mal. (O que constitui a prática real é também sinal disso. Originalmente, os poetas narravam toda e qualquer história, enquanto atualmente as melhores tragédias dizem respeito a apenas umas poucas famílias, tais como as de Alcmeon, Édipo, Orestes, Meleagro, Tiestes, Telefos, bem como a tantos outros personagens que sofreram ou praticaram coisas terríveis)” (ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011. p. 61).

³⁸ Homero apresenta o suplício de Tântalo no livro XI da Odisseia: “Dentro de um paul cruzei com Tântalo sofrente, pois que a água lhe lambia o mento. Sedento, não tocava nela: toda vez que o velho se curvava com garganta seca, a água tragada se ocultava, e, aos pés, o solo enegrecia, pois um demo a ressecava. Pendiam frutos de árvores altifronosas sobre a cabeça: rútilas maçãs, romãs, peras, dulçor de figo, olivas suculentas, mas quando o ancião erguia as mãos para colhê-las, o vento as arrojava em meio a umbrosa nuvem”. (HOMERO. *Odisseia*. p. 351-352). Ovídio também apresenta o suplício de Tântalo no chamado “lugar amaldiçoado”: “Aqui, Tântalo tenta beber e falha sempre; e a fruta que ele tenta alcançar lhe escapa continuamente das mãos”. (OVIDIO. Op. cit. p. 85).

melhores cavalos da região e desafiava todos os pretendentes a uma corrida; estas corridas eram sempre vencidas por Enómao, que matava os adversários e pendurava suas cabeças na porta do palácio como aviso aos que quisessem desafiá-lo em pedir a mão da filha. Pélops, com a ajuda de Mítilo, o cocheiro, que sabotou as rodas do carro do rei, saiu vencedor da corrida. Tendo vencido, Pélops, num ato de traição, paga Mítilo com a morte, jogando-o no mar. Entretanto, antes de morrer afogado, Mítilo lança uma maldição sobre Pélops que marcaria todos os seus descendentes.

Higino, em suas fábulas, afirma:

Quando Pélops voltava vencedor ao palácio junto com Hipodâmia e Mítilo, pensou que seria para ele uma desonra o que se sucedeu e não quis cumprir seu trato com Mítilo, empurrando-o ao mar, que por ele fora chamado de Mirtoo”.³⁹

As tragédias não cessam na casa dos tantáidas. Tendo recebido a maldição de Mítilo, os filhos de Pélops, Atreu e Tiestes, serão atores de uma das tragédias mais dramáticas relatadas na mitologia grega. Quem nos dá os detalhes de tudo isso é Sêneca, Higino, Ésquilo, Eurípedes e Sófocles. Isto porque, os atos de Atreu e de Tiestes causarão entre os tantáidas, talvez o maior conflito interfamiliar já encontrado na mitologia.

Primeiro, Tiestes e Atreu assassinam seu meio irmão Crisipo, por ordem da mãe, Hipodâmia⁴⁰. Depois, Tiestes trai seu irmão, Atreu, roubando-lhe a esposa Aérope⁴¹. Este ato de Tiestes inflamará Atreu, que num ato de loucura, trama uma vingança contra seu irmão tão monstruosa, que Sêneca, na boca do mensageiro, uma das personagens da tragédia *Tiestes*, afirma que, diante do que viria acontecer, até Tântalo e Pélops haveriam de envergonhar-se⁴².

Atreu chamará de volta a seu reino seu irmão Tiestes, que, como dito acima, lhe havia roubado a esposa, oferecendo-lhe perdão e prometendo-lhe metade de seu reino. Mas o que Atreu realmente quer é vingar-se de seu irmão da forma mais brutal possível. Como meio de selar a paz, Atreu diz que oferecerá sacrifícios aos deuses e convida Tiestes para um banquete. Entretanto, o prato principal deste banquete serão os filhos de Tiestes: Tântalo (mesmo nome do avô e quem encontraria primeiro a morte) e Plístenes.

Por detrás das costas lhes põe as nobres mãos dos jovens e com uma cinta cor de púrpura amarra a cabeça dos infelizes. Não falta o incenso nem o sagrado suco de

³⁹ HIGINO. Op. cit. p. 119.

⁴⁰ Ibidem, p. 120.

⁴¹ Ibidem, p. 120; SÊNECA. Op. cit. p. 221.

⁴² SÊNECA. Op. cit. p. 238.

Baco e a faca, com a qual, se fere a vítima, farinha e sal. Observa-se todo o protocolo para que tão grande impiedade não aconteça sem se ter em conta o rito... ele mesmo é o sacerdote, ele mesmo, entre funestas imprecações, entona, com crueldade em sua voz, o canto fúnebre. Ergue-se diante do altar, ele mesmo prepara as vítimas destinadas a morrer e as prepara. Ele mesmo prepara tudo; nenhuma parte do sacrifício é esquecida... Esta atitude comoveu a todos. Somente Atreu se mantém em sua ação implacável e, por sua vez, trata de aterrorizar os deuses, que o ameaçam, e, sem mais delongas, se coloca junto ao altar, olhando seriamente e para os lados... O primeiro posto, não vás pensar que não há respeito para com a família, foi consagrado ao avô: Tântalo é a primeira vítima... Então, este arrasta até o altar, cruelmente, Plístenes e o junto a seu irmão... uma vez que as vítimas pareceram-lhe de seu agrado, fica livre e sem preocupações para a festa de seu irmão. Ele mesmo foi cortando o corpo, dividindo em pedaços. Separa o tronco dos braços, que se abrem, e as ligações dos antebraços, esfolia os membros sem descaracterizá-los e rompe os ossos. Conserva apenas os rostos e as mãos para que sirvam de prova.⁴³

Atreu serve os filhos de seu irmão para que o mesmo possa banquetear-se. Quando Tiestes pede a seu irmão que traga seus filhos, para que eles possam participar daquele momento, a resposta de Atreu é fria: “Teus filhos estão aqui, no regaço de seu pai, acredita. Aqui estão e continuaram estando, nenhuma parte de tua prole te será arrancada...tu mesmo devoraste teus filhos neste ímpio banquete”⁴⁴. Tiestes clama a intervenção dos deuses dizendo: “os deuses vão me vingar; coloco-te em suas mãos, para que te castiguem”⁴⁵.

Segundo Higino, Tiestes receberia sua vingança através de um filho que tivera com sua própria filha Pelópia: Egisto. Ao nascer, Egisto fora abandonado por sua mãe e criado por Atreu como se fosse seu filho. Ao crescer, tendo sido enviado por Atreu para matar Tiestes, este apresenta-se como seu verdadeiro pai. Egisto lança sua espada, que um dia fora de Tiestes, contra Atreu, vingando, assim, seu verdadeiro pai⁴⁶.

A maldição na casa dos descendentes de Tântalo continuará. A Saga dos filhos de Atreu é prova disso. Agamenon e Menelau são os grandes nomes da famosa guerra de Tróia.

A tragédia começa quando Helena, esposa de Menelau, é raptada por Paris, filho de Príamo, rei de Troia. Menelau pede auxílio a seu irmão, Agamenon, o poderoso rei de Micenas. Os presságios, num primeiro momento, eram favoráveis aos atridas; tendo sido feito um sacrifício a Apolo, uma serpente surgiu do altar e, lançando-se sobre um ninho numa

⁴³ Ibidem, p. 241-244.

⁴⁴ Ibidem, p. 253-255.

⁴⁵ Ibidem, p. 258.

⁴⁶ HIGINO. Op. cit. p. 120-124

árvore vizinha, devorou oito filhotes de pássaros e a mãe, ao todo nove, e, em seguida, transformou-se em pedra. Esta cena fora interpretada como se Zeus aprovasse a guerra, dando a vitória aos atidas após dez anos de guerra⁴⁷. Entretanto, estando em Aulis, Agamenon, ao matar uma corça, afirmara que nem mesmo a deusa Ártemis poderia ter feito melhor do que ele. A deusa enfurece-se contra Agamenon, que para ser apaziguada, exigiria por parte do rei de Micenas, segundo Calcas, o adivinho da vida militar, o sacrifício de sua filha mais velha Ifigênia⁴⁸.

Clitemnestra⁴⁹, esposa de Agamenon e irmã de Helena, ao saber do sacrifício da filha, encoleriza-se contra o marido. Toma como amante Egisto, filho de Tiestes, e trama com o mesmo, que já quisera vingar-se dos atidas pela morte de seus irmãos, a morte o rei.

Ésquilo, de todos os Teatrólogos gregos, foi quem melhor contou a desgraça que se abateu sobre a casa dos atidas. Em *Orestia*, a saga está dividida em três peças: Agamenon, Coéforas e Eumênides. Em *Agamenon*, temos o relato da volta do rei dos argivos vitorioso da guerra de Tróia. No palácio, esperava sua esposa, Clitemnestra, que não aceitara o sacrifício da filha, Ifigênia, e tramara com o amante, Egisto, a morte do rei⁵⁰.

⁴⁷ BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. V. 1. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 86

⁴⁸ Assim como Tântalo sacrificara seu filho Pélops, Agamémnon também sacrificará um rebento, sua filha Ifigênia. A diferença está em que Tântalo o fizera como meio para provar a presciência dos deuses, enquanto Agamémnon sacrificaria sua filha contra sua vontade, para apaziguar a deusa Ártemis, pela ofensa a ela feita. Eurípedes, em *Ifigênia em Aulis*, conta o drama que se abate sobre a casa dos atidas com o sacrifício de Ifigênia. Agamémnon, num primeiro momento, recusa-se em sacrificar sua filha. Depois, instigado por seu irmão Menelau e por Ulisses, consentiu com tal sacrifício. EURÍPEDES. *Ifigênia em Aulis*. Tradução de Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p.25.

⁴⁹ Antes de casar-se com Agamémnon, Clitemnestra fora casada com Tântalo II, filho de Tiestes, irmão de Egisto, inimigos mortais dos irmãos Agamémnon e Menelau. O rei de Micenas, Agamémnon, assassinou Tântalo e seu filho com Clitemnestra, obrigando-a a aceitá-lo como marido.

⁵⁰ Ésquilo responsabiliza apenas Clitemnestra pela morte que faz com que Agamémnon encontre-se com a morte: “Contemplo, enfim, o resultado favorável de planos pacientemente preparados. Estou aqui exatamente no lugar em que seguida e firmemente o golpeei no cumprimento da missão apenas minha. Os fatos foram estes, não irei negá-los: a fim de obstar qualquer defesa ou reação em tentativa de fugir ao seu destino, emaranhei-o numa rede indestrutível igual às manejadas pelos pescadores, mas para ele um manto fértil de desgraças; então, feri-o duas vezes e seus membros depois de dois gemidos imobilizaram-se. Embora o visse já tombado, inanimado, ainda o golpeei pela terceira vez, em oferenda ao grande Zeus das profundezas, senhor dos mortos; estendido ali no chão, a vida se lhe foi no último suspiro cortado por golfadas de sangue abundante que me molhou com suas gotas cor de púrpura, mais agradáveis para mim que a própria chuva mandada pelos deuses para a terra ávida na época em que as flores todas desabrocham” (ÉSQUILO. *Oréstia*. p. 72-73). Homero, por sua vez, apresenta duas versões. Na primeira, acusa Egisto pelo crime: “O deus do mar estava nos confins etíopes,/ onde os mortais compunham duplo ajuntamento/ nos extremos do oriente e no ocidente extremo,/ touros e ovelhas crepitando em seu louvor./ Sentado se deleita, enquanto os outros deuses/ reuniam-se no alcácer do Cronida olímpio./ E o pai magnânimo falou antes dos outros,/ rememorando o altivo Egisto, trucidado/ pelo jovial Orestes, prole de Agamémnon./ Eis a recordação de sua palavra eterna:/ ‘Ah!, os mortais inculpam deuses pelos males/ que contra si impigem, sem se aperceberem/ de a dor ser fruto da transposição do fado,/ feito Egisto, transpositor do próprio fado,/ seu enfado, larápio da mulher do Atrida:/ assassinou o herói em seu retorno, nada/ valendo o alerta que os eternos lhe enviaram,/por intermédio de Hermes, núncio de olho agudo:/ Suspende o plano ou morrerás nas mãos de Orestes,/ quando, crescido, venha reaver seu reino!// Hermes falou, mas seu conselho bom não toca/ Egisto, vitimado pelo próprio equívoco” (HOMERO. *Odisseia*, Canto 1, p. 13-15.); na segunda versão, Homero acusa Egisto e Clitemnestra: “que tramou o epílogo do meu destino/ foi, com

Tendo conseguido tal feito, o espírito de Agamenon começa a aparecer em sonho a Clitemnestra, atemorizando-a com o fato de ela ter dado a luz o seu carrasco, Orestes, que fora mandado por sua irmã Electra⁵¹ para Focis, reinado de seu tio Estrófilo, para ser criado longe do palácio argivo. Sabendo da morte do pai, Orestes retorna para vigá-lo, matando sua mãe e Egisto. Isto, encontramos na segunda peça: *Coéforas*.

A terceira peça, *Eumênides*, por sua vez, narra a fuga de Orestes para Atenas a mando de Apolo. As fúrias, despertadas pelo fantasma de Clitemnestra, recriminam Apolo, por ter ajudado Orestes a fugir. Num ato de desespero, já em Atenas, Orestes abraça-se à imagem da deusa Atena e implora sua proteção. Diante de tal súplica, Atena aparece e convence as Fúrias a concordarem com um julgamento. Diante de um empate por parte do júri, Atena declara Orestes inocente. O perdão da deusa põe fim, desta forma, à maldição que se abatera sobre os tantáidas.

3. O zoroastrismo e a presença do bem e do mal no mundo: Ahura-Mazda e Angra -Mainyu

O zoroastrismo é uma religião indo-iraniana que tem como profeta principal Zoroastro, ou Zaratustra. Tem sua origem na pregação deste profeta que, por vezes, é tido como um reformador da religião iraniana, outras, como um continuador da mesma. Este aspecto de continuidade se dá pelo culto a Ahura-Mazda, o deus todo-poderoso iraniano pré-zoroastriano, como afirma Mircea Eliade:

Trata-se, essencialmente, de duas perspectivas historiográficas: na primeira, Zaratustra é tido como uma personagem histórica, um reformador da religião étnica tradicional, isto é, aquela compartilhada pelos indo-iranianos no segundo milênio a.C; na segunda perspectiva, a religião de Zaratustra representa unicamente um aspecto da religião iraniana, isto é, o masdeísmo, que tem no centro a adoração de Ahura-Masda. Segundo os autores que partilham essa posição metodológica, não só não houve uma

minha consorte deletéria, Egisto:/ serviu-me a ceia em sua casa e, feito um boi no parol, me abateu” (Ibidem, p. 341-343).

⁵¹ Outra filha de Agamémnon com Clitemnestra.

“reforma” efetuada pelo “profeta” Zaratustra, como até a historicidade dessa personagem é alvo de contestação.⁵²

A ideia de reforma se dá pela ruptura entre a forma de culto adota por Zaratustra e a que era comum até então, que presava pelo sacrifício de bovinos, o que caracterizava o culto das sociedades humanas⁵³. Entretanto, nos *gathas*⁵⁴, encontram-se detalhes autobiográficos da vida de Zaratustra. Estes seriam as únicas referências existentes sobre a vida de Zaratustra que não passaram pelo processo de mitificação, como acontece com as grandes personagens religiosas da história.

3.1. A vida de Zaratustra: o fato e o mito

Sobre a vida real de Zaratustra, pouco se tem de informação. Acredita-se que o profeta tenha vivido entre 628 e 551 a.C; isto por causa da tradição masdeísta que diz que Zaratustra teria vivido 258 anos antes de Alexandre, o Grande. Entretanto, por causa do estilo literário arcaico da língua dos *gathas* e por suas analogias aos Vedas⁵⁵, por vezes, foram propostas datas anteriores.

Segundo Yves Lambert,

A língua dos *gathas* é anterior ao século VIII a.C, mas os documentos que nos chegaram são cópias de textos cuja data não se conhece, exceto que foram compilados o mais tardar no início da dinastia sassânida (224-651 a.C). Sua interpretação apresenta problemas consideráveis. A própria evolução contemporânea do zoroastrismo chega a reformá-la no sentido de uma religião monoteísta de salvação dualista (Bem/Mal), afirmando que se trata de um retorno às fontes.⁵⁶

Esta semelhança da língua dos *gathas* com os *vedas* faz com que alguns autores duvidem da existência de Zaratustra, apresentando o zoroastrismo como uma reforma da

⁵² ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 290.

⁵³ Idem, p. 291.

⁵⁴ Os Gathas são os hinos compostos por Zaratustra, fundador do zoroastrismo.

⁵⁵ Os vedas são as escrituras sagradas do hinduísmo.

⁵⁶ LAMBERT, Yves. *O nascimento das religiões: da pré-história às religiões universais*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2011. p. 318.

religião local, ainda próxima ao vedismo, ou, ainda, situem a existência do profeta num tempo anterior ao VII, onde comumente é situado. Provavelmente, diante de uma análise linguística, o profeta teria vivido no leste do Irã, em Corasmia ou na Bactriana.

A tradição afirma que ele era *zaotar*, um sacerdote sacrificador. Pertencia ao clã *spitama*, de criadores de cavalos; seu pai chamava-se Pourusaspaspa. Era casado e tinha dois filhos. Era extremamente pobre (*yasna*, 46:2). Sua mensagem foi dirigida a uma comunidade constituída de pastores sedentários que tinham chefes, conhecidos como *Kavi*, e sacerdotes *karapan* (murmurador) e *usig* (sacrificante). A estes sacerdotes é que Zaratustra ataca em nome de Ahura-Mazda.

Com o início da “vida pública”, Zaratustra juntou um grupo de amigos e discípulos cognominados de *os pobres* (*drigu*), *os amigos* (*frya*), *os sabedores* (*vidva*), *os confederados* (*urvatha*); estes eram incitados pelo profeta a rechaçar pelas armas os inimigos, os ‘maus’.

Como todo grande profeta, a vida de Zaratustra passa por um processo de mitificação, sendo acrescentadas a uma vida comum, características épicas. Neste sentido, Zaratustra passa de uma personagem histórica para um modelo exemplar. Os mesmos *gathas* que apresentam o “homem” Zaratustra são os que nos dão características messiânicas ao profeta. No Yashit 13, temos a exaltação da natividade do profeta: “por ocasião de do seu nascimento e durante o seu crescimento, a água e as plantas se alegraram, por ocasião de seu nascimento e durante o seu crescimento, a água e as plantas cresceram” (13:93s). E anuncia-se: “De agora em diante, a boa religião masdeísta vai espalhar-se pelos sete continentes” (13:95)⁵⁷.

Segundo Mircea Eliade, textos tardios insistem na preexistência celeste de Zaratustra. Ele nasce no “meio da história” e no “centro do mundo”. Ao receber o *xvarenah* (a alma, ou parte espiritual) de Zaratustra, sua mãe foi envolvida por uma grande luz. “durante três noites, as partes laterais da casa pareciam ígneas”. Quanto à substância de seu corpo, criada no Céu, caiu como chuva e provocou o desenvolvimento das plantas, que são comidas pelas duas novilhas pertencentes aos pais do profeta: a substância passou para o leite que, misturado com o *haoma*⁵⁸, foi bebido por seus pais: estes se uniram pela primeira vez, e Zaratustra foi concebido. Antes do seu nascimento, Angra-Mainyu e os *dev* esforçaram-se inutilmente para fazê-lo morrer. Três dias antes de sua vinda ao mundo, a aldeia brilhou com tal fulgor que os *spitamidas*, crendo em um incêndio, o abandonaram. Quando voltaram, encontraram uma criança resplandecente de luz. Segundo a tradição, Zaratustra veio ao mundo rindo. Mal

⁵⁷ Aqui, os sete continentes querem significar todo o mundo conhecido.

⁵⁸ Bebida dos deuses, segundo a religião védica antiga.

nascera, foi atacado pelos *dev* (*daevas*)⁵⁹, mas afugentou-os pronunciando as palavras sagradas do masdaismo⁶⁰.

3.2. A teologia zoroástrica

A religião zoroástrica tem como fundamento a adoração a Ahura-Mazda. O próprio Ahura-Mazda teria escolhido Zaratustra como seu profeta, para que o mesmo fosse um “protetor e guia para o bem estar do mundo e das pessoas” (*yasna* 29: 6) e, ao ser escolhido, imita o ato primordial do Senhor, que é a escolha do bem. Sendo assim, esta será a mensagem fundamental do zoroastrismo: a busca pelo bem e a rejeição do mal. O homem é convidado a seguir o exemplo de Ahura-Mazda, mas goza da liberdade de escolha, não fazendo de ninguém escravo ou servo do deus. Neste sentido, a *imitatio dei* torna-se a via de salvação para aqueles que aderem ao masdeísmo (outro nome do zoroastrismo).

No panteão zoroástrico, Ahura-Mazda ocupa o primeiro lugar. Seus atributos são conhecidos através de seus nomes, como podemos ver no Avesta, *ormazd yast* 1:1-8:

Zaratustra perguntou a Ahura-Mazda: “Ó Ahura-Mazda, Espírito beneficentíssimo, Criador do mundo material, tu és o Santo! Qual da Santa Palavra é a mais forte? Qual é a mais vitoriosa? Qual é a mais gloriosa? Qual é a mais eficaz? Qual é a mais terrível ao demônio? Qual é a que melhor cura? Qual destrói melhor a malícia de Daevas e homens? Qual torna melhor a vinda do mundo material para a satisfação de seus desejos? Qual melhor liberta o mundo material das ansiedades do coração? Ahura -Mazda respondeu: “Nosso Nome, ó Zaratustra Spitama! Quem são os Amesha-Spentas, que é a parte mais forte da Santa Palavra; que é a mais vitoriosa; que é a mais gloriosa; que é a mais eficaz; que é a mais terrível ao demônio; que é a que melhor cura; que destrói melhor a malícia de Daevas e homens; que torna melhor a vinda do mundo material para a satisfação de seus desejos; que melhor liberta o mundo material das ansiedades do coração”. Então Zaratustra disse: “Revela-me aquele teu nome, ó Ahura-Mazda! Que é o maior e melhor, o mais formoso, o mais eficaz, o mais terrível contra o demônio, o que melhor cura, que melhor destrói a malícia de Daevas e homens; que eu possa afligir todos os Daevas e homens; que eu possa afligir todos os Yâtus e Pairikas; que nem Daevas nem homens me sejam capazes de afligir; nem Yâtus nem Pairikas. Ahura Mazda replicou-lhe: “Meu nome é

⁵⁹ Os daevas são uma espécie de demônios, seguidores de Angra-Mainyu. Assemelham-se aos anjos decaídos da tradição judaico-cristã.

⁶⁰ ELIADE, Mircea. Op. cit. p. 293

o Único cujas questões estão respondidas, ó santo Zaratustra! Meu segundo nome é o Doador de Rebanhos. Meu terceiro nome é o Forte. Meu quarto nome é Perfeita Santidade. Meu quinto nome é Todas as coisas boas criadas por Mazda, a prole do santo princípio. Meu sexto nome é Entendimento; Meu sétimo nome é Aquele que tem entendimento; Meu oitavo nome é Conhecimento; Meu nono nome é Aquele que detém conhecimento. Meu décimo nome é Prosperidade; meu décimo primeiro nome é Aquele que traz prosperidade. Meu décimo segundo nome é Ahura (o Senhor). Meu décimo terceiro nome é o beneficentíssimo. Meu décimo quarto nome é Aquele no qual não há dano. Meu décimo quinto nome é o Inconquistável. Meu décimo sexto nome é Aquele que de fato faz a conta. Meu décimo sétimo nome é Aquele que tudo vê. Meu décimo oitavo nome é Aquele que cura. Meu décimo nono nome é o Criador. Meu vigésimo nome é Mazda (Aquele que de tudo sabe).⁶¹

Com a relação de nomes de Ahura-Mazda, vemos que o deus se apresenta como sendo aquele que detém todo o poder, que cria todas as coisas e as sustenta. Embora se possa falar de um panteão zoroástrico, Ahura-Mazda é o único “todo-poderoso”. “Ele é bom e santo (spenta). Criou o mundo por meio do pensamento (Yasna, 31:7,11), o que equivale a uma *creatio ex nihilo*”⁶². Acima, temos vinte nomes que identificam quem é o deus, mas um pouco mais além no texto, temos quarenta e nove, sendo que alguns se repetem, outros são novos atributos. Vale destacar a forma como Ahura-Mazda se apresenta: “Eu sou o Guardiã; eu sou o Criador e o Mantedor; eu sou o Árbitro; eu sou o Espírito beneficentíssimo”⁶³ (yast 1:12). As demais divindades, nada mais são do que “filhos” de Ahura-Mazda, fazendo-se crer que, no zoroastrismo, temos figurada a ideia de “monoteísmo”. Estes “filhos” ou “criaturas” de Ahura-Mazda são os *Amesha-Spenta*⁶⁴: Asha, Vohu Manah, Armaiti e um dos dois espíritos gêmeos, Spenta Mainyu (o espírito benfeitor), mas isso implica que ele teria gerado também o outro gêmeo, Angra-Mainyu (o espírito destruidor). Diz o mito masdeísta que “Spenta Mainyu declara ao espírito destruidor: no começo da existência, nem nossos pensamentos, nem nossas doutrinas, nem nossas forças mentais, nem nossas escolhas, nem nossas palavras, nem nossos atos; nem nossas consciências, nem nossas almas estão de acordo” (Yasna, 45:2).

⁶¹ THE ZEND AVESTA. *The sacred books of the East. Part II.* Tradução de James Darmesteter. Oxford: Kessinger Publishing, 1883. p. 23-25. (Tradução nossa para o português).

⁶² ELIADE, Mircea. Op. Cit. p. 295.

⁶³ THE ZEND AVESTA, Op. Cit. p. 27.

⁶⁴ Espíritos bem-aventurados. Seriam seres semelhantes aos anjos, vêm de Ahura-Mazda, mas não possuem o mesmo poder que Ahura-Mazda possui, entretanto, estão acima dos seres humanos, por isso, podem influenciá-los.

Visto que “no início” não havia acordo, crê-se que os dois espíritos são diferentes: um é santo, outro mau; não por natureza, pois são filhos do deus supremo e bom, mas por opção⁶⁵.

Angra-Mainyu “assume” a postura de “antibem”. Entretanto, não se pode dizer que a teologia zoroástrica seja uma teologia “dualista” (no sentido estrito do termo), uma vez que Ahura-Mazda é o deus supremo e Angra-Mayniu é um antibem gerado da criação de um espírito benfazejo. Neste sentido, não existe no zoroastrismo um antideus. O dualismo existente na religião do Avesta parece ser mais ético do que ontológico.

Mircea Eliade resume a questão da seguinte forma:

Em suma, o bem e o mal, o santo e o demônio destruidor procedem de Ahura-Masda, mas como Angra-Mainyu escolheu livremente o seu modo de ser e sua vocação maléfica, o Senhor sábio não pode ser considerado responsável pelo aparecimento do mal. Por outro lado, Ahura-Masda, em sua onisciência, sabia desde o início qual seria a escolha do espírito destruidor, e, no entanto, não a impediu; isso pode significar que Deus transcende toda a espécie de contradição, ou que a existência do mal constitui a condição prévia da liberdade humana.⁶⁶

3.3. O combate cósmico entre Ahura-Mazda e Angra-Mainyu

A teologia do Avesta, desde o início, mostra a figura de Angra-Mainyu como aquele que se opõe à criação de Ahura-Masda. Quando o livro sagrado narra a criação das dezesseis boas terras e países por parte de Ahura-Masda, logo em seguida, mostra a “contra-criação” por parte de Angra-Mainyu; Ahura-Mazda cria coisas boas, enquanto Angra-Mainyu “contra-cria” os males:

Ahura-Mazda falou a Spitama Zarathustra, dizendo: “Eu criei todas as terras, meu caro, para seus habitantes, mesmo não existindo nela ainda nenhum encanto: se eu não tivesse feito todas as terras, meu caro, para seus habitantes, mesmo não existindo não existindo ainda nela charme algum, Airyana Vaego teria adentrado em todo o mundo vivo. O primeiro dos lugares e países que eu, Ahura-Mazda, criei, foi Airyana Vaego, a partir do bom rio Daitya. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, a serpente no rio e, no inverno, o trabalho dos Daevas. Existem dez meses de inverno, dois de verão; aqueles são frios para as

⁶⁵ ELIADE, Mircea. Op. Cit. p. 296.

⁶⁶ Ibidem, p. 296.

águas, para a terra e para as árvores. O inverno cai lá como a pior de suas pragas. A *segunda* dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei, foram as planícies em Sughdha. Então veio Angra-Manyu, que é todo morte e contra-criou, a partir da magia, Skaitya, que traz a morte para o gado. A *terceira* dentre as terras boas e países que eu, Ahura-Mazda, criei, foi a forte, sagrada Moûro. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, a cobiça. A *quarta* dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei foi a bela Bâkhdhi com estandartes alçados. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, Bravara. A *quinta* dentre todas as terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei, foi Nisâya, que está situada entre Moûro e Bâkhdhi. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, o pecado da incredulidade. A *sexta* dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei foi Harôyu, com seu lago. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia o mosquito manchado. A *sétima* dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei foi Vaêkereta, a partir das sombras do mal. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, os Pairika Knâthaiti, que aderiram a Keresâspa. A *oitava* dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei foi Urva, de ricas pastagens. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, o pecado do orgulho. A *nona* dentre boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei foi Khnenta, em Vehrâna. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, um pecado para o qual não há expiação: o pecado “não natural”. A *décima* dentre as terras boas e países que eu, Ahura-Mazda, criei, foi a bela Harahvaiti. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, um pecado para o qual não há expiação: o sepultamento dos mortos. A *décima primeira* dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei, foi a brilhante, gloriosa Haêtumant. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, a magia má dos Yâtus. É assim que a natureza do yatu se mostra: pelo olhar; e, em seguida, sempre que o assistente uiva suas feitiçarias, surgem trabalhos de magia ainda mais mortais. A *décima segunda* dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei, foi Ragha, das três raças. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, o pecado da total incredulidade. A *décima terceira* dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei foi a forte, sagrada Kakhra. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, um pecado para o qual não há expiação: A queima de cadáveres. A *décima quarta* dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei, foram os quatro cantos Varena, onde nasceu Thraêtaona, que feriu Azis Dahâka. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, problemas anormais nas mulheres e a opressão dos governantes estrangeiros. A *décima quinta* dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei foi os Sete Rios. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua

magia, problemas anormais nas mulheres e um calor excessivo. A décima sexta dentre as boas terras e países que eu, Ahura-Mazda, criei foi a terra alagada de Rangha, onde as pessoas vivem sem cabeça. Então veio Angra-Mainyu, que é todo morte, e contra-criou, a partir de sua magia, o inverno, um trabalho dos Daevas. Existem ainda outras terras e países, belos e profundos, desejáveis, brilhantes e prósperos”.⁶⁷

Pelo “mito” da criação citado acima, vemos que Ahura-Mazda, o deus supremo do panteão zoroástrico, possui um rival que assume a função de *Anticriador*. Isso fica visível na própria forma antitética que o texto nos apresenta: “eu, Ahura-Mazda, criei.. então veio Angra-Mainyu e contra-criou”. Isso fez com que muitos pensassem um dualismo ontológico, como se existissem “dois deuses”: um bom, que cria todas as coisas boas; e um mal, que antiteticamente cria um mal. Entretanto, como já foi visto acima, Angra-Mainyu não possui a mesma dignidade que Ahura-Mazda possui. Ele seria o irmão gêmeo de Spenta-Mainyu, o filho bom de Ahura-Mazda.

O que deve nos chamar a atenção neste relato mitológico supracitado é a presença do mal e sua influência sobre a realidade criada, representada pelas dezesseis boas terras e países. Estes males são pragas introduzidas na criação por Angra-Mainyu. Diante das duas situações existentes na criação, o homem terá uma escolha: escolhendo pelo bem, garante a sua salvação⁶⁸; enquanto os que escolhem o mal, caminham para a condenação. Entretanto, por causa da intervenção de Angra-Mayniu na criação, fazer o bem será sempre um exercício para o ser humano, pois o mal estará impregnado em sua natureza.

3.3.1. Condenação e Salvação no zoroastrismo

Semelhante ao pensamento judaico-cristão, o zoroastrismo também trabalha com a ideia de *Salvação* e *Condenação* não apenas no âmbito pessoal, mas também cósmico, representada na proposta teológica de um julgamento final, onde os bons serão salvos, enquanto os maus serão condenados. O que diferencia um pensamento do outro é que, no pensamento judaico-cristão, enquanto os males existentes no mundo são frutos da má escolha feita pelo homem no começo da criação (mesmo que se creia que o mesmo tenha sido tentado

⁶⁷ THE ZEND AVESTA. *The sacred books of the east: Part I*. Tradução de James Darmesteter.. Oxford: Kessinger Publishing, 1880. Fargard I, 1-21. p. 1-10. (Tradução nossa para o português).

⁶⁸ Estudiosos como Mircea Eliade e Yves Lambert afirmam que o zoroastrismo foi a primeira forma de religião não só monoteísta, como também a trabalhar a ideia de Salvação, resurreição e condenação.

pelo Demônio, coloca-se a responsabilidade dos males nos primeiros pais), no zoroastrismo, o mal existente no mundo é fruto da obra de um anticriador, como vimos acima. Assim, o Homem tem, sim, a possibilidade de escolha, assim como no mito da criação bíblico, podendo escolher entre o bem e o mal, entretanto, a escolha pelo bem acarretará em sua salvação pessoal, enquanto a escolha pelo mal, em sua própria condenação, não existindo, assim, a ideia de um ato pecaminoso do primeiro homem que perpassa por toda a sua descendência. Ao contrário, esta “maldição” existente na criação não é responsabilidade humana, mas de Angra-Mainyu.

Nesse sentido, o que se chama de “falta das origens” estaria relacionada à falta não dos seres humanos, mas à escolha de Angra-Mayniu que, diante de Ahura-Mazda, age como opositor. No início, todas as coisas foram criadas boas, mas Angra-Mainyu inseriu na criação o mal, o pecado, a morte, o sofrimento. Tudo isso será destruído no último dia: os seguidores de Ahura-Mazda retornarão à bondade primeira da criação, enquanto os seguidores dos Daevas serão para sempre condenados.

Todo o “relato da criação”, segundo o zoroastrismo, pode ser encontrado no Fargard, que está na primeira parte do Zend-Avesta. Neste livro, assim como no “pentateuco” judaico-cristão, encontramos a criação do mundo; o primeiro Homem (Yima) que é responsável pela organização da criação; Angra-Mainyu como anticriador; as consequências da interferência de Angra-Mainyu na criação; ritos de purificação; as leis de Ahura-Mazda que ajudarão a humanidade a se reencontrar, voltando-se para seu criador.

4. O mito bíblico da criação: Adão e Eva e o pecado original

A tradição judaico-cristã encontrou no relato da criação as origens dos males no mundo através do mito de Adão e Eva. Estas figuras tornaram-se arquétipos do homem pecador, por isso, são essenciais para um estudo sobre o pecado original. Esta importância não se dá apenas pelo relato em si, mas pela interpretação posterior que se fez da falta dos chamados “primeiros pais”. Tanto no judaísmo, como no cristianismo, a figura de Adão é colocada como responsável direto pela condição de miserabilidade do ser humano⁶⁹.

⁶⁹ CABALLERO, Juan Luis. *Rm 5,12 y el Pecado Original em la exegésis católica reciente*. Apud. Scripta Teologica, v. 46/2014. p. 121-140.

4.1. O relato da criação no livro do Gênesis

Para sermos mais fiéis à proposta ou estrutura bíblica no que diz respeito a uma narrativa da origem do mundo criado, o certo é afirmarmos que o relato fundamental sobre a origem do mundo e da humanidade se encontra em Gn 1,1–11,32. Nestes primeiros onze capítulos de Gênesis, encontram-se temas de natureza fundante do cosmos e tudo o que há nele, por exemplo: a criação *ex nihilo*; a organização do cosmos; a criação dos seres terrestres; a criação dos primeiros seres humanos (patriarcas da humanidade); o primeiro pecado, o primeiro fratricídio; as descendências; a recriação, representada pelo dilúvio; o patriarca fundante (do povo eleito). Isto tudo dentro de uma teia literária, às vezes, confusa e, por que não dizer, intrigante do ponto de vista cosmogônico e antropogônico. Segundo Félix Garcia Lópes,

Os dois grupos de narrativas mais importantes (Gn 1–3 e 6,9–9,17) formam uma espécie de díptico, com alguns elementos paralelos. Neles, se colocam em destaque a *criação* (1–3) e a *contra-criação* (6–7), mais a *re-criação* (8–9). Gn 1 apresenta a criação como uma vitória sobre o caos; Gn 6-7, como um retorno à situação caótica do começo. Se a figura chave dos três primeiros capítulos é Adão, a do relato do dilúvio é Noé, que em certos aspectos possui as impressões de um novo Adão, o representante da humanidade pós-diluviana. Intimamente ligado aos temas da criação e da contra-criação se encontram a culpa/pecado, o castigo divino e a mitigação/gracia.⁷⁰

O texto que fala diretamente do pecado e Adão e Eva faz parte de uma tradição diferente da de Gn 1,1-2,4a, e fora, por muito tempo, considerado como de tradição javista⁷¹; o texto a que traz o tema do pecado é Gn 2,4b-3,24. Diferente do primeiro, que possui um relato de caráter cosmogônico, esta tradição apresenta um relato com características antropogônicas, representadas pela ordem inversa da criação *terra/céu* e pela primeira criatura: o Homem⁷².

A ordem da criação, neste sentido, seria o seguinte:

⁷⁰ LÓPEZ, Felix Garcia. *O Pentateuco: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia*. Tradução de Alceu Luiz Orso. São Paulo: Ave-Maria, 2004. p. 65.

⁷¹ BRIEND, Jacques. *Uma leitura do Pentateuco*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1985. p.18. GUNNEWEG, Antonius H.J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Teológica; São Paulo: Loyola, 2005. p. 198.

⁷² LOPEZ, Felix Garcia. Op. cit. p. 66.

- ✓ O homem, criado do pó da terra;
- ✓ Árvores, dentre elas a árvore da vida, que se encontrava no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal;
- ✓ Os quatro rios;
- ✓ As feras selvagens e todas as aves do céu;
- ✓ A mulher, criada a partir da costela do homem. Criada como auxiliar.

Este relato não possui a riqueza de detalhes do primeiro, não traz a ordem da criação em sete dias e não narra a criação de boa parte daquilo que existe no primeiro relato, por exemplo: a criação da Luz, do firmamento, dos luzeiros, dos animais marinhos. Outra diferença é que, no primeiro relato, homem e mulher são criados no sexto dia; enquanto, no segundo relato, o homem é a primeira criatura e a mulher a última. Também no primeiro relato, a terra estava submersa na água, enquanto no segundo relato, a terra está desértica, o que faz com que se imagine o Éden como um “paraíso”, um “oásis no meio do deserto”⁷³. No entanto, no que diz respeito à questão do pecado, há algo mais importante: “O universo de Gn 1 é totalmente positivo. No trecho de Gn1,1-2,4a, não há nenhuma negação... Em Gn 2-3, aparece, pela primeira vez um elemento negativo, a ‘árvore do conhecimento do que seja bom ou mal’”⁷⁴.

O relato continua apresentando a situação de “pecado” dos primeiros pais. A serpente, uma força hostil a Deus e a seus planos⁷⁵, apresentada como o mais astuto dos animais dos campos, leva a mulher a comer da árvore do conhecimento do bem e do mal; Eva, por sua vez, leva o homem a comer o fruto da árvore. O que se segue ao ato transgressor é uma série de “castigos”, ou “consequências” referentes ao pecado cometido.

Primeiro, homem e mulher, após comerem do fruto da árvore proibida por Deus, percebem-se nus:

Antes da tentação e da queda, o narrador havia observado que “o homem e a mulher estavam nus, mas não se envergonhavam” (2,25). Depois da queda observa-se que “tomaram folhas de figueira, entrelaçaram-nas e fizeram cinturas para si”, ao verem que estavam nus (3,7). Indica-se, deste modo, o primeiro desequilíbrio: a vergonha, como consequência da queda. É o sentido profundo da culpa experimentada pelos seres humanos. No diálogo de Deus com o primeiro casal humano e nas

⁷³ SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco*: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. Tradução de Aldo Vannucchi. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2003. p. 70-72.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁷⁵ LOPEZ, Felix Garcia. *Op. cit.* p. 69.

maldições sucessivas, surgem outros desequilíbrios: o medo (3,10), a dor e a angústia (3,16), o cansaço (3,17-19). Rompe-se a solidariedade original entre o homem e a mulher; quebra-se igualmente a solidariedade original entre o homem e a terra. E o que é ainda pior: o pecado rompe a solidariedade original entre a criatura e o criador. A transgressão do mandato divino transtornou completamente o plano de Deus para o homem. Assim é expresso a expulsão do jardim do Éden e a impossibilidade de acender à árvore da vida. O pecado das origens supõe a irrupção do mal no mundo.⁷⁶

A serpente é condenada a arrastar-se e comer poeira durante toda a vida; depois, haverá hostilidade entre a serpente e a mulher, representada por: “ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3,15); a mulher sofrerá com as dores do parto e também se tornará submissa ao marido; porque o homem comeu do fruto, o solo torna-se “maldito” e ele deverá trabalhar para poder se alimentar e, por fim, temos o anúncio da “morte”, “pois tu és pó, e ao pó voltarás” (Gn 3,17-19). No símbolo dos castigos, reconhece-se que o mal entrou de vez no mundo e que a humanidade, que até então vivia em um estado de ordem, agora experimenta a desordem causada pela queda, representada pelo pior dos castigos, a expulsão de Éden, como se viu acima.

4.2. A interpretação do pecado de Adão e Eva

A cena bíblica que relata o primeiro pecado acontece em Éden, no jardim que Deus havia criado, e quatro personagens se destacam nessa narrativa: Deus, como criador e legislador, donde vem o primeiro preceito; Adão, primeiro ser humano criado, e Eva, tirada de Adão; a serpente, que no texto coloca-se como um anti-Deus.

Destacamos, em primeiro lugar, a forma como Deus é apresentado neste relato. Ao contrário de Gn 1,1–2,4a, onde Deus é apresentado totalmente transcendente à realidade, no segundo relato, Deus é se mostra com características humanas: ele modela o homem, como se fosse um vaso nas mãos do oleiro; sopra o hálito de vida nas narinas do homem recém-modelado; planta um jardim; modela as demais criaturas; modela a mulher a partir da costela do homem; é um “Deus amigo”⁷⁷. Por meio destas características antropomórficas, o autor

⁷⁶ Ibidem, p. 69.

⁷⁷ GUNNEWEG, Antonius H.J. Op. cit. p. 136.

parece querer aproximar o Criador da criatura, para depois indicar a ruptura através do tema da “expulsão do paraíso”.

Este não é o único texto bíblico que apresenta Deus com características humanas. Em Gn 18,1-16, temos a aparição do Senhor no carvalho de Mambré em forma humana, ora apresentado como três homens, ora apresentado como o próprio Senhor; temos ainda a cena da luta entre Deus e Jacó (Gn 32,23-33); Em Ex 3,7-8, temos três verbos que são utilizados como se Deus tivesse um corpo: vi, ouvi e desci; quando da confecção das primeiras tábuas, diz-se: “quando e terminou de falar com Moisés no monte Sinai, entregou-lhe as duas tábuas do Testemunho, tábuas de pedras escritas pelo dedo de Deus (Ex 31,18). Estas características humanas em Deus revelavam a intensão do autor: não foi Deus quem se afastou do homem, mas o homem que se afastou de Deus. Esta proximidade entre Criador e criatura é quebrada pela criatura, e não pelo Criador⁷⁸.

Com a postura de “antideus”, a serpente entra como a personagem que tem a função de desequilibrar ou desorganizar aquilo que Deus organizara. A imagem da serpente está carregada de sentido. No relato, aparece como oposição à criação. Isso se observa na contra-ordem dada pela serpente diante da ordem dada pelo Criador. Enquanto Deus proibira o homem de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, a serpente incentiva a mulher a comer do fruto. Neste sentido, a serpente apresenta-se como adversária de Deus. Em outras religiões, vemos reforçada a imagem da serpente como adversária de um deus, ou como símbolos do mal e da desgraça. Segundo Marc Girard,

Em muitos mitos religiosos e contos populares, esse réptil representa um ser sobrenatural nefasto. No Egito, a serpente Apófis, monstro do caos, encarna o “senhor dos Infernos”, “talvez o maior Demônio”, ela já tende para a evocação do mistério do mal. Em Babilônia, o mito de Marduc conserva a ambivalência do símbolo: na forma de dragão, com cabeça de serpente com chifre (símbolo do poder do bem), o deus combate a serpente hostil, que simboliza o mal. No Irã, o deus do mal, Arimã⁷⁹, toma a forma de serpente. Do mesmo modo, alguns demônios na Índia e algumas forças maléficas, na mitologia escandinava. Na Grécia, as temíveis Górgones (entre as quais, Medusa) e as infernais Eríneas têm serpentes como cabelos; quanto às serpentes que saem da caixa de Pandora, no mito de Prometeu, representam todos os males que podem atingir a humanidade.⁸⁰

⁷⁸ MESTERS, Carlos. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 68.

⁷⁹ Angra Mainyu

⁸⁰ GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*. Tradução de Benôni Lemos. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 653.

Para o povo hebreu, a serpente era vista como um animal perverso e traiçoeiro, de quem todos têm medo (Gn 49,17; Is 14,29; Jó 20,16; Pr 23,32)⁸¹. No livro da Sabedoria, o autor identifica a serpente do paraíso com o diabo: “Foi por inveja do diabo que a morte entrou no mundo” (Sb 2,24). O diabo é aquele que é apresentado nas Sagradas escrituras como o adversário de Deus (Jó 1,6; Jo 8,44; Ap 12,9; 20,2).

Segundo Mesters,

Essa serpente era o grande perigo para o povo. Havia muita gente que escutava a sua voz e deixava enganar-se por ela, comendo o fruto proibido e abandonando a lei de Deus (Gn 3,1-5). Lá estava a origem de todos os males... A serpente, longe de ser um animal escondido nas folhas de uma árvore, era a grande ameaça que, sem o povo perceber, o levava a abandonar a lei de Deus.⁸²

Santo Agostinho, em sua obra *Genesis ad littera*, identifica a serpente do paraíso com o diabo, afirmando que a serpente é o mais astuto dos animais porque nela estava o espírito do diabo:

*A serpente era o mais prudente de todos os animais que existiam sobre a terra, que o Senhor Deus tinha feito. Pela tradução do termo, foi dito: o mais prudente, ou, como muitos manuscritos registram: o mais sábio, não no sentido próprio, ou seja, de perfeição, pelo qual se costuma entender a sabedoria de Deus ou dos anjos ou da alma racional, como se pudéssemos dizer que são sábias as abelhas e as formigas pelo trabalho que imita a sabedoria. Ainda que esta serpente possa ser denominada o mais sábio de todos os animais, não pela sua alma irracional, mas pelo seu espírito estranho, ou seja, diabólico. Com efeito, por mais que os anjos prevaricadores tenham sido rebaixados de seus assentos celestiais, pelo mérito de sua perversidade e também pela sua soberba, contudo são superiores a todos os animais pela eminência de sua razão. Portanto, porque se há de admirar se o diabo, enchendo a serpente de seu instinto e misturando-se a ela com seu espírito, do mesmo modo como costuma encher os adivinhos, tornara-a o mais sábio de todos os animais que vivem com alma viva e racional?*⁸³

Para Agostinho, o diabo é o grande tentador, o adversário de Deus, que leva, em primeiro, a mulher a comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Assim, o pecado

⁸¹ MESTERS, Carlos. Op. cit. p. 57.

⁸² Ibidem, p. 59.

⁸³ SANTO AGOSTINHO. *Comentário literal ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 388.

acontece quando, em vez de se seguir a sabedoria de Deus, que levaria o homem à vida, Adão e Eva deixam-se seduzir pela astúcia da serpente, que os leva a experimentar a morte. Na citação acima, Agostinho menciona que a serpente era astuta não por sua natureza animal, mas porque nela estava presente o diabo, um anjo prevaricador que, embora tenha sido retirado de seu “assento”, não perdera sua superioridade sobre os animais. Também Orígenes, em *Contra Celso*, apresenta o diabo como o grande adversário de Deus, ao trabalhar o termo Satã:

A palavra “Satã” em hebraico, ou “Satanás” na forma mais grega que alguns aplicam, significa *adversário*, quando traduzida para o grego. Quem escolhe a maldade e com ela conforma a sua vida, realizando o contrário da virtude é um satã, quer dizer, um adversário do Filho de Deus, que é justiça, verdade, sabedoria. Mas o adversário no sentido próprio é o primeiro de todos os seres que leva uma vida pacífica e feliz que perdeu suas asas e caiu de seu estado bem-aventurado; ele que, segundo Ezequiel, andou irrepreensível em todos os seus caminhos, até o dia em que foi encontrada nele a iniquidade; ele que era “um selo de semelhança e uma coroa de beleza” no paraíso de Deus (Ez 28,15.12-13), por assim dizer saturado dos bens, caiu em perdição, segundo a expressão misteriosa daquele que disse: “Eis que estás perdido; e deixaste de existir para sempre!” (Ez 28,19).⁸⁴

Gregório de Nissa, por sua vez, em “*A Grande Catequese*”, identificando a serpente sedutora com o diabo, afirma que:

Não somente aquele que fez nascer em si a inveja, afastando-se da bondade, tomou-se propenso ao vício, como uma pedra desgarrada do cume de uma montanha é arrastada para baixo em virtude de seu próprio peso, assim também ele, arrancado de sua afinidade natural com o bem e impelido para o vício, viu-se arrastado por seu próprio impulso e, por assim dizer, por seu próprio peso até o extremo limite da maldade, e a faculdade de pensar que havia recebido de seu criador para colaborar na participação do bem, ele a converteu em colaboradora para inventar desígnios maus, e habilmente seduziu o homem mediante o engano, persuadindo-o a dar a si mesmo a morte e a tornar-se suicida.⁸⁵

Esta identificação da serpente com o diabo coloca, na criação, a presença de uma força opositora ao Deus Criador. Nesse sentido, num jogo de proposta e contraproposta, o homem

⁸⁴ ORIGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. p. 496.

⁸⁵ GREGÓRIO DE NISSA. *A Grande Catequese*. Tradução de Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2011. p. 304-305.

pode exercer o seu livre-arbítrio. O autor do texto bíblico identifica a causa dos males presentes no mundo com a decisão feita pelos primeiros seres humanos. Os sofrimentos existem por causa de uma má escolha por parte dos primeiros pais. Uma escolha que afeta não somente os dois, mas toda a humanidade que descende dos dois.

A ordem que Deus dera ao primeiro homem funciona como um *primeiro preceito*: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que comeres, terás que morrer”. Esta ordem não se refere, em nenhum momento, à árvore da vida, que, antes do pecado, estava acessível ao homem; mas, seduzido pela serpente, o homem escolhe não o que lhe traria vida, mas a morte. Assim, “para o autor [bíblico], o pecado original, isto é, a origem de todos os males que ele constatava, devia ser procurada na desobediência à lei de Deus”⁸⁶.

4.2.1. A interpretação paulina do pecado de Adão

Na literatura paulina, o tema do pecado dos primeiros pais é retomado com grande força e, necessariamente, para se falar da graça de Cristo que nos foi derramada por sua morte de cruz. No capítulo 5, para afirmar a universalidade da salvação trazida por Cristo, retoma o tema da falta primordial de Adão, apresentando-o como introdutor do pecado no mundo.

Segundo Maldamé,

Essa menção permite lembrar que a condição humana está universalmente marcada pelo pecado, resultando daí a necessidade da fé em Cristo para a salvação. Ele põe em paralelo Jesus e Adão: “Assim como por um só homem o pecado (hamartia) entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte atingiu todos os homens; aliás, todos pecaram (hêmarton) – pois, até a Lei, o pecado estava no mundo, embora o pecado não possa ser sujeito a sanção quando não há Lei –, no entanto, de Adão a Moisés a morte reinou, mesmo sobre os que não tinham pecado por uma transgressão (parabasis) idêntica á de Adão, figura daquele que havia de vir (Rm 15,12-14).”⁸⁷

⁸⁶ MESTERS, Carlos. Op. cit. p. 57.

⁸⁷ MALDAMÉ, Jean-Michel. *O pecado original: fé cristã, mito e metafísica*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2013. p. 57.

O texto de Rm 5,12-14, citado por Maldamé, é o principal texto utilizado pelos padres da Igreja para fundamentar a ideia de que o pecado de Adão trouxe consequências para a humanidade inteira. No pensamento dos padres, todavia, estas consequências são apresentadas de diferentes formas, desde a morte até o próprio pecado, ou a concupiscência que leva ao pecado, como se verá mais adiante.

Todavia, será que Paulo reconhece no pecado de Adão um “pecado original” no sentido dogmático do termo? Afirmar tal possibilidade não seria muito prudente, se, ao analisar o tema do pecado original, o estudioso se fixar apenas nesse versículo. De fato, não é uma preocupação de Paulo falar da “transmissão do pecado de geração em geração”, como se admite na fórmula da doutrina do pecado original, mas da salvação do pecado, que entrou no mundo pelo pecado de Adão.

Contudo, ao se falar de pecado de Adão e suas consequências para a humanidade no pensamento paulino, não se pode parar em Rm 5, 12. Em outros textos, Paulo afirma que esse pecado interfere diretamente na natureza humana: “Assim como pela falta de um só sucedeu para todos os homens a condenação, assim pela obra de justiça de um só sucede para todos os homens a justificação que dá vida. De fato, assim como, pela desobediência de um só homem a multidão se tornou pecadora (ἀμαρτωλοὶ), assim também, pela obediência de um só a multidão se tornará justa” (Rm 5,18-19); também, “não sou eu quem pratica a ação, mas o pecado que habita em mim” (Rm 7,18). Em 1 Cor 15, 21-22, Paulo repete a relação antitética entre Adão e Cristo: “Visto que a morte veio por um homem, é também por um homem que vem a ressurreição dos mortos. Assim como todos morrem em Adão, em Cristo, todos receberão a vida”⁸⁸.

Nesse sentido, no pensamento paulino, a figura de Adão ganha destaque, visto que Adão torna-se símbolo da desordem e Cristo, de ordem; Adão é princípio de condenação, enquanto o Cristo é princípio de Salvação. O texto de Rm 5, 12 relaciona-se com toda a carta aos Romanos, assim, no que diz respeito, por exemplo, à justificação, temos Rm 5,20-21; quanto ao batismo, que liberta do pecado, temos Rm 6,1-7,6.

É verdade, porém, que a perícopa fundamental para a formulação futura da doutrina do pecado original é Rm 5,12-21, dando-se maior destaque ao versículo 12. A questão está na interpretação que se fizera deste versículo, sustentando-o nos demais versículos já citados para se afirmar que Paulo já pensara, mesmo sem definir, o pecado original na forma como temos hoje. Para se entender melhor a interpretação feita, o texto torna-se fundamental:

⁸⁸ Ibidem, p. 55.

Διὰ τοῦτο ὡςπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντα ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον·

Porque, assim como por meio de um só homem *o pecado entrou no mundo*, e pelo pecado a morte, assim, *a morte passou para todos os homens*, porque todos pecaram.

Segundo Caballero, Paulo estaria aqui se referindo ao texto de Gn 3,1-24, afirmando que esse “um só homem”, seria Adão.

O Adão paulino seria o Adão de Gênesis, com sua desobediência e seu pecado, ficando, assim, excluída qualquer ideia de personalidade ou culpa coletiva. Apenas um personagem considerado histórico por São Paulo e com uma função única na história como a que a tradição judia outorga a Adão (cabeça da Humanidade), podia servir para a comparação peculiar com Cristo (Rm, 5,12-21).⁸⁹

No que segue, o texto afirma que *o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte; assim, a morte passou para todos os homens*. A morte a que Paulo se refere não é apenas a morte física, natural, corrupção do corpo, mas a morte do homem todo; essa morte que entra no mundo junto com o pecado é uma pena do mesmo pecado, cometido pelo primeiro homem⁹⁰. Assim, Paulo confirma que a condição humana anterior ao pecado era uma condição que não conhecia a corrupção; após o pecado, o homem deixara escapar-lhe aquilo que o aproximava de Deus, tornando-se mortal.

Quanto ao pecado em si, Bover afirma:

Para que a ninguém ocorresse pensar que esta primeira entrada do pecado no mundo foi simplesmente o pecado pessoal de Adão, que com seu mau exemplo induz os demais homens ao pecado, de sorte que cada um morresse por seu próprio pecado individual, propõe o mesmo apóstolo duas considerações, que provam com plena evidência que o pecado em virtude do qual no homem incorre a sentença de morte não é o pecado pessoal de cada um, senão apenas o pecado de Adão. Diz São Paulo: “Antes da Lei, existia o pecado no mundo”.⁹¹

⁸⁹ CABALLERO, Juan Luiz. Op. cit. p. 130.

⁹⁰ BOVER, Jose M. *Teologia de San Pablo*. Madrid: BAC, 1961. p. 193.

⁹¹ Ibidem, p. 193 (Tradução nossa para o português). CRANFIELD, Charles. Carta aos Romanos. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 118.

O texto utilizado por Bover para demonstrar que pelo pecado de Adão é que a morte entrou no mundo e que é esse mesmo pecado que sustenta a corruptibilidade da natureza, não os pecados pessoais, é Rm 5,13. Assim, ele interpreta o texto não a partir do versículo 12, mas da perícope que este versículo está inserido. Assim, não há dúvidas, para Paulo, que o pecado de Adão, é um pecado que se encontra na natureza humana, identificado através da condição mortal do ser humano. O pecado de Adão não é apenas pessoal, mas universal de todos os homens⁹².

A conclusão do versículo 12 diz: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, que se traduziu mais tarde no latim por *in quo* (em quem). Esta tradução se tornou tema de grandes debates exegéticos, visto que, por ela, se afirma que *todos pecaram em Adão*, confirmando, assim, a forma agostiniana de se compreender o pecado de Adão. Entretanto, longe de ser um pronome realitativo como *in quo*, ἐφ' ᾧ, na exegese moderna, possui um valor causal, sendo melhor traduzido por *porque*, ou *visto que*, ou, ainda, *já que*⁹³.

Todavia, no que segue da perícope, mesmo considerando o sentido causal de ἐφ' ᾧ, a ideia de presença do pecado de Adão na natureza humana é verificável: “pela desobediência de um só homem a multidão se tornou pecadora (ἁμαρτωλοὶ), assim também, pela obediência de um só a multidão se tornará justa” (Rm 5,18-19)⁹⁴.

Nesse sentido, embora o apóstolo Paulo não desenvolva uma “doutrina” sobre o pecado de Adão, visto que, está mais preocupado em demonstrar a eficácia da graça de Cristo, por sua interpretação da falta do primeiro homem e suas consequências, a doutrina que, mais tarde, será formulada, encontrará sua base no pensamento paulino.

4.2.2. O pecado original e suas consequências nos padres da Igreja

A leitura paulina do pecado de Adão e suas consequências para a humanidade encontrará respaldo nos padres da igreja, que, através dos versículos supracitados, sustentarão que a condição atual do ser humano é consequência da falta dos primeiros pais. Entretanto, como o próprio Paulo, os primeiros padres da Igreja não se atentarão, necessariamente ao tema do pecado, mas ao tema da Salvação que foi dada por Cristo para a humanidade inteira. Assim, não é possível encontrar uma teologia definida sobre o pecado original nos primeiros

⁹² Ibidem, p. 193.

⁹³ CABALLERO, Juan Luis. Op. cit. 130.

⁹⁴ Ibidem, p. 133.

padres. Tal teologia só será elaborada por Agostinho de Hipona, diante da querela pelagiana, como se verá no segundo capítulo deste trabalho.

Apenas para recordar, a doutrina do pecado original afirma que o pecado de Adão, está presente na natureza humana. Este pecado não é apenas um pecado de pena (como que um castigo), mas um pecado de culpa (o próprio pecado de Adão). O caminho teológico dos Padres da Igreja sobre o pecado de Adão apresentará certa evolução de significado, assim como divergências na interpretação, havendo quem defenda certa dependência do pecado pessoal e da condição miserável do homem ao pecado de Adão, como quem rejeite essa possibilidade.

Justino, entre os apologistas, trabalha a ideia de salvação de Cristo ligada ao fato do pecado de Adão, que nos homens ocasionou a morte. Entretanto, Justino não conhece e não afirma a ideia de um pecado original que teria originado no ser humano o pecado. Ao contrário, afirma que o mal é cometido por culpa pessoal⁹⁵.

Melitão, bispo de Sardes, no século II já demonstrou a defectibilidade da natureza humana após o pecado de Adão. Melitão explica o sofrimento humano como sendo fruto do primeiro pecado, unindo a humanidade a seus primeiros pais⁹⁶. O bispo afirma que “o pecado deixou a sua marca em todas as almas”⁹⁷. Isso explicaria a desordem física e moral no ser humano, pois, aquilo que fora criado como sendo “muito bom”, agora estava sob o domínio do pecado, que entrou no mundo pelo pecado de Adão. A única forma de o homem se ver livre desse domínio é através da salvação oferecida por Cristo, que por sua páscoa “nos libertou do mundo como da terra do Egito; ele desatou os laços de nossa escravidão do demônio como da mão de Faraó, marcou nossas almas com seu próprio espírito, como um selo, e os membros de nosso corpo com seu sangue”⁹⁸.

Também Orígenes (185-254 d.c) afirma a ideia de que a condição humana atual é fruto de um pecado. Entretanto, este pecado é anterior à criação e seria fruto das criaturas espirituais, que foram postas diante de uma opção. Orígenes acredita na preexistência das almas: “presumo que o espírito lhes foi inserido de fora”⁹⁹, não sendo criada junto com o

⁹⁵ JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo & Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 248.

⁹⁶ SESBOÛE, Bernard (Org.). *História dos dogmas: O homem e sua salvação: antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos: a ética cristã: das “autoridades” ao magistério*. Tomo II. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003. p. 166.

⁹⁷ MELITÃO DE SARDES. *Homilias pascais*. In.: SESBOÛE, Bernard (Org.). Op. cit. p. 166.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 167.

⁹⁹ ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012. p. 117.

corpo. Estas almas já seriam criadas boas e más, antes de entrarem no corpo¹⁰⁰. Adão, para Orígenes, por seu o primeiro homem, e por ele escolher o mal (o pecado), transfere para sua descendência, a maldição que lhe que recebera como castigo pelo pecado, representado nas túnicas de pele: “a maldição de Adão é comum a todos; e não existe mulher à qual não se aplique o que se diz contra a mulher. Além disso, a narrativa do homem expulso do jardim com sua mulher, revestido das “túnicas de peles” que Deus, por causa da transgressão dos homens, confeccionou para os pecadores, contém um ensinamento secreto e misterioso...”¹⁰¹.

Irineu de Lião, por sua vez, no final do século II, partindo do pressuposto de que a Cristo havia recapitulado todas as coisas, expressa-se sobre a condição pecadora do homem, afirmando:

Recapitulando todas as coisas, Cristo assumiu também a luta que travamos contra nosso antigo inimigo. Atacou e venceu aquele que, no princípio, em Adão, nos reduzira ao cativeiro, e calcou sua cabeça, como lemos no Gênesis: Deus disse à serpente: “Porei inimizade entre ti e a mulher e entre a tua descendência e a dela; esta te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar” [Gn 3,15]. Desde esse momento, pois, foi anunciado que esmagaria da serpente aquele, semelhante a Adão, que devia nascer de Virgem... o inimigo não teria sido vencido com justiça se não tivesse nascido de mulher o homem que o venceu.¹⁰²

Irineu coloca a responsabilidade do pecado de Adão no diabo, o antigo inimigo. Da prevaricação de Adão, todos os seus descendentes sofreram no cativeiro implantado pela serpente. Este pecado, influenciado pelo demônio, foi causa de desordem na criação, a ponto de o homem, separando-se de Deus, tenha voltando-se também contra seus parentes¹⁰³, tudo isso, fruto da liberdade do homem, que havia optado por acolher a mentira da serpente.

Os efeitos [da má escolha] mostraram que Deus falava a verdade e a serpente a mentira, pois a morte atingiu os que comeram. De fato, com aquele alimento, atraíram a morte sobre si, porque comeram desobedecendo e a desobediência a Deus atrai a morte”.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Ibidem. p. 114-115.

¹⁰¹ ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. p. 321.

¹⁰² IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. Tradução de Lourenço Costa. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995. p.572.

¹⁰³ IRINEU DE LIÃO. Op. cit. p. 579-580.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 582.

Essa grande influência da serpente no homem também é demonstrada por Gregório de Nissa, que afirma:

Com efeito, o homem, corroborado pela benevolência divina, fora elevado a um alto grau de dignidade, pois foi-lhe determinada a tarefa de reinar sobre a terra e sobre quanto há nela. Era belo de aspecto, pois tinha sido feito como imagem da beleza exemplar e, livre de paixões por natureza, enquanto era imitação daquele que não conhece paixões; plenamente dotado de segurança interior, porque se saciava da aparição de Deus mesmo face a face: eram esses os incentivos que alimentavam no inimigo a paixão da inveja. Mas ele não era capaz de executar o seu propósito usando a força e a violência de seu poder, porque a potência do dom divino sobrepujava a força dele; por isso, tramou enganos para arrancar o homem da potência que o tornava forte, e torna-lo facilmente disponível á sua inveja. E como em uma lamparina, quando o fogo tomou toda a mecha, se não é possível apagar a chama soprando, ao óleo se mistura água para extinguir com esta artimanha a chama, assim também o inimigo, misturando através do engano a maldade à livre vontade do homem, produziu certa extinção e obscurecimento da benção, e faltando esta, necessariamente se introduz em seu lugar o contrário. Ora, à vida se opõe a morte; à força, a fraqueza; à benção, a maldição; à fraqueza no falar, a vergonha, e a todos os bens (se opõem) os males que a mente considera contrários. É por isso que a humanidade se encontra imersa nos males presentes, depois que aquele princípio deu início a este resultado.¹⁰⁵

Nissa afirma que a livre vontade do homem foi contaminada pela maldade semeada pelo tentador, assim, a condição da natureza humana e de sua liberdade está marcada pela responsabilidade do ato prevaricador do primeiro casal. Não se trabalha a ideia, propriamente dita de pecado original, mas o teólogo reconhece a influencia do pecado de Adão sobre a humanidade, que se encontra imersa nos males presentes.

A ideia de transmissão do pecado de Adão parece começar a destacar-se na teologia patrística, a partir do século IV. Cirilo de Jerusalém, em suas catequeses batismais, apresenta o pecado de Adão como pecado da humanidade. Coloca como primeiro autor e pai do pecado o diabo, sendo que, “antes dele ninguém pecou”¹⁰⁶. O diabo, ao tentar os primeiros pais no paraíso, insere na humanidade o pecado, e, uma vez tendo pecado os primeiros pais,

¹⁰⁵ GREGÓRIO DE NISSA. Op. cit. p. 305-306.

¹⁰⁶ CIRILO DE JERUSALEM. *Catequeses pré-batismas*. Tradução de Frederico Vier & Fernando Antônio Figueiredo. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 26.

“grandíssima era a chaga do gênero humano: da planta dos pés ao alto da cabeça, não havia nele coisa sã”¹⁰⁷.

João Crisóstomo, ao comentar Rm 5,12, reconhece que a morte dos homens é fruto do pecado de Adão, ao afirmar que: “pela queda e por causa dele [Adão], apesar de não terem comido do fruto da árvore, seus descendentes todos se tornaram mortais”¹⁰⁸. Crisóstomo reconhece que, pelo pecado de Adão, todos se tornaram mortais, entretanto, rejeita a hipótese de que todos se tornaram pecadores. Ao interpretar Rm 5,19, afirma:

Esse dito parece levantar não pequena questão, que facilmente se resolverá através de cuidadosa atenção. Qual é a questão? Assegurar que, pela desobediência de um só, todos se tornaram pecadores. Não é inverossímil que em consequência do pecado o primeiro homem fez-se mortal com todos os seus descendentes; mas seria lógico que pela desobediência de um homem, um outro se tornasse pecador? A conclusão seria que não devia ser castigado a não ser que ele mesmo se tornasse pecador. O que significa nesse trecho o termo “pecadores”? a meu ver, ser réu de suplício e condenação à morte.¹⁰⁹

Talvez, João Crisóstomo, com isso, estivesse respondendo àqueles que defendiam a ideia de que o pecado de Adão era transmitido de geração em geração. Um dos principais representantes dessa corrente era Tertuliano. A ideia de transmissão do pecado de Adão para seus descendentes ganha em, Tertuliano, grande força. Ele acreditava que a alma humana não é criada por Deus para cada ser humano, mas transmitida a partir da alma do primeiro homem¹¹⁰. Afirma que: “A alma é levada à conta de Adão, até que seja de novo levada à conta de Cristo; ela está manchada por todo o tempo em que não é levada de novo à conta de Cristo; ela é pecadora, visto que manchada”¹¹¹.

Também Cipriano de Cartago, ao defender o batismo de crianças, afirma que:

Os maiores pecadores, depois de terem pecado gravemente contra Deus, quando chegam à fé, obtêm a remissão de suas faltas: ninguém fica privado do batismo e da graça. Com razão muito mais forte, uma criança não deve ficar privada dele; tendo pouco tempo de vida, ela não cometeu falta alguma; ela contraiu somente em seu primeiro nascimento, como descendente de Adão, o vírus mortal do antigo

¹⁰⁷ Ibidem, p. 138.

¹⁰⁸ JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário à cartas de São Paulo*. V. 1. Tradução de Mosteiro Maria Mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, 2010. p. 178.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 183.

¹¹⁰ SESBOÛE, Bernard (Org.). Op. cit. 176.

¹¹¹ TERTULIANO. *Sobre a alma*. Apud. SESBOÛE, Bernard (Org.). Op. cit. 176.

contágio; chega com tanto mais facilidade a obter a remissão dos pecados quanto os pecados que lhe são remetidos não são os dela, mas os de outro.¹¹²

Com Ambrósio de Milão, o tema da hereditariedade do pecado de Adão torna-se ainda mais claro. Em sua obra *Sobre os mistérios*, ao trabalhar o texto de João 13,6-10, onde Pedro recusa-se a aceitar que Jesus lave seus pés, o bispo de Milão afirma:

Pedro estava puro, mas devia lavar os pés, pois tinha o pecado que vem pela sucessão do primeiro homem, quando a serpente o subjugou e o induziu ao erro. É por isso que se lavam os pés dele, a fim de tirar os pecados hereditários. Portanto, nossos próprios pecados foram perdoados pelo batismo.¹¹³

Em outro lugar, complementando o que dissera anteriormente, alega que:

Todos os homens nascemos sob o pecado; o próprio Davi nasceu no vício, como podes ler, quando ele diz: “Eis que fui concebido na iniquidade, e no pecado minha mãe me deu à luz” (Sl 50,7). Por isso a carne de Paulo era um corpo de morte, como ele próprio diz: “quem me libertará desse corpo de morte?” (Rm 7,24). A carne de Cristo, porém, condenou o pecado, que ele não experimentou ao nascer, e que crucificou ao morrer; para que em nossa carne passasse a existir a justificação pela graça, onde antes só existia um amontoado de impurezas, por causa da culpa.¹¹⁴

Destaca-se no pensamento de Ambrósio os termos *pecados hereditários*, *culpa* e *justificação pela graça*. Ambrósio entende que não apenas a pena do pecado passou como herança para os descendentes de Adão, como a própria culpa, o que é essencial para a doutrina do pecado original. a única forma de se ser purificado dessa culpa é pela justificação pela graça de Cristo que nos é dada através do batismo. Estes termos serão resgatados por Agostinho que, seguindo a tradição daqueles que reconhecem no ser humano o pecado dos primeiros pais, formulará sistematicamente a doutrina do pecado original, como se verá adiante.

¹¹² CIPRIANO DE CARTAGO. *Carta a Fido*. Apud. SESBOÛE, Bernard (Org.). Op. cit. 178.

¹¹³ AMBRÓSIO DE MILÃO. *Sobre os mistérios*. Tradução de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 89-90.

¹¹⁴ Ibidem. *Sobre a penitência*. Tradução de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 108.

Conclusão

Depois de analisar os mitos fundantes de três tradições diferentes, chega-se à conclusão de que a ideia de um ato primordial que traz como consequência a presença do mal no mundo é algo comum entre as principais religiões do ocidente e do oriente médio. Assim, no mito de Prometeu, vimos que a “astúcia” do titã leva toda a humanidade a experimentar todos os males conhecidos: mortalidade, como primeira consequência, e, depois, todas as desgraças advindas da caixa de Pandora. Na tradição grega, pandora é a primeira mulher, que é dada como castigo. Dessa mulher, descendem todas as mulheres e, com elas, os males se propagam de geração em geração.

O mito de Tântalo conduz o leitor por toda a história de seus descendentes, reconhecendo a desgraça que se abateu à sua casa por ter desafiado os deuses, colocando-os à prova, através do sacrifício de Pélops. O que chama a atenção no mito de Tântalo, é a ideia de mal, ou desgraça hereditária, ou seja, o mal ato de Tântalo ou seu “pecado original”, trouxe sobre sua descendência a desgraça como uma marca, ou uma condição própria dos tantáidas.

Na religião do Avesta, ou zoroastrismo, se viu que, diferentemente da leitura judaico-cristã, que põe a responsabilidade da existência do mal no mundo nos primeiros seres humanos, o responsável pela existência de males e desgraças no mundo é um anticriador, ou um contracriador, Angra Mainyu, que, sendo “filho” (entendendo como criatura espiritual) de Ahura Mazda, escolhe opor-se ao deus criador, inserindo na criação a corruptibilidade, o pecado e a morte. Esta condição é transmitida a todos os seres humanos, que por influencia, dos daevas, deixam-se seduzir pelas coisas materiais, impregnando-se ainda mais de pecado.

Já no relato de Gênesis, capítulo 3, o autor afirma que a existência dos males no mundo se deve à desobediência dos primeiros seres humanos, que, deixando-se seduzir pela serpente, comem da árvore do conhecimento do bem e do mal. Este ato os retira da realidade de paraíso e os faz experimentar a corrupção, uma corrupção que será experimentada por todos os seus descendentes. Este texto será interpretado por Paulo como princípio de desgraça para a humanidade, pois toda a humanidade estará inserida nas no pecado de Adão, que traz para a natureza humana a morte e o próprio pecado.

Influenciados pelo pensamento paulino, os padres da Igreja reconhecerão o grande mal que se abateu na natureza humana pelo pecado dos primeiros pais. Quem, outrora, fora criado na justiça, agora vive em situação de miserabilidade, carregando consigo as consequências do pecado de Adão, e, como Ambrósio demonstrou, o próprio pecado ou culpa do primeiro pai.

A forma como Ambrósio apresenta o pecado de Adão será resgatado por Agostinho, diante da problemática pelagiana, donde surgirá a sistematização da teologia sobre o pecado original.

Nesse sentido, vê-se que nos mitos supracitados, a ideia de falta primeira é algo natural ao próprio mito; diferem na forma, mas existe, sim, um relato que explica a origem do mal. Todos os mitos trabalhados, neste primeiro capítulo, têm em comum: 1º consideram que no início tudo girava em torno de um bem, de uma ordem primordial; 2º esta ordem é quebrada diante de um ato que gera uma ruptura primeira, gerando, onde antes não existia, o mal; 3º este mal que é gerado não atinge apenas o responsável pelo ato que o gerou, é um mal que atinge a todos, como se todos fossem culpados diretos por tal feito, como se todos participassem diretamente do “pecado que originou todos os males”. Há uma espécie de *Traditio peccati*.

Diante destes mitos fundantes da civilização indo-europeia, percebe-se que a questão da existência do mal, dos sofrimentos da humanidade, da debilidade de toda a criação, é uma preocupação comum entre as religiões. Todas as explicações apontam para uma “falta primeira”, seja por parte de um ser divino ou de um homem.

O “pecado original”, portanto, parece fazer parte da história da humanidade, não pertencendo ao um determinado grupo religioso ou outro. Faz parte da realidade, mas aparece sempre como algo que não lhe é natural; não está inserida nela “desde o princípio”. Por isso, é sempre visto como algo contraditório à ordem natural das coisas criadas. Diante da ordem original, será visto sempre como desordem; diante da graça original, será visto sempre como desgraça; diante da bondade original da criação, é sempre visto como um mal que lhe fora imposto.

Capítulo 2

O pecado original no pensamento de Santo Agostinho

Introdução

A doutrina sobre o pecado original recebeu em Agostinho uma atenção especial. Pode-se dizer que o tema pecado de Adão o acompanhou, mesmo antes de ele formular sistematicamente a ideia de hereditariedade do pecado original, isso porque, desde a sua conversão, ele não ficou longe do livro de Gênesis, capítulos 2 e 3, onde encontrou respostas para suas questões referentes ao mal.

Alguns pontos serão tratados neste capítulo: Os primórdios do termo e da teologia sobre o “Pecado Original” em Santo Agostinho, onde se verá como o termo fora cunhado e os primeiros passos para se chegar a uma teologia sólida sobre o pecado de Adão. Para se entender a teologia Agostiniana sobre o pecado original faz-se necessário adentrar no tema do *mal*, que levará o bispo de Hipona a fazer uma experiência religiosa com o maniqueísmo, uma seita que mistura temas essências das principais religiões da época, como o judaísmo, o cristianismo e o zoroastrismo. Nesta religião, o jovem professor de retórica irá encontrar, num primeiro momento, respostas para uma série de indagações, como a existência do mal, sobre a corporeidade de Deus e sobre a moral.

Em seguida, analisa-se o pelagianismo e seu otimismo antropológico, em que se apresenta o pensamento otimista de Pelágio e seus discípulos sobre a natureza e a liberdade humana após o pecado de Adão. Diante da problemática pelagiana, o bispo de Hipona começará a formular a sua teologia sobre o pecado de Adão e suas consequências para a humanidade. Assim, haverá, por parte de Agostinho, uma refutação ao pensamento pelagiano.

Da refutação que o bispo faz do pensamento de Pelágio e seus discípulos, consolida-se não apenas o termo como a teologia agostiniana sobre o pecado original, que defende a defectibilidade da natureza humana e da liberdade após o pecado de Adão e da necessidade da graça de Cristo, para que natureza e a liberdade possam gozar de uma libertação do pecado do primeiro pai.

Por fim, vê-se como o pensamento de Pelágio influenciará um grupo de monges, mesmo que estes não assumam o pelagianismo em sua totalidade; surge o semipelagianismo,

que, diante de Agostinho encontrará uma oposição. O debate entre Agostinho e o pelagianismo, dessa forma, será a razão pela qual o bispo de Hipona desenvolve a sua teologia sobre o pecado de Adão, que para a posteridade ficou conhecido por “pecado original”.

1. Os primórdios do termo e da teologia sobre o “Pecado Original” em Santo Agostinho

Embora não se possa dizer que a teologia sobre o pecado original tenha início com o pensamento de Agostinho, pois, como vimos no primeiro capítulo, a ideia de uma “falta das origens” ultrapassa até mesmo as fronteiras da religião judaico-cristã, e mesmo nesta tradição, já se encontram referências a um pecado primeiro que perpassa para toda a humanidade, é no pensamento do bispo de Hipona que o termo aparece pela primeira vez. Os Padres da Igreja e, antes deles, o apóstolo Paulo, sempre apresentaram tal problemática como “Pecado de Adão”.

A questão que se coloca, diante de tal tema é: qual teria sido o motivo que fizera com que Agostinho viesse a falar do pecado de Adão e, depois, cunhar termo “Pecado Original”, que permanece, ainda hoje, como que um termo “oficial” para o referido pecado?

Como se sabe, as primeiras fórmulas doutrinárias, as verdades da fé, surgem diante de controvérsias. Determinado grupo defende uma fórmula sobre determinado assunto, enquanto outro grupo defende outra fórmula. Uma das duas será considerada uma “verdade da fé” e a outra uma “heresia”. No caso da doutrina sobre o “Pecado Original” não é diferente. Duas são as heresias que fazem com que Agostinho releia o livro do Gênesis, capítulos 2 e 3, interpretando-o para dar uma resposta coerente diante das duas querelas, a maniqueísta e a pelagiana.

Os estudiosos concordam que, embora a doutrina do pecado original tenha ganhado forma final diante da heresia pelagiana, o termo fora cunhado bem antes. É sentindo-se incomodado com sua miséria espiritual que Agostinho nomeará o pecado de Adão de “Pecado Original”¹¹⁵.

A primeira vez que o termo aparece é na obra *Ad Simplicianum*, onde Agostinho responde a diversas questões levantadas por seu amigo e mentor Simpliciano, que sucederia

¹¹⁵ MALDAMÉ, Jean-Michel. Op. cit. p. 27-39. SESBOÛE, Bernard (Org.). Op. cit. p. 137. FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustin: San Agustin a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006. p. 1019.

Ambrósio na sede de Milão¹¹⁶. Questões estas que levariam Agostinho a analisar passagens importantes das cartas paulinas que trabalhavam a ideia do pecado de Adão e da graça de Cristo.

Sei, pois, que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Se se atende ao conhecimento que tem, está de acordo com a lei; se se olha o que faz, ele se rende ao pecado. E se alguém pergunta como se sabe que habita em sua carne, não o bem, mas o pecado, o que diremos senão que o sabe por causa da transmissão da mortalidade e da frequência da vontade? O primeiro é castigo do *pecado original*; o segundo, adquirimos enquanto vivemos.¹¹⁷

Também nas Confissões Agostinho utiliza o termo:

Eis que em Roma sou acolhido pelo flagelo da doença. Já ia descer ao inferno, levando comigo todas as faltas que tinha cometido contra Vós, contra mim e contra os outros. Eram elas numerosas e pesavam sobre a cadeia do *pecado original*, pelo qual todos morremos em Adão.¹¹⁸

O termo que se vê nascer já é resultado de uma reflexão teológica acerca do pecado dos primeiros pais. Num primeiro momento, a teologia do pecado original em Agostinho é uma tentativa de dar respostas à questão da existência do mal diante do maniqueísmo, seita gnóstico-cristã da qual Agostinho fizera parte por nove anos.

1.1. O maniqueísmo e sua doutrina sobre o mal

Talvez, das heresias dos séculos 3 e 4¹¹⁹, o maniqueísmo tenha sido uma das que mais foram estudadas e, ao mesmo tempo, menos entendida. Isso se deve ao fato de, até o século 15

¹¹⁶ Maldamé afirma que a primeira vez que o termo “pecado original” teria aparecido foi nas *Confissões*, o que está errado, visto que as confissões foram escritas entre 397-401, enquanto *Ad Simplicianum* fora escrita em 396.

¹¹⁷ SANTO AGOSTINHO. Los dos libros sobre diversas questiones a Simpliciano. Madrid: BAC, 1952 . p. 69-71. (Tradução nossa para o português).

¹¹⁸ Idem. Confissões. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 118.

¹¹⁹ Henri Daniel-Rops questiona se o maniqueísmo é realmente uma heresia. Para isso, toma como exemplo o caso do arianismo. Afirma: “O arianismo saíra do cristianismo: era um filho rebelde, sem dúvida, mas era filho. Se os seus dogmas eram errôneos, havia nele certos atos de fidelidade e certos princípios que um cristão fiel não poderia condenar. Contudo, na ocasião em que a heresia ariana lançava sobre a ortodoxia o seu “grande assalto”,

da era cristã, o que se sabia sobre o maniqueísmo advinha de seus opositores, o que fez com que, muitas vezes, a interpretação sobre o maniqueísmo já partisse de um texto “preconceituoso”, já interpretado, ou até mesmo produtos de uma invenção¹²⁰. Fontes primárias, livres de comentários de opositores, não eram conhecidas até então. O que se tinha de “primário” estava citado nas obras de pensadores que, em sua maioria, faziam oposição ao pensamento filosófico-teológico maniqueísta; em maior número, textos cristãos.

Esta situação começou a mudar quando, entre o final do século 19 e início do século 20, na região de Turfan, na China, foram encontrados textos em grande quantidade da literatura maniqueia, redigidos em dialetos das línguas iraniana, turca e chinesa. Na Argélia, em 1918, foi encontrado um texto maniqueu escrito em língua latina, provavelmente anterior ao século 5, relativo às relações entre os “Eleitos”¹²¹ e os “auditores”. No Egito, em 1930, Carl Schimdt, da universidade de Berlim, encontrou um bloco de papiros maniqueus na região de Medinet Madi; estes papiros foram escritos por volta de 300 e 400 d.C., em língua siríaca, e traduzidos para o copto subakhmimico. Os documentos encontrados foram:

- Na China: fragmentos do *Shabuhrgan*, que traziam elementos da cosmologia e da escatologia, escrito em persa; uma coleção de peças litúrgicas, escritos em persa e em parto, utilizadas na grade festa maniqueia do *Bêma*; algumas partes de hinos em parto; formulários de confissão, parte deles em sogdiano, para os “Eleitos”, outra parte em uigur, para os “auditores”, espécie de catecúmenos; tem-se, ainda, um tratado dogmático escrito em chinês, que recebeu o nome dos editores franceses: o Tratado *Chavennes-Pelliot*, composto de alguns hinos e um *Compêndio da Religião do Budha de Luz*, Mani.
- Na Argélia: um manuscrito escrito em latim, relativo às relações entre “Eleitos” e “auditores”, publicado e comentado por Prosper Alfaric (in. *Revue d’histoire e de literatura religieuses*, n. VI, 1920, p. 62-98)

desencadeava-se contra esta um outro ataque igualmente terrível, mas de uma natureza e direção inteiramente diferentes. Desta vez, não se tratava de um calamitoso desvio da verdade evangélica, e a palavra heresia não poderia, na verdade, ser-lhe aplicada. A ofensiva vinha de fora, da Ásia, mas tão bem dirigida que encontrou complicitades nas profundezas da alma, lá onde se agitam as forças tenebrosas que já tinham feito surgir tantas heresias indiscutíveis” (DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja dos Apóstolos e dos mártires*. Tradução de Emérico da Gama. 3.ed. São Paulo: Quadrante, 2014. p. 471.

¹²⁰ FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 831

¹²¹ Os chamados “eleitos” são um grupo separado dentro do maniqueísmo, que eram considerados como “puros” por causa de sua vida ascética. Geralmente, este grupo é constituído por “bispos” e “sacerdotes” maniqueus que deveriam observar a regar dos três selos: o primeiro selo é o da mão, que o impede de ferir alguém; o segundo selo é o da boca, será obrigado a dizer a verdade; o selo do seio tornará impossível a obra da carne, que cria a matéria e prolonga a existência da vida corrupta (DANIEL-ROPS, Henri. Op. cit. p. 471-472).

- No Egito: os *Kephalaïos*, que são capítulos ou pontos fundamentais da doutrina de Mani; as *Cartas* de Mani e uma espécie de uma história da antiga igreja maniqueia. Temos ainda um *Saltério*, quatro *Homilias*, um conjunto de 250 páginas de um comentário ao *Evangelho Vivente* de Mani. Por fim, enriqueceu ainda mais a documentação maniqueísta, quando fora encontrado um pequeno códice de papiro, datado do século 5, onde temos uma *Vita* de Mani, com o título “Sobre o devenir de seu corpo”¹²².

Em território romano, o maniqueísmo encontrou uma oposição por parte de sucessivos governos, começando por Diocleciano (284-305).¹²³ O primeiro ataque literário contra as doutrinas maniqueias que se tem notícia procede de um filósofo pagão, Alexandre de Licópolis (Egito); também Plotino e Porfírio colocaram-se contra a ideia maniqueísta dos princípios coeternos. Os cristãos logo começaram a opor-se ao maniqueísmo também. Figuras como Efrém de Nisibi, na Síria, Serapião de Thmuis, no Egito, Tito de Bostra, no Chipre, Cirilo de Jerusalém, Epifânio de Chipre e Mario Vitorino¹²⁴, na África, fazem parte do grupo dos principais opositores ao maniqueísmo.

Entretanto, nenhum dos opositores citados acima alcançaram a grandeza, na era patrística, de Agostinho de Hipona, que, durante nove anos, fora adepto do pensamento maniqueu, como ele mesmo afirma nas *Confissões*:

Caí, assim, nas mãos de homens desvairados pela presunção, extremamente carnis e loquazes. Suas palavras traziam as armadilhas do demônio, numa mistura confusa do teu nome com o de nosso Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo consolador. Pronunciavam continuamente tais nomes, que eram apenas sons e movimentos de lábios, mas seus corações eram vazios da verdade. Repetiam:

¹²² As informações que damos acima podem ser encontradas na obra “*Maniqueísmo: história, filosofia e religião*”, de Marcos Roberto Nunes Costa, primeiro estudioso brasileiro a ocupar-se de modo específico ao tema “maniqueísmo”. O que se tinha, até então, eram algum verbetes de dicionários, ou pequenos estudos feitos por heresiólogos, em sua grande maioria, advindos de traduções para a língua portuguesa. COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2013. p.25-38.

¹²³ FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 832

¹²⁴ Como Agostinho, Mario Vitorino era professor de retórica do norte da África que se tornara cristão. Fez uma aproximação entre filosofia e cristianismo que explorada em seus escritos sobre a Trindade. Fez comentários a algumas epístolas paulinas e, dentre os escritores latinos, foi o primeiro a dedicar-se a um tratado contra o maniqueísmo, que, infelizmente, se perdeu. Também era conhecido como tradutor dos filósofos neoplatônicos Plotino e Porfírio (cf. EVANS, G.R. *Agostinho sobre o mal*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. p. 37; MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia Patrística*. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2013. p. 404). Nas *Confissões*, Agostinho afirma que tivera contato com livros platônicos traduzidos por Vitorino em uma conversa com Simpliciano. Segundo Agostinho, “Pelos méritos conquistados em sua brilhante carreira de ensino, recebeu uma estátua no fórum romano, fato este que os cidadãos deste mundo consideram grande honra” (SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, p. 203-204).

“Verdade, verdade”! E me falavam muito dela, mas não a possuíam; pelo contrário, ensinavam falsidades, não só a teu respeito, que és realmente a verdade, mas também sobre a existência do mundo, criatura tua... Eu tinha fome de ti, e as iguarias que, ao invés de ti, me eram apresentadas, eram o sol e a lua, tuas belas criaturas, mas sempre criaturas, não tu mesmo, nem ao menos tuas principais criaturas, porque as obras espirituais precedem as materiais, ainda que luminosas e celestes... Mas – ai de mim! – acreditei neles.¹²⁵

Para quem tinha sede da verdade, buscava a origem do mal, questionava a questão da responsabilidade moral, e não conseguia conceber uma substância que não fosse material, o maniqueísmo parecia ser a filosofia que Agostinho sempre tinha procurado. Como apreciador dos grandes mestres gregos e latinos, o jovem professor de retórica deixa-se seduzir pela doutrina maniqueísta, que, por um momento, lhe parecia a “filosofia” mais confiável.

1.1.1. Mani, o fundador do maniqueísmo

Sobre a vida do fundador do maniqueísmo, encontramos relatos em algumas obras maniqueias, como na obra *kephalaïos*, que reúne textos do próprio Mani, além de outra obra sua, o *Shaburhragan*, no capítulo intitulado “sobre a vinda do profeta”. Nestes textos, encontramos que o profeta teria nascido no dia 14 de abril de 216 d.c (8 de Nisán de 527 do calendário babilônico selêucida), na aldeia rural de Nahar-Koutha, distrito de Madinu, localizada entre o Eufrates e o Tigre, na Babilônia do Norte¹²⁶.

Quanto às origens familiares, Mani, em suas obras não nos dá nenhuma referência. O que se encontra sobre seus pais foi escrito, de forma “fabulosa”, por seus seguidores. No *Codex Maniqueísta de Colônia*, encontramos uma história que tenta aproximar o fundador do maniqueísmo a Jesus Cristo. Seu pai seria Pattikios (Pattég) e sua mãe Maryam (mesmo nome da mãe de Jesus). Assim como Jesus, Mani é filho único. A aproximação entre Mani e Jesus parece ser construída na história da conversão de seu pai.

Segundo Costa¹²⁷, Pattikios tinha o hábito de frequentar uma casa de ídolos, provavelmente dos Sabeus¹²⁸. Certo dia, ouviu uma voz que o ordenava a abster-se de carnes,

¹²⁵ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. p. 68-70

¹²⁶ COSTA, Marcos Roberto Nunes. Op. cit. p. 25. FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 831. Henri Daniel-Rops apresenta o ano de 215 como ano em que Mani nasceu (DANIEL-ROPS, Henri. Op. cit. p. 471.

¹²⁷ COSTA, Marcos Roberto Nunes. Op. cit p. 30

vinhos e a seguir uma rigorosa continência sexual. A aparição teria se repetido por três vezes até que, um dia, obedeceu à voz, mudando de religião. Agora, abraçara a religião dos Helxassaítas, que tinha como fundador certo Helxassai que, segundo Daniel-Rops, “no reinado de Trajano, pretendeu ter recebido, dum anjo com a altura de cem quilômetros, a revelação duma doutrina bizarra, em que se juntam, na mais absurda amálgama, observâncias judaicas, dogmas cristãos e práticas da magia”¹²⁹.

Costa afirma que:

O legalismo helxassaíta consistia, pois, em substituir o fogo sacrificial e mortífero do judaísmo pela água vivificante dos batizadores palestinos. Ou seja, diferentemente do fogo, que era, para eles, um instrumento diabólico, a água tinha uma função taumatúrgica. O rito de iniciação na religião, que acontecia mergulhando o iniciante nas águas correntes de um ribeirão, significava não somente a remissão dos pecados, indicando uma mudança de vida, mas tinha, também, uma função terapêutica ou um efeito curativo direto sobre o corpo. Ou seja, o batismo limpava, ao mesmo tempo, o corpo e a alma.¹³⁰

Foi nesta religião que Mani cresceu, e dela carregou forte influência, principalmente no que diz respeito à proximidade com o cristianismo. Como ele mesmo conta no Codex Maniqueu de Colônia:

Foi então (quer dizer, com a idade de quatro anos) que entrei na religião dos baptistas, na qual cresci. Devido à juventude do meu corpo, fui protegido pela força dos anjos de luz e pelos três grandes poderes que estavam encarregados por Jesus-Esplendor de velarem por mim. Foi assim que, desde meus quatro anos até a maturidade do corpo, estive protegido pelas mãos dos muitos santos anjos e pelos poderes de santidades.¹³¹

Depois, por volta dos vinte e quatro anos de idade, deixara tal religião; mas a mesma o influenciaria na construção da religião que leva seu nome. A figura de Jesus Cristo é de grande importância na religião de Mani, isso porque, segundo o maniqueísmo, Mani era o irmão gêmeo de Jesus, o Paráclito prometido em Jo 14,26.

¹²⁸ Uma forma iraniana do sabeísmo astrológico do deus Hermes, onde imperava as práticas licenciosas.

¹²⁹ DANIEL-ROPS, Henri. Op. cit. p. 54.

¹³⁰ COSTA, Marcos Roberto Nunes. Op. cit. p. 30.

¹³¹ CODEX MANIQUEU DE COLONIA. 11-12. Apud. COSTA. Marcos Roberto Nunes. Op. cit. p. 31.

Já aos doze anos, Mani recebera a visita de um anjo que lhe revelara que ele deveria anunciar uma nova mensagem. Aos vinte e quatro anos, o anjo aparece uma segunda vez, revelando-lhe os mistérios insondáveis e dando-lhe ordens para proclamar as verdades divinas. Essa aparição teria acontecido a 19 de abril de 240 (8 de Nisan de 551). A missão de Mani é a de proclamar a verdade, o *evangelho da verdade*.

Segundo seus discípulos, Mani fora encarcerado, em 277, na cidade de Gudêshâhpur, na Susiana, trazido perante o rei e, depois de 26 dias de prisão, fora crucificado e esfolado, aos setenta e um anos de idade, tendo sua pele exposta num templo dos arianos.¹³²

1.1.2. Cosmologia maniqueia: o *evangelho da verdade*

O conteúdo da pregação do profeta Mani, por vezes, se confunde tanto com o cristianismo, quanto com o zoroastrismo e até mesmo com o budismo. Durante o século 19 e início do século 20, os estudiosos acreditavam que o maniqueísmo sofrera mais influência do budismo e do zoroastrismo do que de qualquer outra religião, entretanto, com a descoberta dos documentos maniqueus já citados, a maior parte dos estudiosos afirmam que o maniqueísmo e mesmo o próprio Mani estiveram mais influenciados por ideias cristãs do que por qualquer outra fonte.

O “mito da criação” maniqueísta apresenta forte influência do mito zoroástrico, ou masdeísta¹³³. Entretanto, o desenrolar do mito demonstra a forte influência de ideias cristãs, como veremos mais adiante. Esse mito da criação, como tantos outros, quer explicar a origem do mal no mundo. A grande questão é: como é possível entender a existência de males no mundo, se Deus é suma bondade? Seria este Deus, sumamente bom, a causa dos males?

A resposta dada pelos maniqueus é negativa. O Deus Sumamente Bom, não é a causa dos males, pois seria uma contradição à natureza divina, que não pode ser corruptível. Nasce, assim, a cosmologia dualista maniqueia, que aponta para as “origens”, apresentando a existência de dois reinos, dois poderes coeternos: o Reino da Luz (Bem-Deus) e o Reino das Trevas (matéria-demônio).

¹³² COSTA, Marcos Roberto Nunes. Op. cit. p. 37. FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 831; onde afirma que, em 274, por pressão do mazdeísmo, Mani cai em desgraça diante do monarca Bahram I, rei da Persia, que o mandou executar em 25 de fevereiro de 277. Daniel-Rops fala de um templo “iraniano” (DANIEL-ROPS, Henri. Op. cit. p. 475).

¹³³ Assim como o maniqueísmo é uma religião iraniana, o zoroastrismo também o é; tal religião influenciou de forma direta grande parte do oriente médio.

Pode-se encontrar tal mito nas obras de Santo Agostinho, em especial nas obras “A natureza do Bem”, “Contra Fausto”, “Contra Fortunato maniqueu”, “Contra Félix maniqueu”, “Contra a epístola a que os maniqueus chamam de Fundamento”, entre outras, onde, ao rebater a doutrina maniqueísta, nos apresenta o mito que a sustenta. No fundo, assim como o zoroastrismo, o judaísmo e o cristianismo, o maniqueísmo é uma religião preocupada com a ideia de “salvação”; alguma coisa aconteceu nas origens que fez com que a humanidade se encontrasse com a corruptibilidade e, agora, anseia-se pela libertação desta limitação. Assim sendo, a religião maniqueísta gira em torno da ideia de Salvação. Há um argumento escatológico em sua teologia que orienta os adeptos a buscarem sempre essa salvação. Como afirma Costa:

O mito maniqueu aparece como expressão e articulação sistemática de um conjunto de perspectivas cósmicas e históricas, ou uma representação global do universo e da natureza humana, capaz não só de explicar a necessidade da Salvação, como de justificar seu cumprimento. Neste, antropologia, cosmologia e soteriologia fundem-se em uma só verdade: a necessidade de Salvação.¹³⁴

Mas, salvação de quê? Encontra-se a resposta para tal questão no próprio mito sobre as origens, que está dividido em três momentos: 1º origem ontológica dos dois reinos; 2º as criações ou emanações; 3º o retorno às origens (escatologia maniqueísta). Através desse mito, o maniqueísmo apresenta àqueles que desejam tornar-se um seguidor a sua teologia.

- **A origem ontológica dos dois reinos**

Segundo o mito maniqueu, no início do Universo, existiam dois princípios ontológicos, ou dois reinos: o Reino da Luz e o Reino das Trevas, correspondentes aos conceitos místicos de Bem e Mal. Isentos das categorias de espaço e tempo, tais reinos seriam eternos, indefinidos e ilimitados.

No que se refere ao poder, os dois reinos possuem princípios idênticos e independentes; ambos possuem capacidades semelhantes de emanação e forças equivalentes. Com relação aos valores, porém, os maniqueus consideram a Luz superior às Trevas devido às suas qualidades intrínsecas: bondade, beleza e inteligência. Mesmo sendo princípios distintos, coabitavam no Cosmos em harmonia. Mas também acreditavam que, apesar de

¹³⁴ COSTA, Marcos Roberto Nunes. Op. cit. p. 41.

serem dois reinos de natureza infinita e ilimitada, são também de natureza física; por isso, limitam-se entre si.

O reino da Luz, que se localiza “no alto”, é a casa do *Pai da Grandeza*, lugar onde se encontram a plenitude da paz e da beleza. Essa é a visão defendida na carta denominada “Fundamento”, a qual será posteriormente refutada por Agostinho em sua obra “Contra a epístola que os maniqueus chamam de Fundamento”. Outra posição maniqueia, defendida pelo maniqueu Fortunato, compara o Deus da Luz ao Deus cristão, ou seja, o Deus da luz também é incorruptível, luminoso, inacessível, inatingível e habita em uma luz eterna que lhe é própria. Apesar dessa semelhança com o Deus cristão, o Deus do maniqueísmo é totalmente diferente, por que esse Deus é uma entidade corpórea¹³⁵.

O reino das Trevas corresponde à noite, e é governado pelo demônio, cognominado “Príncipe das Trevas” na doutrina maniqueia. No entanto, não é um deus, pelo fato de que sua essência é necessariamente material, ou seja, ele é Matéria (Hylê), geradora de todos os demais demônios.

- **As Criações ou Emanações**

A cosmologia maniqueia afirma que, num primeiro momento, não existia nenhum tipo de comunicação entre o reino da Luz e o reino das Trevas. Entretanto, num determinado momento, a harmonia existente no início é quebrada pelo príncipe das Trevas, que, tomando consciência da grandeza e superioridade do Reino da Luz sobre o seu reino, enche-se de inveja e resolve invadi-lo. Para isso, utiliza-se de cinco elementos da matéria: Trevas, Fogo, Água Turba, Vento e Humo, transformando-os em cinco criaturas ou emanações suas, sendo que do Humo provêm os bípedes; do Vento, as aves; da Água Turba, os peixes; do Fogo, os Quadrúpedes; das Trevas, as serpentes. Junto com suas criaturas, o Príncipe das Trevas parte para o duelo contra o Pai da Grandeza.

Vendo-se agredido, o Pai da Grandeza cria de sua substância o Homem Primordial e determina que ele, acompanhado dos seus filhos: Éter, Ar, Luz, Água e Fogo, que compõem sua armadura, partam em combate contra o Príncipe das Trevas e suas criaturas. No decorrer da batalha, o Homem Primordial é derrotado pelos seus inimigos, que o fazem prisioneiro e lhe devoram a alma, acreditando que esta é a alma do Pai da Grandeza, ou uma fração da Luz que emana dele e de seu reino. Aqui temos a fusão entre o Bem e o Mal, entre Luz e matéria.

¹³⁵ Agostinho, nas Confissões, afirma que, no tempo em que era adepto ao maniqueísmo, “não conseguia imaginar outra substância além da que os olhos veem”. (SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, p. 169.)

O Homem Primordial, em seu cativeiro, retoma a consciência, que pensava estar enterrada junto com sua alma, e encaminha por sete vezes uma súplica ao Pai da Grandeza, que o atende e gera de si o “Espírito Vivificador”, também chamado de “Amigo da Luz” ou “Grande Arquiteto”, que tem a missão de resgatar o Homem Primordial e seus filhos. Para o sucesso da missão, o Espírito Vivificador contará com o auxílio de seus filhos: “Ornamento de Esplendor” (inteligência), o “Rei da Honra ou Magnificência” (ciência), o “Rei da Glória” (reflexão), o “Adamas-Luz” (pensamento) e o “Portador ou Omóforo” (consciência). Ao chegar às profundezas do inferno, onde se encontravam o Homem Primordial e os seus filhos, o Espírito Vivificador brada em alta voz um grito de libertação, saudando o Homem Primordial, que responde, acolhendo a mensagem de quietude e salvação vinda do Amigo da Luz. Depois, o Espírito Vivificador, tomando o Homem Primordial pela mão, livra-o das garras e da ira do Príncipe das Trevas.

Mas ainda faltava libertar os filhos do Homem Primordial. O Espírito Vivificador, então, entra num combate contra os demônios para organizar a substância mesclada (Hylê + Luz), desmembrando-os em cinco partes: pele, ossos, carne, excrementos e luz. A pele deu origem às curvas celestes; os ossos, às montanhas; da carne e seus excrementos produziu a terra e, por último, livrou uma parte da luz que estava presa à matéria, dando origem ao Sol, à Lua, às estrelas, aos cinco planetas (naves luminosas), e colocando-os em movimento. Por meio desse movimento, criaram-se os dias, as semanas, os meses, os anos. Assim, dos corpos dos demônios desmembrados pelo Espírito Vivificador, surgem o Céu e a Terra.

Apesar o êxito do Espírito Vivificador, somente uma parte da Luz é liberta. Por isso, o Pai da Grandeza realiza uma nova emanção: o “Grande Espírito” ou “Quarta Grandeza do Reino”. O Grande Espírito é encarregado de dar continuidade à obra de Salvação. A Quarta Grandeza do reino irá tomar a suntuosa e bela forma de Virgem da Luz. Por causa de sua beleza, os demônios ficam excitados e lançam o seu esperma. Parte do sêmen cai sobre a terra úmida e dá origem às árvores e aos animais. Outra parte atinge a Virgem da Luz, causando uma nova união entre o Bem e o Mal, gerando as primeiras criaturas humanas. Adão e Eva seriam, portanto, frutos da união dos filhos das Trevas com a Virgem da Luz.

Adão era o mundo em miniatura, um microcosmos, porque continha dentro de si mesmo tanto a luz (alma) como a matéria (corpo). Depois, os demônios se juntaram de novo e produziram Eva, a primeira mulher. Ela era um composto semelhante ao de Adão, ainda que parece possuir menos luz do que ele. Assim, longe de ser uma criação de Deus, eles foram resultado da iniciativa do mal, e estavam

destinados a reter no mundo a maior quantidade possível de luz existente no mundo, principalmente gerando descendentes.¹³⁶

Este mito nega, fundamentalmente, a validade do Antigo Testamento, visto que, segundo o livro do Gênesis, Adão e Eva são criaturas de Deus, o que demonstraria uma contradição. O Deus do Antigo Testamento seria, então, um deus mal, por criar todas as coisas a partir da matéria, que é má em si mesma. Também negam a ideia de que o homem fora criado à imagem e semelhança de Deus.

Os maniqueus costumam ventilar com loquacidade principalmente esta questão e injuriar-nos pelo fato de cremos que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Pois observam a figura de nosso corpo e infelizmente perguntam se Deus tem nariz, dentes e barba e também os órgãos internos e o restante que em nós são necessários. É ridículo, dizem eles, e mesmo sinal de impiedade acreditar que existam tais coisas em Deus, e, por isso, negam que o homem tenha sido criado à imagem e semelhança de Deus.¹³⁷

Diante dessa nova mescla entre a Virgem da Luz e os demônios, há a necessidade de uma continuidade no processo de salvação. Dessa necessidade, surge, no mito maniqueu, a quarta emanção do Pai da Grandeza: Jesus, ou “Quinta grandeza do reino da Luz”. Esse Jesus que aparece no mito maniqueu não pode ser compreendido como o Jesus do cristianismo ortodoxo. Agostinho, em *Contra Fausto*, nos mostra como os maniqueus enxergavam a figura de Jesus. Esse Jesus maniqueu é compreendido em três facetas:

1 - “Jesus Esplendor”, um ser etéreo, cuja função é anunciar o grito de libertação a toda humanidade que se encontra sobre o pesado jugo imposto pelo Reino das Trevas. Essa libertação realiza-se diretamente na inteligência do homem pelo espírito, de modo que Jesus exorciza o corpo físico, que é cárcere da alma ou da luz, e revela-se a si mesmo. Com isso, ao salvar a descendência de Adão, Jesus salva-se a si mesmo por ser também uma emanção do Pai da Grandeza, dando consciência e veracidade ao mito do Salvador-salvado. A partir desse mito, o homem toma consciência da mescla de sua condição humana que é marcada pela dualidade: alma e matéria.

2 - “Jesus, Cruz da Luz”, ou seja, Jesus é a luz do mundo crucificada na matéria. Todavia, esse Jesus Cruz da Luz é um ser incorpóreo que se encontra dissolvido no mundo

¹³⁶ FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 834.

¹³⁷ SANTO AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis contra os maniqueus*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 526.

material e, por sua vez, ele é designado pelo Pai da Grandeza, para libertar os fragmentos da luz que estão miscigenados com a matéria.

3 - “Jesus Cristo”, filho do Pai, que toma a forma humana. Mani irá investir na dimensão histórica de Jesus como ponto de apoio para sua missão. Para Mani, Cristo não passa de uma emanção do Pai da Grandeza que foi designado por ele para a preparação de sua missão. Em analogia, dentro do âmbito cristão, a missão de Jesus, em relação a Mani, corresponde à missão de João Batista, o último dos profetas, que veio a este mundo para preparar o caminho de Jesus¹³⁸.

O verdadeiro Jesus maniqueu, por ser um dos “salvadores”, não poderia ter nascido da Virgem Maria, ou então, estaria contaminado pela matéria¹³⁹. Para o maniqueísmo, por exemplo, nos evangelhos devem ser descartados os chamados “evangelhos da infância”. Podemos verificar tal tese no pensamento de Fausto, o maniqueu, que encontramos no *Contra Fausto*, de Santo Agostinho:

Fausto: _Aceitas o evangelho?

_ Plenamente.

_ Então, aceitas também que Cristo nasceu?

_ Não é verdade. O fato de aceitar o evangelho não que dizer que aceite que Cristo tenha nascido.

_ Como assim?

_ Porque o evangelho começa a existir e toma seu nome a partir da pregação de Cristo. E em nenhum lugar do mesmo afirma que tenha nascido de homem. Desta forma, não faz parte do evangelho a genealogia, que nem mesmo o seu autor se atreveu a chama-la de evangelho. O que é que ele escreveu? *Livro da genealogia de Jesus Cristo, filho de Davi*. Assim, portanto, não se pode falar de “livro do evangelho de Jesus Cristo”.¹⁴⁰

A relação entre Mani e Jesus dá-se pelo fato de Mani acreditar que é o Eleito de Deus, o Espírito Paráclito anunciado por Cristo, e autodenomina-se “Apóstolo de Jesus Cristo pela providencia de Deus Pai”¹⁴¹; aquele que conduzirá os filhos da luz na “grande guerra” contra o Príncipe das Trevas e seus filhos. Ao obter a vitória, torna-se o Salvador por excelência.

¹³⁸ Idem. *Contra Fausto*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1993. p. 428; 445-449. (Tradução nossa para o português).

¹³⁹ FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 834.

¹⁴⁰ SANTO AGOSTINHO. *Contra Fausto*. p. 61.

¹⁴¹ Idem. *Replica a la carta llamada “del fundamento”*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1986. p. 390. Idem. *Actas del debate com Felix*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1986. p. 469.

- **O retorno às origens: a salvação**

Após a “grande guerra” presidida por Mani, os filhos da Luz alcançarão a vitória sobre os filhos das Trevas, culminando com o restabelecimento da harmonia inicial. Mani não prediz quando se dará a separação definitiva entre Luz e Trevas, Bem e Mal. Ele apenas anuncia que entre o fim dos tempos – onde se separarão as partículas da Luz e a matéria – e o juízo final, teremos um período intermediário após o grande apocalipse e isso provocará um incêndio cósmico, que permanecerá por mil quatrocentos e sessenta e oito anos, quando, enfim, se dará a aniquilação final, de modo que Jesus, os eleitos e as últimas partículas da Luz a serem salvas deixarão definitivamente o mundo material. O mundo, os condenados e os demônios serão lançados no inferno.

Segundo Costa,

O ato escatológico universal, que finda o drama cosmológico, e que acontecerá no terceiro tempo do mito maniqueu, consiste no retorno das substâncias ao estado primitivo de separação, no restabelecimento do dualismo radical no primeiro tempo, onde os dois príncipes, o do Bem e o do Mal, permanecerão eternamente em seus reinos, pois, agora, o Mal está impotente ou incapaz de uma nova investida contra o Bem. Não haverá nova luta, nova mistura.¹⁴²

1.1.3. A questão da moralidade do mal para o maniqueísmo

Como outras religiões, o maniqueísmo procura dar uma resposta coerente à questão do mal moral no homem. Muitos se aproximaram do maniqueísmo, porque a seita afirmara que o homem não era completamente livre. Isso se deve ao fato de o homem ser constituído de um corpo e uma alma. O corpo induz o homem a praticar o mal, pois tem sua origem na matéria. A alma, ontologicamente boa, vê-se corrompida por tendências maléficas do corpo em que habita. Passa a ser uma alma má, ou um “eu demoníaco”, como afirma Agostinho:

Escravizados por seus costumes e prisioneiros dos laços carnis, sustentam que no mesmo corpo habitam duas almas: uma divina, que, naturalmente, é como Deus, e outra oriunda da raça das trevas, a qual não foi criada por Deus. Ele não a

¹⁴² COSTA, Marcos Roberto Nunes. Op. Cit. p. 84-85.

produziu nem a repetiu. Essa alma, porém, mantém a sua própria vida, sua terra, suas produções e animais. Enfim, possui seu reino e um princípio coeterno. Em certo momento, ela rebelou-se contra Deus, que não tendo como fazer, nem encontrando a maneira de resistir a essa hostilidade, levado pela necessidade, enviou-a à terra. Foi certa partícula de sua própria substância e mistura que – segundo esse desvario – teria neutralizado a força adversa e fabricado o mundo.¹⁴³

Essas palavras de Agostinho nos faz pensar que, na verdade, existiam duas correntes dentro do maniqueísmo. Uma afirmava que o homem era composto de um corpo e uma alma (o corpo seria uma substância má, enquanto a alma seria uma substância boa), e que essa alma teria sido contaminada pelo corpo, desejando o mal; outra, afirma que no homem há duas almas, uma divina, que é boa, e uma má, que provém do Príncipe das Trevas.

Neste caso, observa-se que, sendo o mal algo natural, que constitui a natureza humana, o pecado é quase que imprescindível à mesma natureza. Sendo assim, o *mal moral* não tem espaço no sistema maniqueísta; o que existe é o mal natural, que existe independentemente da ação do homem, como afirma Costa:

Para o homem maniqueu, o mal que ele praticava, não era responsabilidade sua, ou fruto de sua livre escolha, mas algo involuntário e inevitável, visto estar deterministicamente marcado pela parte má de sua natureza humana – a matéria -, ou que o mal estava inerente em sua natureza corpórea.¹⁴⁴

Neste sentido, a visão defendida pelos maniqueus é de que o homem, ou mais precisamente, sua alma boa, é apenas um elemento passivo que tende a ser corrompido pelo mal. Mas este posicionamento maniqueu acaba por colocar o homem frente ao seguinte dilema:

De um lado, a sua alma boa, ou a parcela da luz presente ou presa à matéria enquanto elemento passivo sujeitava-se deterministicamente à força do mal, o que era bastante cômodo para o sistema, uma vez que se tinha a quem atribuir a causa dos males morais praticados pelo homem. Nesse caso, o homem não era culpado pelo mal que praticava, mas tal responsabilidade recaía sobre o princípio ontológico do mal. Por outro lado, paradoxalmente, o maniqueísmo pregava que essa mesma alma poderia libertar-se das amarras do mal e alcançar o Reino da Luz, mediante um processo de autoconsciência ou autodesalienação, pelo qual o espírito adormecido e

¹⁴³ SANTO AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. p. 42.

¹⁴⁴ COSTA, Marcos Roberto Nunes. Op. cit. p. 91-92

obscrecido no interior da matéria toma consciência de si, despertando no homem o desejo de salvação.¹⁴⁵

Ao não se considerar o mal existente no mundo como consequência de um mau ato, um pecado, o maniqueísmo sustenta a ideia de um determinismo natural, que induz o Ser Humano ao mal, pelo simples fato de, por causa da matéria, ele ser mal em sua natureza. Entretanto, não nega que por parte do homem deve existir um desejo de libertar-se. Esse desejo vem de sua parte boa, das centelhas de luz. Existiria, portanto, uma *vontade* no homem maniqueu? A resposta, de certa forma, já fora dada acima, quando tratamos do Homem Primordial. Não é o homem, constituído de corpo e alma, que deseja a libertação, mas as centelhas de luz que existem nele. Por isso, para o maniqueísmo, a libertação é alcançada quando a influência da luz torna-se superior no homem, do que a influência da matéria.

1.2. Agostinho: o maniqueu

Aos 13 de novembro de 354, em Tagaste, nasce Aurélio Agostinho, filho de Patrício, um africano romanizado, e de Mônica, uma cristã fervorosa. Durante sua adolescência, estuda em Tagaste os clássicos latinos, retórica, lógica, geometria, música e matemática. Ajudado por Romaniano, um rico concidadão, aos 16 anos de idade parte para Cartago com a finalidade de dar continuidade aos seus estudos.

No ano de 373, com 19 anos de idade, Agostinho conhece e lê a obra *Hortensius*, de Cícero, e por ela conhecerá a filosofia. Ao conhecer esta obra, Agostinho empenha-se cada vez mais na busca pela verdade em sua plenitude. A partir daí, toma consciência de que nada valeria buscar prestígio, glória e fortuna, através da retórica, porque a única coisa que realmente possuía valor era o conhecimento da verdade absoluta.

Devo dizer que ele [o *Hortensius*] mudeou meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou as minhas aspirações e desejos... Atraía-me aquela exortação, pelo fato de não me excitarem a amar, buscar, servir, abraçar com ardor essa ou aquela seita, mas simplesmente a sabedoria, qualquer que fosse.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Ibidem. p. 93.

¹⁴⁶ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. p. 66.

Entretanto, Agostinho possuía dentro de si as sementes do cristianismo que haviam sido lançadas por sua mãe, Mônica, desde sua infância. Fato este que o leva a decepcionar-se por não encontrar o nome de Cristo em nenhuma das páginas da obra de Cícero. Com isto, ele irá se aproximar das Sagradas Escrituras, conforme ele mesmo afirma em suas Confissões:

Resolvi por isso dedicar-me ao estudo das Sagradas Escrituras, para conhecê-las. E encontrei um livro que não se abre aos soberbos e, que também não se revela às crianças; humilde no começo, mas que nos leva aos píncaros e está envolto em mistério, à medida que se vai à frente. Eu era incapaz de nele penetrar ou de baixar a cabeça à sua entrada. O que senti nessa época, diante das escrituras, foi bem diferente do que agora, afirmo. Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero. Meu orgulho não podia suportar aquela simplicidade de estilo. Por outro lado, a agudeza de minha inteligência não conseguia penetrar-lhe o íntimo. Tal obra foi feita para acompanhar o crescimento dos pequenos, mas eu desdenhava fazer-me pequeno, e, no meu orgulho, sentia-me grande.¹⁴⁷

Ao aproximar-se das Sagradas Escrituras, o bispo de Hipona irá perceber que ela parece ser uma obra muito modesta e indigna de ser comparada à magnitude da obra de Cícero. Afinal, ele já se havia acostumado com toda a estruturação das grandes obras filosóficas e, quando entra em contato com o Livro Sagrado, não encontra a forma literária com a qual estava habituado. Para ele, a Bíblia mostrava-se um livro um tanto grosseiro e estranho.

A discrepância entre a Bíblia e o *Hortensius* é um dos motivos que faz com que Agostinho se decepcione com as Escrituras, pois, ao buscá-la, não procurava uma simples mensagem espiritual que fosse fundamentada unicamente em dados de fé. O que ele realmente buscava nas Escrituras era uma resposta científica, racional, para as grandes questões que diziam respeito ao homem, ao cosmos e principalmente para dois problemas que o acompanhavam desde a sua juventude: o problema do mal e o da sua péssima conduta moral¹⁴⁸. Após a experiência fracassada de encontrar a absoluta verdade nas Sagradas Escrituras, Agostinho irá buscá-la em outros lugares. É por causa de sua busca pela verdade que Agostinho se aproxima do maniqueísmo em 373.

Agostinho sente-se atraído pelo maniqueísmo porque Mani e seus companheiros defendiam a ideia de que Deus falava diretamente à alma de forma tão extraordinária que Ele

¹⁴⁷ Ibidem, p. 67-68.

¹⁴⁸ Pode-se dizer que a péssima conduta moral de Agostinho irá influenciar seu pensamento durante toda sua vida intelectual. Perceberemos bem isso, quando ele for tratar das consequências do pecado original no ser humano.

se revelaria fisicamente àqueles que Ele havia iluminado, possibilitando que os mesmos o enxergassem, ou seja, possibilitava-os de se encontrarem com a verdade das verdades. Sendo assim, os maniqueus, como visto acima, acreditavam que a alma, além de espiritual, era de natureza divina. Partindo da ideia de que a alma é divina, o corpo é considerado uma espécie de cárcere da alma. Este segundo ponto da doutrina maniqueísta atinge diretamente Agostinho que, desde a juventude, travava uma longa batalha interior, em que os seus desejos carnis se mostravam superiores à sua alma. O sistema maniqueu oferece a ele uma solução ao problema de sua conduta moral, porque, quando se parte da ideia de que o corpo leva a alma a pecar, isenta-se a pessoa de toda a responsabilidade de seus atos.

Outro motivo que atraiu Agostinho é o fato de que o maniqueísmo trazia dentro de sua estrutura a figura de Cristo, à qual ele já estava habituado a ouvir falar desde sua infância por meio de sua mãe, Mônica. Com relação aos seus problemas de conduta moral, que iniciaram com sua estada em Cartago, o maniqueísmo também trazia uma resposta e uma solução a esta questão por meio de uma vida ascética que possibilitaria a libertação da alma em relação ao corpo.

O maniqueísmo exigia de seus adeptos uma vida ascética pelo fato de que, ao distanciarem-se dos pecados, eles contribuiriam para a libertação dos fragmentos da Luz que se encontravam mesclados na matéria. Neste sentido, o sistema maniqueu requeria uma vida contemplativa de seus membros – os Eleitos ou Santos – pelo fato de que, quando o homem se deixa levar pelos seus impulsos carnis, ele atrasa ainda mais a sua libertação e a de Deus ou dos fragmentos da Luz presos na Matéria.

1.3. Agostinho: um convertido ao cristianismo

Como adepto do maniqueísmo, Agostinho buscou aprofundar-se cada vez mais na teologia da seita, que pregava Mani como o último enviado do Pai da Grandeza. Entretanto, tendo contato com alguns daqueles que eram considerados grandes intelectuais da fé maniqueísta, Agostinho logo se decepcionou. O motivo é que, segundo o bispo de Hipona, o conhecimento por parte desses homens era um conhecimento limitado, grosseiro e, às vezes, contraditório. Isso faz com que Agostinho questione o maniqueísmo nos mesmos pontos que o fizeram aderir a essa doutrina.

A incapacidade de dar explicações coerentes acerca do mal e da responsabilidade moral fizeram com que Agostinho fosse se afastando aos poucos do maniqueísmo. Restava ainda uma esperança: o maniqueu Fausto.

Durante cerca de nove anos, em que meu pensamento errante escutava a doutrina maniqueísta, aguardava ansiosamente a chegada desse Fausto. Todos os outros maniqueus, com quem tivera ocasionalmente contato, não sabiam responder às objeções que eu lhes apresentava, e me prometiam que, à chegada dele, e num simples colóquio, seriam resolvidas, com extrema facilidade, essas e outras questões ainda mais graves que eu viesse a propor.¹⁴⁹

A frustração com a chegada de Fausto também se verifica nas *Confissões*. Agostinho, que esperava alguém que lhe introduziria definitivamente na doutrina maniqueísta, percebe que aquele homem não era tão sábio, como afirmavam. Agostinho esperava alguém que fosse conhecedor não apenas do maniqueísmo, mas das disciplinas liberais, dos grandes oradores romanos, filósofos.

Quando, finalmente, me foi possível, com alguns amigos, fazer que ele me escutasse num momento oportuno, então lhe apresentei algumas dificuldades que me perturbavam. Descobri logo que ele nada entendia das disciplinas liberais, com exceção da gramática, da qual conhecia apenas o corriqueiro. Tinha lido alguns discursos de Cícero, pouquíssimas obras de Sêneca, algumas obras dos poetas, e umas poucas, de seus correligionários, escritas em latim mais cuidado. E, como se exercitava diariamente na oratória, havia adquirido facilidade de falar, tornada ainda mais agradável e sedutora pelo emprego inteligente de seu talento e de certa graça natural.¹⁵⁰

Apensar das limitações apresentadas por Fausto, ainda não temos uma separação total entre o bispo de Hipona e o maniqueísmo. No ano de 383, aos 29 anos de idade, Agostinho deixa Cartago e vai para Roma e hospeda-se na casa de um amigo maniqueu, onde recebe seus alunos e inicia sua escola de retórica. Agostinho buscava fama, prestígio e fortuna. Encontrou-se com a fama através da arte retórica e, por conta disso, é apresentado a Símaco, prefeito de Roma, que, conhecendo-o, passa a ter uma grande admiração por ele.

Símaco recebe de Milão a solicitação para que envie um bom professor de retórica. Por conhecer a arte retórica de Agostinho, indica-o para assumir a cátedra daquela cidade. Em

¹⁴⁹ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. p. 120

¹⁵⁰ *Ibidem*. p. 121.

Milão, Agostinho assumiria o ensino oficial junto à Corte Imperial, que tinha à sua frente Valentiniano II.

Milão, na época, era a capital do Império Romano no Ocidente. Já na cidade, Agostinho depara-se com a fama dos sermões eruditos do bispo Ambrósio, revestidos de um teor neoplatônico, elaborados de acordo com a melhor tradição ciceroniana, como ele mesmo relata:

Assim que cheguei a Milão, encontrei o bispo Ambrósio, conhecido no mundo inteiro como um dos melhores, e teu fiel servidor. Suas palavras ministravam constantemente ao povo a substancia do teu trigo, a alegria do teu óleo e a embriaguez sóbria do teu vinho. Tu me conduziás a ele sem que eu o soubesse, para que eu fosse por ele conduzido conscientemente a ti. Esse homem de Deus acolheu-me paternalmente e ficou feliz com minha chegada, na bondade digna de um bispo. Comecei a estimá-lo em princípio não como mestre da verdade, pois não tinha esperança de encontra-la em tua Igreja, mas como homem bondoso para comigo. Acompanhava assiduamente suas conversas com o povo, não com a intenção que deveria ter, mas para averiguar se sua eloquência merecia a fama de que gozava, se era superior ou inferior à sua reputação. Suas palavras me prendiam a atenção.¹⁵¹

O contato com o bispo de Milão foi algo decisivo na vida de Agostinho. Com Ambrósio, ele compreende que as objeções trazidas por ele não se resolveriam apenas de modo racional, porque se fazia necessária em explicação espiritual para tais questões. Ambrósio apresenta a Agostinho o Deus do cristianismo, Uno e Criador, que não é um ser corpóreo e, sim, um Ser espiritual.

A partir das colocações espirituais de Ambrósio, Agostinho entende que Deus, na verdade, é um Ser espiritual, ao contrário do que acreditava, enquanto fora adepto do maniqueísmo. Isso irá resolver grande parte dos problemas levantados por Agostinho.

Ouvindo agora a explicação espiritual de tais passagens, eu me reprovava a mim mesmo por ter acreditado que a Lei e os Profetas não pudessem resistir aos ataques de seus inimigos... Foi então que comecei a empenhar todas as forças do espírito na busca de um argumento decisivo para demonstrar a falsidade dos maniqueus: se me fosse possível conhecer uma substancia espiritual, todos os obstáculos teriam sido superados e afastados do meu espírito.¹⁵²

¹⁵¹ Ibidem. p. 133.

¹⁵² Ibidem. p. 134.

Ao compreender que Deus não é um Ser corpóreo, mas espiritual, Agostinho se encontrará com algumas verdades que o ajudarão a responder os primeiros questionamentos que o levaram ao maniqueísmo. Sendo Deus um Ser espiritual, a tese maniqueísta de que uma “parte de Deus” havia se misturado à matéria perde o sentido; a matéria não é um ser coeterno a Deus, mas criatura desse mesmo Deus, logo, é um bem; o mal, portanto, não pode ser algo “natural” ao ser humano, visto que Deus, Sumo Bem, criou todas as coisas, e as criou boas. Agostinho começa a preferir a fé católica.

Assim como acontece muitas vezes, depois de experimentar um médico mau, receia-se confiar num bom, o mesmo acontecia á saúde de minha alma, que somente poderia curar-se pela fé, mas, para não acabar novamente acreditando em coisas falsas, recusava a cura, resistindo a ti, que fabricaste o remédio da fé e, dotando-o de tão grande poder o derramaste sobre todas as enfermidades da terra... Desde então, comecei a preferir a fé católica, porque agora compreendia: era mais modesto e sincero prescrever a fé em algo que não podia ser demonstrado tanto por incapacidade da maioria dos homens como simplesmente por absoluta impossibilidade, do que zombar da fé, prometendo temerariamente uma ciência para afinal impor a crença numa grande quantidade de fábulas absurdas, incapazes de demonstração.¹⁵³

Entretanto, isso ainda não significa que, por desatar-se dos laços maniqueístas e abraçar a fé católica, ele tenha já se convertido realmente. O coração de Agostinho é como um oceano agitado que busca calmaria. Ainda em Milão, Agostinho vai ter com Simpliciano, quem sucederia Ambrósio na cátedra de Milão, que narra a história da conversão de Mario Vitorino, grande filósofo neoplatônico, convertido ao cristianismo, através de quem Agostinho lera as obras dos neoplatônicos. O contato com a história de Mario Vitorino reacende o desejo de converter-se.

Logo que teu servo Simpliciano me contou esses fatos sobre Vitorino, senti imenso desejo de imitá-lo. Aliás, era o que sua narração tinha em vista. Acrescentou em seguida que, no tempo do imperador juliano, uma lei proibia aos cristãos de ensinar literatura e oratória. Vitorino aceitou a imposição e preferiu renunciar à escola de parolagem em favor da tua Palavra, que torna eloquente a língua das crianças.¹⁵⁴

Mas, para converter-se realmente, Agostinho ainda deveria travar em si mesmo uma batalha entre suas vontades:

¹⁵³ Ibidem. p. 145-146.

¹⁵⁴ Ibidem. p. 210.

Também eu queria fazer o mesmo, porém era impedido, não por grilhões alheios, mas por minha própria vontade férrea. O inimigo dominava-me o querer e forjava uma cadeia que me mantinha preso. Da vontade pervertida nasce a paixão; servindo à paixão, adquire-se o hábito, e, não resistindo ao hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados (por isso falei de cadeia), mantinha-me ligado à dura escravidão. A nova vontade apenas despontava. A vontade de servir-te e de gozar-te, ó meu Deus, única felicidade segura, ainda não era capaz de vencer a vontade anterior, fortalecida pelo tempo. Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito.¹⁵⁵

1.3.1. “Toma e lê!”

O capítulo 12 do livro oitavo das Confissões é testemunha da conversão total de Agostinho. Nele, o bispo de Hipona relata sua angústia em querer entregar-se a Deus definitivamente, mas sem ter forças para fazê-lo. A narrativa chega a ser dramática e, ao mesmo tempo, emotiva:

Sentia-me ainda preso ao passado, e por isso gritava desesperadamente: “Por quanto tempo, por quanto tempo direi ainda: amanhã, amanhã? Por que não agora? Por que não pôr fim agora à minha indignidade”? Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração. Eis que, de repente, ouço uma voz vinda da casa vizinha. Parecia de um menino ou menina repetindo continuamente uma canção: “Toma e lê, toma e lê”. Mudei de semblante e comecei com a máxima atenção a observar se se tratava de alguma cantilena que as crianças gostam de repetir em seus jogos. Não me lembrava, porém, de tê-la ouvido antes. Reprimi o pranto e levantei-me. A única interpretação possível, para mim, era a de uma ordem divina para abrir o livro e ler as primeiras palavras que encontrasse. Tinha ouvido que Antão, assistindo por acaso a uma leitura evangélica, sentiu um chamado, como se a passagem lida fosse pessoalmente dirigida a ele: “Vai, vende os teus bens e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me”. E logo, através dessa mensagem, converteu-se a ti. Apressado, voltei ao lugar onde Alípio ficara sentado, pois, ao levantar-me, havia deixado aí o livro do Apóstolo. Peguei-o, abri e li em silêncio o primeiro capítulo sobre o qual caiu o meu olhar: “Não a orgias e bebedeiras, nem na

¹⁵⁵ Ibidem. p. 210-211.

devassidão e libertinagem, nem nas rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne”. Não quis ler mais, nem era necessário. Mal terminara a leitura dessa frase, dissiparam-se em mim todas as trevas da dúvida, como se penetrasse no meu coração uma luz de certeza.¹⁵⁶

O “toma e lê” cantado por uma criança foi responsável pela experiência mística que levou Agostinho a deixar para trás os laços que o impediam de abraçar a fé cristã. Já não havia mais medo de deixar os velhos hábitos, pois havia se encontrado com aquilo que tanto buscara: a Verdade. Uma verdade que foi capaz de convertê-lo e a seu amigo Alípio, que fizera a mesma experiência com o mesmo texto lido por Agostinho, acrescentando o que se seguia: “Acolhei o fraco na fê” (Rm 14,1).

Feita a experiência, correu para anunciar essa experiência à sua mãe, Mônica, que rezara a vida toda por sua conversão. Agostinho deixa as aulas de retórica e segue com alguns amigos para Cassiciáco, era como que um tempo de repouso, visto que uma lesão no pulmão o fizera perder um pouco de sua capacidade vocal¹⁵⁷. Depois, volta a Milão, junto com Alípio e Adeodato, para, junto com Alípio, receber o batismo¹⁵⁸.

1.4. A questão do mal e da responsabilidade moral: Agostinho encontra-se com o mito de Adão e Eva

Em Cassiciáco, Agostinho, cristão recém-convertido, ainda não batizado, junto a Licêncio, Tragécio, Alípio e Mônica, no “Diálogo sobre a Ordem”, começa a ensaiar argumentos acerca da existência do mal. essa seria a primeira obra sobre o assunto que o bispo de Hipona produziria, encontrando-se com a conclusão de que o mal seria, na verdade, um “acidente” que fora admitido à ordem das coisas criadas.

O que faz com que Agostinho pense sobre a existência do mal na ordem das coisas criadas é um fluxo de água que mudava de som, conforme passava nas pedras. Agostinho questiona sobre o fato de ora o som ser mais nítido, ora mais abafado. Licêncio logo acusa a provável existência de folhas que, ao cair no curso das águas, altera o próprio fluxo, alterando também, dessa forma, o som.

¹⁵⁶ Ibidem. p. 226-227.

¹⁵⁷ De sua estada em Cassiciáco são geradas as obras *Contra Academicos*, *De Ordini*, *De Beata Vita* e *Soliloquia*.

¹⁵⁸ Ibidem. p. 242.

Este episódio faz com que Agostinho e seus amigos comecem um assíduo discurso sobre a ordem das coisas criadas, culminando, dentre tantos outros, no assunto que o perseguira durante toda a sua juventude: a existência do mal.

A questão da existência do mal faz Agostinho pensar no “como” esse mal fora introduzido na ordem das coisas criadas. Se considerarmos a ordem como efeito de uma harmonia de contrários, legitimamos a substancialidade do mal, legitimando também o determinismo. Voltamos ao princípio maniqueu de que no mundo há uma mescla entre o bem e o mal.

Entretanto, desconsiderar a existência do mal na ordem das coisas criadas seria um absurdo, visto que o sofrimento se faz presente. Considerar ainda que a ordem das coisas se dá pela causalidade existente no universo, retira de Deus a autoria e governo da criação.

A resposta para tal questionamento, portanto, é: o mal não é algo que existe por si mesmo na criação, nem fruto da causalidade; o mal passou a existir, não é uma realidade natural, não fora criada por Deus, não faz parte da ordem, “o mal surge essencialmente como aquilo que não foi previsto”¹⁵⁹, mas, ao surgir na realidade criada, fora conduzido a esta ordem¹⁶⁰.

Este tema será melhor trabalhado por Agostinho em outro diálogo filosófico: *De Libero Arbitrio*. A obra inicia-se com uma questão: “Será Deus o autor do mal?”. Essa pergunta é feita por Evódio, amigo de Agostinho. Agostinho desconsidera a autoria do mal por parte de Deus, mas reconhece que deve existir um autor ¹⁶¹. O pecado é a causa dos males no mundo, e o pecado é fruto da possibilidade de pecar, de um livre arbítrio que tende às paixões. Como afirma Agostinho: “não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre arbítrio” ¹⁶². A vontade possui uma autoridade sobre a alma, tanto para o bem quanto para o mal. Nesse sentido, o mal não estaria no objeto para o qual a vontade nos direciona, mas na pessoa que se deixa conduzir para a vontade má.

É próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do

¹⁵⁹ GESCHÉ, Adolphe. *O Mal*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 43.

¹⁶⁰ Este é um desafio proposto por Mônica à inteligência daqueles que discutiam sobre a existência do mal no mundo. Diante de tal desafio, Agostinho reconhecerá a sabedoria de sua mãe e sua vocação para a filosofia.

¹⁶¹ SANTO AGOSTINHO. *O Livre Arbitrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. p. 26.

¹⁶² *Ibidem*. p. 52.

caminho reto. Do mesmo modo, é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas sim a pessoa que dele se serviu.¹⁶³

O fato de a vontade, sustentada pelo livre-arbítrio, ter essa influência sobre o ser humano, não a coloca como um mal. Também a vontade é uma criatura de Deus. O homem peca, porque usufrui mal da vontade que existe em si. Etienne Gilson afirmará: “uma vontade má é, portanto, uma vontade que, enquanto tal, é boa, mas à qual falta ser plenamente o que deveria ser; aqui, não mais do que em outros lugares, o mal não pode existir fora de um bem”¹⁶⁴. A vontade deixa-se mover não pelo Sumo Bem, mas pelos bens inferiores. Assim, sendo a vontade também um ser inferior, como todos os demais bens inferiores, não tem a capacidade de permanecer incorruptível por si mesma. Isso porque a tudo o que existe é criado por Deus, e não gerado d’Ele. Se a natureza fosse gerada de Deus, seria incorruptível como Deus é, pois participaria de sua própria natureza. É porque não foi gerada, mas criada, que, mesmo sendo um bem, a vontade e todos os demais bens são passíveis de corrupção.

Todas as naturezas corruptíveis não são naturezas senão porque procedem de Deus; mas não seriam corruptíveis se tivessem sido geradas d’Ele, porque então seria o que é Deus mesmo. Por conseguinte, qualquer que seja o modo, qualquer que seja a espécie, qualquer que seja sua ordem, elas só os possuem porque foram criadas por Deus; e, se não são imutáveis, é porque foram tiradas do nada. Seria uma audácia sacrílega igualar Deus e o nada, fazendo com que o que é gerado de Deus seja igual o que é criado do nada.¹⁶⁵

Sabendo, portanto, que o mal tem uma origem, não sendo, como afirmam os maniqueus, um princípio coeterno a Deus, vê-se que o mal não possui uma substância¹⁶⁶, assim também, não pode ser uma criatura de Deus. Sendo fruto da vontade humana, é, antes de tudo, uma privação. Se todas as coisas criadas por Deus são um bem, mesmo que inferior, o mal seria a privação desse bem. Quando o ser humano deixa-se mover pelas paixões a bens inferiores, não alcança esse bem, enquanto bem, mas a sua corruptibilidade, afastando-se do Bem Supremo, dando origem ao mal. O mal, dessa forma, é a “perversão da vontade que, ao afastar-se do Bem Supremo, que és tu, ó Deus, se volta para as criaturas inferiores; e,

¹⁶³ Ibidem. p. 67-68.

¹⁶⁴ GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010. p. 274.

¹⁶⁵ SANTO AGOSTINHO. *A natureza do Bem*. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. p. 21

¹⁶⁶ Idem. *Confissões*. p. 187-188.

esvaziando-se por dentro, pavoneia-se exteriormente”¹⁶⁷. Uma vez passando a existir, esse mal passa a fazer parte da ordem das coisas criadas, assim, “o mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em seu sujeito”¹⁶⁸.

Com efeito, não perceberíamos o mal, senão experimentando-o, porque não existiria mal algum, se não o cometêssemos. Não existe natureza alguma que seja má, mas a ausência de bem recebe este nome. Deus é o bem incomutável, e o homem, pelo que diz respeito à sua natureza, em que Deus o criou, é certamente um bem, mas não incomutável como é Deus. Mas um bem mutável que, estando depois do bem incomutável, torna-se melhor ao aderir ao bem incomutável, amando-o e servindo-o com a vontade racional e própria. Por isso, a vontade é uma natureza que envolve um grande bem, porque o recebeu também para poder aderir à natureza do Sumo Bem. Se não quiser, priva-se de um bem, e isto lhe acarretará um mal, pelo qual recebe castigo pela justiça de Deus.¹⁶⁹

No entanto, ainda resta uma pergunta: sabemos que o mal é fruto da afecção da vontade, por isso, sempre que o ser humano afasta-se do Bem Supremo, peca, e, conseqüentemente, o mal se torna uma realidade. Mas, o que faz com que todos os homens tenham essa tendência ao mal, ao pecado?

Agostinho responderá essa pergunta, olhando para as Sagradas Escrituras, especialmente para as cartas de Paulo, fundamentando a existência do mal no mundo a partir do pecado de Adão. Por esse pecado, todos experimentam a corruptibilidade, tendo a morte, e o próprio pecado, como as piores conseqüências geradas pelo pecado dos primeiros pais.

Não está escrito em vão que nem a criança com um dia de vida na terra está isenta de pecado, e também no salmo: *Eis que nasci na iniquidade, minha mãe concebeu-me no pecado*. E em Adão, no qual todos pecaram, todos morrerão.¹⁷⁰

Não só Agostinho, mas parte da Tradição Bíblica e grande número dos Padres da Igreja concordam que os males existentes no mundo tiveram a sua origem na desobediência de Adão. Pela desobediência, não só Adão, mas todos os seus descendentes sofreram com as conseqüências advindas do pecado. Este tema será ainda mais discutido a partir de uma nova heresia, que fará Agostinho dedicar boa parte de seu tempo, refutando-a: o pelagianismo.

¹⁶⁷ Ibidem. p. 191.

¹⁶⁸ GILSON, Etienne. Op. cit. p. 274

¹⁶⁹ SANTO AGOSTINHO. *Comentário literal ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 295-296.

¹⁷⁰ Ibidem. p. 216.

2. O Pelagianismo e seu otimismo antropológico

O pelagianismo é uma heresia do início do século 5 da era cristã e surge com um monge bretão chamado Pelágio. Geralmente, considera-se que a problemática pelagiana tenha ganhado notoriedade e, por isso, sido combatida, durante os anos 411 e 418. Na verdade, embora a heresia receba o nome de Pelágio, e seus adeptos tenham sido chamados de *pelagianos*¹⁷¹, os estudiosos concordam que Pelágio pouco influenciaria na discussão acerca do pecado original. Sua preocupação era de defender a liberdade humana e a busca por uma vida ascética. Suas obras, evidentemente, serviram de base para aquilo que fora chamado futuramente de “heresia”, todavia, mais pelo uso feito por seus discípulos, especialmente Celéstio e Juliano de Eclano, do que por ele mesmo¹⁷².

2.1. Pelágio

Pelágio nasceu na Bretanha, em 354. Era filho de funcionários romanos que haviam migrado para aquela região. Chegou a Roma por volta dos anos 380¹⁷³, sendo o papa da época, Anastácio. Provavelmente estudou direito. O fato de insistir no tema da vida ascética faz-nos acreditar que, talvez, tenha sido um monge, e, em Roma, tornou-se uma das vozes de maior audiência entre as grandes famílias romanas¹⁷⁴.

Preocupado, num primeiro momento, com o tema da “prática cristã”, sustentado pelo tema da “liberdade humana” e da “natureza humana”, Pelágio entra no debate sobre a condição da natureza humana diante da problemática levantada, por volta dos anos 400, onde questiona a necessidade de se batizar as crianças.

O problema era o seguinte: Cipriano de Cartago, assim como todo o norte da África, sustentava a necessidade do batismo de crianças, não pelos pecados das próprias crianças, mas pelos *aliena peccata* de Adão. Cipriano afirmava que o pecado de Adão causara em seus

¹⁷¹ O termo *Pelagiani* foi cunhado na Palestina, no ano de 415, por Jerônimo e Orósio. Nesta época, Pelágio estava se tornando conhecido na região e sua teologia sobre a natureza humana começara a fazer parte dos discursos teológicos. FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 1038.

¹⁷² FITZGERALD, Allan. D. Op. cit. p. 1033-1042. BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Record, 2005. p. 425-436.

¹⁷³ Mesma época em que Agostinho chegara a Roma.

¹⁷⁴ BROWN, Peter. Op. cit. p. 426.

descendentes não apenas a morte, mas a própria predisposição ao pecado. Desta forma, os norte-africanos, assim como outros, consideravam a embrionária doutrina do pecado original como uma doutrina legitimamente autêntica, de tal forma que viera, décadas depois, a ser considerado um tema que pertencia à ortodoxia da Igreja.

O contato de Pelágio com as *Confessiones* e *Ad Simplicianum*, de Agostinho, faz com que o monge Bretão rebata este ensaio de doutrina com sua obra *De induratione cordis Pharaonis*, escrita por volta de 404, que apresenta uma alternativa aos que introduzem um destino fatal à natureza humana. Outra obra que nasce da leitura das Confissões é *De natura*. Diante da sentença “Concede-nos o que nos ordenas, e ordena o que quiseres”¹⁷⁵, Pelágio considerava que Agostinho afastara-se de sua obra *De Libero Arbitrio*, ao render a liberdade humana aos desígnios divinos¹⁷⁶.

Os escritos de Pelágio, durante muito tempo, foram considerados como um único *corpus*, mas hoje são divididos em três grupos: as obras certas, as obras duvidosas e as obras de outros autores. Dentre as obras certas, têm-se: *Expositiones XIII epistolarum Pauli*; *De induratione cordis Pharaonis*; *Expositio interlinearis libri Iob*; *De vita christiana*; *Epistola ad Demetriadem*; *De divina lege*; *Epistola de virginitate*; *Epistola ad Marcellam*; *Epistola ad Celantiam*; *Libellus fidei*. Temos outras obras de Pelágio, tidas como certas, que chegaram a nós apenas em fragmentos: *De fide Trinitatis*; *Liber Testemoniorum*; *De Libero Arbitrio*; *De Natura*; *Epistola ad Livianiam*; *Epistola ad Innocentium*; *Epistola ad Amicum*; *Epistola ad discipulos*; *Fragmenta Vindobonensia*.

Como obras duvidosas: *Epistola ad adulescentem*; *Tractatus de divitiis*; *Epistola de malis doctoribus*; *Epistola de possibilitate non peccandi*; *Epistola de castitate*; *Consolatio ad virginem*; *Epistola ad Claudiam*; *Epistola ad Oceanum*. Dentre as obras que, possivelmente, seriam de outros autores, estão: *Epistola ad virginem devotam*; *Epistola de contemnenda baereditate*; *Epistola de vera circuncisione*; *epistola ad Pammachium et Oceanum de renuntiatione saeculi*; *Epistola de vera paenitentia*; *Epistola “Honorificentiae tuae”*.

Dentre as obras supracitadas, interessam *De Natura* e *De Libero Arbitrio*, onde Pelágio refuta veementemente a ideia de um pecado original que fez com que toda a natureza

¹⁷⁵ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. p. 313.

¹⁷⁶ Uma das primeiras obras de Santo Agostinho, *De Libero Arbitrio* é uma obra que refuta a ideia maniqueísta de que o mal era inerente à natureza humana, visto que a mesma havia se originado da mescla de centelhas de luz e matéria. Contra tal tese, Agostinho valoriza o papel da liberdade humana. Pelágio não hesitará em buscar na obra de Agostinho algo que o desminta (SANTO AGOSTINHO. *Las retractaciones*. Tradução de Teodoro C. Madrid. Madrid: BAC, 1995. p. 671).

humana se encontrasse em estado de desgraça. Diante da relação entre Deus e o Homem, Pelágio afirmava que:

1 - Deus é justo: isso significa que, por ser justo, recompensa os justos, e pune os maus. Dessa forma, “não pede nada de impossível nem de abusivo, portanto, sua Lei é acessível ao homem. Não há pecado onde não há ato de liberdade pessoal.. em sua relação com Deus, cada homem parte do início: cada homem é um novo Adão para si mesmo”¹⁷⁷.

2 - O Homem é livre: Pelágio afirma que o ser humano é “emancipado” por Deus ¹⁷⁸, adulto diante de Deus. Assim, se o “poder” vem todo de Deus, o “querer” e o “cumprir” pertencem ao homem¹⁷⁹.

Em 415, o pensamento de Pelágio fora colocado como tema a ser averiguado no sínodo de Dióspolis. Deste sínodo, Pelágio sai absolvido depois de corrigir alguns mal-entendidos e desaprovar algumas doutrinas de Celéstio¹⁸⁰. Os sínodos de Cartago e Milevi, em 416, condenam o pensamento de Pelágio e seus discípulos como uma nova heresia. Tais decisões foram encaminhadas a Roma e receberam de Inocêncio I a aprovação em 417¹⁸¹. Entretanto, Zózimo, que sucedera Inocêncio como bispo de Roma, reconsiderou a condenação diante de uma apelação por parte de Pelágio e Celéstio e, em setembro de 417, retirou a condenação.

Isso gerou certo desconforto entre a Igreja que se encontrava no norte da África e Roma, culminando numa série de correspondências entre as Igrejas. Em 29 de abril de 418, Zózimo envia uma nova carta, diante da organização de um novo concílio africano, que aconteceria no dia 1 de maio, em Cartago¹⁸². Esta carta revia a posição do papa acerca de Celéstio, mas nada falava sobre Pelágio¹⁸³. Os bispos, ao fim do concílio, condenam o pelagianismo, sem citar os nomes de Pelágio e Celéstio. Em 30 de abril, a corte imperial de Ravena já havia condenado como hereges Pelágio e Celéstio. Diante da decisão imperial,

¹⁷⁷ SESBOÛÉ, Bernard (Org.). Op. Cit. p. 143.

¹⁷⁸ “O pelagiano era *emancipatus a deo* – uma imagem brilhante, extraída da linguagem do direito romano de família: libertos dos direitos abrangentes e claustrofóbicos do pai de uma grande família sobre seus filhos, esses filhos teriam ‘atingido maioridade’. Tinham sido ‘emancipados’, como no direito romano, da dependência em relação ao *pater familias*, e podiam enfim lançar-se ao mundo como indivíduos maduros e livres, capazes de defender com feitos heroicos o bom nome de seus ilustres ancestrais”. (BROWN, Peter. Op. cit. p. 436).

¹⁷⁹ SESBOÛÉ, Bernard. Op. cit. p. 143.

¹⁸⁰ FITZGERALD, Allan D. p. 1038.

¹⁸¹ A posição de Inocêncio I pode ser vista em sua carta “*Inter ceteras Ecclesiae Romanae*”, encaminhada a Silvano e a outros padres que estavam no sínodo de Mileve. In.: DENZINGER, Henrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; São Paulo: Loyola, 2013. p. 83.

¹⁸² As decisões do concílio de Cartago serão trabalhadas no terceiro capítulo deste estudo, junto com as decisões de outros concílios e sínodos.

¹⁸³ DENZINGER, Henrich. Op. cit. p. 83-84.

Zózimo, ajustando-se a tal decisão, na carta *Tractoria*, condena de vez o pelagianismo. Esta carta fora enviada a todo o Oriente, no verão de 418¹⁸⁴.

Diz a *Tractoria*:

Fiel é o Senhor nas suas palavras (Sl 145,13), e o seu batismo contém, na realidade e nas palavras, isto é, na ação, na profissão de fé e na verdadeira remissão dos pecados, a mesma plenitude para cada sexo, idade e condição do gênero humano. De fato, ninguém pode ficar livre senão quem é escravo do pecado, nem pode ser chamado redimido senão aquele que, verdadeiramente, pelo pecado, antes era prisioneiro, como está escrito: “Se o Filho vos tiver libertado, sereis verdadeiramente livres” (Jo 8,36). Por ele, de fato, renascemos espiritualmente, por ele somos crucificados para o mundo. Por sua morte é destruído o título de dívida da morte (cf. Cl 2,14) introduzida por Adão para nós todos e transmitida a cada vivente -título de dívida- contraído por propagação e do qual absolutamente nenhum dos nascidos está livre antes de ser livrado pelo batismo.¹⁸⁵

Com a condenação, Pelágio mudou-se para o Egito, onde teria morrido em 427. Suas ideias, porém, já haviam se espalhado por parte do oriente e ocidente, a tal ponto de no século VI ainda se ter que trabalhar suas ideias e condená-las em novos concílios, como se verá mais adiante.

2.2. Celéstio

Celéstio foi um jurista romano, discípulo de Pelágio. Sobre seus pais, local de nascimento, não temos informações suficientes. O que se sabe é que, durante sua juventude, viveu em um monastério. Em 390, torna-se discípulo de Pelágio e, em 399, encontra-se com Rufino, o Sírio, de quem adotara a ideia de que o pecado de Adão não teria afetado ninguém, senão Adão mesmo. Possivelmente, sua oposição à ideia da transmissão do pecado de Adão culminou na obra *Contra traducem peccati*.

Diante da queda de Roma, refugiou-se em Cartago, onde tentou incorporar-se ao clero local, mas foi acusado, em 411, por iniciativa de Paulino, diácono de Milão, sobre alguns pontos de sua doutrina: sobre a morte do corpo, se era natural ou efeito do pecado de Adão;

¹⁸⁴ FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 1038-1039.

¹⁸⁵ DENZINGER, Henrich. Op. cit. p. 87.

sobre a transmissão do pecado de Adão para sua posteridade e sobre o motivo do batismo de crianças. Vendo negado seu pedido de integrar o clero local, muda-se para Éfeso, onde, em 415, é admitido como sacerdote. No que diz respeito à questão da liberdade do homem, em sua obra *Definitiones*, afirma que a vontade humana podia escolher estar sem pecado, mesma doutrina de Pelágio.

Como se viu acima, foi condenado em 416 nos sínodos de Cartago e Milevi, junto com Pelágio. Sua condenação fora aprovada por Inocêncio I, mas, depois fora revista por Zózimo, sendo, enfim, condenado seu pensamento em 418 no concílio de Cartago assim como através da carta *Tractória*, do mesmo Zózimo, que antes retirara sua condenação, como fora visto acima.

Celéstio era considerado mais radical do que Pelágio, pois preocupava-se mais com a coerência de sua lógica, do que com a importância da prática cristã. Vai para Constantinopla e junta-se ao grupo de Juliano de Eclano. Este grupo será expulso de Constantinopla, diante de uma nova condenação no concílio de Éfeso, em 431.

2.3. Juliano de Eclano

Juliano de Eclano nasceu na Apúlia por volta de 380-385. Era filho de Memor, bispo de uma sede não identificada, e de Juliana, talvez, membra de uma família nobre romana. Casou-se com Tizia, filha de Emílio, bispo de Benevento. Em 416, foi nomeado bispo de *Aeclanum* pelo papa Inocêncio I.

Sua notoriedade como escritor, exegeta, teólogo e polemista, é fruto de sua reação contra a carta *Tractória*, do papa Zózimo, que, como vimos, condenava os pelagianos e exigia adesão dos bispos da Itália. Contra esta carta, Juliano escreve uma carta resposta, intitulada “Resposta à *Tractória*”, onde Juliano reduzia a questão do pecado como simples influência de Adão para sua descendência, de modo que as crianças não nasceram sob o domínio do pecado, que a morte corporal era algo natural e que a morte da alma afetava apenas as pessoas que se deixavam seduzir pelo mau exemplo de Adão.

Tendo contato com esta carta, Valeriano de Ravena a envia a Agostinho, que iria refutar tal carta com *De nuptiis et concupiscentia*. Juliano responde a Agostinho com os quatro livros *Ad Turbatium*, acusando Agostinho de um maniqueísmo camuflado. Ele

entendia que as teses de Agostinho afetavam diretamente a bondade da criação e a justiça do criador, assim como menosprezava o casamento.

Tendo sido condenado por Zózimo, Juliano teve que abandonar a sua sede e refugiou-se no Oriente, com Teodoro de Mopsuestia. Durante este tempo, provavelmente, teria escrito sua obra *Ad florum*¹⁸⁶, continuando sua refutação a *De nuptiis et concupiscentia*. Escreveu também “Cartas a Rufo de Tessalônica e aos Romanos”, que provocaram uma nova reação de Agostinho com a obra *Contra duas Epistolas pelagianorum*. Nesta obra do bispo de Hipona, encontramos fragmentos destas cartas, onde Juliano acusa Agostinho e os bispos africanos de darem nova vida ao maniqueísmo:

Dizem, estes maniqueus, com os quais não concordamos, ou seja, que divergimos sobre tudo isso, que pelo pecado do primeiro homem, isto é, de Adão, teria perecido o livre-arbítrio e ninguém agora tem a possibilidade de viver bem, mas todos seriam levados ao pecado por necessidade própria da carne.¹⁸⁷

Na *Epistola ad Romanos*, Juliano combate as teses sobre as consequências negativas do pecado de Adão na natureza e na liberdade humana. Para Juliano, a liberdade é capaz de fazer o bem, embora ele não negue que possa fazer o bem com a ajuda da graça. Escreveu ainda outras obras, como os *comentários a Oséias, Joel, Amós e a Jó*.

A posição doutrinal de Juliano de Eclano apresenta-nos grandes novidades. Ele insiste em acusar Agostinho de dar nova vida ao maniqueísmo com sua concepção de pecado original e as consequências que dessa concepção se seguiram, como o fato de o pecado de Adão ser transmitido através do matrimônio. Dessa forma, Juliano sai em defesa da concupiscência, que considera ser um bem natural e mal apenas com excessos.

Para Juliano, existem três fontes para o pensamento teológico: as Sagradas Escrituras, a razão e os Santo Homens; todavia, outorga o primado à razão, que considera o juiz supremo, cujos argumentos intrínsecos valem mais do que as razões extrínsecas das Sagradas Escrituras e da Tradição. Ele afirma que a razão é o árbitro supremo, a seu juízo, tudo deve submeter-se.

Em 428, Juliano teria buscado o apoio de Nestório e do imperador de Constantinopla, Teodósio II, mas, diante da intervenção de Mario Mercator, um teólogo romano do século 5

¹⁸⁶ Nesta obra, Juliano deixara transparecer todo o ressentimento que tinha contra Agostinho, acusando o bispo de Hipona de resolver com violência e não com a razão a controvérsia pelagiana.

¹⁸⁷ SANTO AGOSTINHO. *Contra las dos cartas de los pelagianos*. Tradução de Pio de Luis. Madris: BAC, 1986. p. 463-465. (Tradução nossa para português).

que também se colocara contra o pelagianismo¹⁸⁸, acabou sendo expulso. Foi condenado em 431, pelo concílio de Éfeso¹⁸⁹. Em 439, pediu clemência ao papa Sisto, a qual foi negada. Juliano morreu no ano de 454¹⁹⁰.

3. Agostinho e a refutação ao pelagianismo

No tempo em que o pelagianismo começara a ganhar notoriedade, Agostinho estava ocupado com as refutações ao donatismo¹⁹¹, heresia do norte da África que havia se consolidado, dividindo a Igreja naquela região.

Segundo Peter Brown, o debate com o pelagianismo ainda estava muito distante em 410:

Na verdade, ele tinha um contato surpreendentemente pequeno com a vida intelectual das famílias romanas antes do saque praticado pelos godos; e, quando estourou em Cartago o escândalo causado por essas ideias, no fim de 411, ele estava ocupado em Hipona. Suas informações dependiam de cartas do conde Marcelino, sua fonte costumeira, na época, com respeito à queixas e perplexidades dos refugiamos romanos.¹⁹²

¹⁸⁸ Mario Mercator trocava cartas com Agostinho falando sobre a heresia que havia chegado a Constantinopla. Ver em: SANTO AGOSTINHO. Carta 193 a Mercator. Tradução de Lope Cilleruelo e Pio de Luis. Madrid: BAC, 1991.

¹⁸⁹ O canôn do concílio de Éfeso, na verdade, não cita o nome de Juliano de Eclano, mas condena Celéstio e todos os que aderirem às suas ideias: “Se, desligando-se deste santo e ecumênico Sínodo... o metropolitano de uma província partilhar ou no futuro partilhar as ideias de Celéstio, não poderá, de modo algum, agir contra os bispos de sua província, sendo, segundo as disposições deste Sínodo, excluído de toda a comunhão eclesiástica e exonerado de seu poder” (cf. DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 102).

¹⁹⁰ FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 780

¹⁹¹ O donatismo é um movimento cismático do norte da África. A divisão se deu como consequência das perseguições aos cristãos nos primeiros anos do século 4, quando Roma estava sob o poder de Diocleciano. A entrega de exemplares das Sagradas Escrituras às autoridades, diante da perseguição, por parte do clero, fora considerada como apostasia. Aqueles que entregaram tais exemplares foram considerados como *traditores* (traidores). Diante de uma eleição para ocupar a cátedra de Cartago, após a morte de Mesúrio, Ceciliano, que havia sido escolhido para presidir a Igreja naquela região fora deposto, por ter sido ordenado por traidores, segundo aqueles que eram mais assíduos á fé cristã. O responsável por destituir Ceciliano do cargo foi Secundo e um grupo que ele havia reunido. Este grupo elevou à cátedra de Cartago Maiorino, partidário desta facção. Com esta dupla eleição, deu-se então o cisma. O nome donatismo vem do bispo Donato, que sucedera Maiorino, em 347. Os donatistas consideravam-se os verdadeiros cristãos, pois, diante da perseguição, abraçaram o martírio. (FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 440)

¹⁹² BROWN, Peter. Op. cit. p. 428.

Na época em que Pelágio aportara em Hipona, Agostinho estava fora da região. Soube que Pelágio havia chegado em segurança à região através de uma carta, mas o bispo, com cautela, pouco falou. Teria feito uma advertência a Pelágio e convidado para um debate¹⁹³. Esse encontro, entretanto, nunca aconteceu. Pelágio seguiu para a Terra Santa. O contato que Agostinho teve com o pensamento de Pelágio se deu através das obras *De Natura* e *De libero Arbitrio*.

Quem, realmente, provocou a crise pelagiana no norte da África foi Celéstio, discípulo de Pelágio, quando este aportou em Cartago. Ao chegar, entrou no debate sobre a necessidade do batismo de crianças, visto que, para ele, a alma, em cada ser humano, era “sempre nova”, portanto, livre do pecado de Adão. Celéstio encontra oposição forte diante dos bispos locais, visto que, já era tradição a defesa de uma necessidade absoluta do batismo de crianças, sustentando-se na teologia de Cipriano. Ao tentar entrar para o clero local, Celéstio é condenado, por sua radicalidade nas opiniões de seu mestre, Pelágio.

Agostinho, todavia, diante de seu trabalho contra o donatismo ficara impedido de acompanhar de perto esta querela em Cartago. O bispo encontrava-se em Hipona e soube da condenação de Celéstio através de uma carta enviada por Marcelino, que ganha uma resposta imediata de Agostinho, mesmo sem ter conhecimento suficiente sobre a nova heresia.

O pelagianismo começara a chamar a atenção de Agostinho por causa da lógica interna dos textos, que levavam muitos a questionar a situação do homem após o pecado dos primeiros pais e a necessidade do batismo de crianças, assim como a supremacia da liberdade humana diante da possibilidade de não pecar.

Brown vai dizer que “pela primeira vez em sua carreira de bispo, [Agostinho] viu-se confrontado com adversários de calibre igual ao seu, perante uma plateia capaz de julgar um caso puramente com base em seus méritos intelectuais”¹⁹⁴. De fato, o próprio Agostinho confirma e elogia a capacidade retórica dos pelagianos: “Essas questões são levantadas por mentes esplêndidas e argutas: de minha parte, seria uma confissão de fracasso evitá-las, não as mencionando, e um sinal de presunção intelectual descartá-las como indignas de nota”¹⁹⁵.

Na obra “A graça de Cristo e o pecado original”, Agostinho, falando sobre Celéstio, afirma:

Celéstio revelou-se mais avançado nos termos deste erro. Nem diante do sínodo episcopal em Cartago quis condenar a doutrina dos que dizem: “que Adão foi a

¹⁹³ Ibidem, p. 428.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 430.

¹⁹⁵ SANTO AGOSTINHO. *Carta 186*. Tradução de Lope Cilleruelo e Pio de Luis. Madrid: BAC, 1991. p.727.

única vítima de seu pecado, o qual não atingiu o gênero humano; e que as crianças que nascem estão no mesmo estado que Adão antes da desobediência”.¹⁹⁶

Entretanto, nenhum pelagiano mereceu tanta atenção do bispo de Hipona quanto Juliano de Eclano, considerado por ele como o “arquiteto do pelagianismo”. As principais obras de Agostinho que confrontam diretamente o pensamento de Juliano são: *De nuptiis et concupiscência*, *Contra duas epistolas pelagianorum*, *Contra Julianum*, *Contra Julianum, opus imperfectum*.

3.1. Sobre a natureza e a liberdade humana após o pecado de Adão no pensamento pelagiano

O pelagianismo confrontou-se diretamente com aqueles que acreditam numa *traditio peccati*, pela qual todo o gênero humano, ao nascer, traz a marca do pecado de Adão. Pelágio afirma que nem o pecado, nem a morte passaram para a humanidade por causa do pecado de Adão. O homem, de acordo com Pelágio, já fora criado com natureza mortal e o pecado do primeiro homem atingiu somente a ele e não passou a seus descendentes, ou seja, não atingiu a natureza humana, nem a modificou. Logo, a morte não é consequência do pecado, mas uma realidade própria da natureza dada por Deus desde o início. Sendo assim, a condenação do homem por causa do pecado de Adão é injusta, pois o mesmo não teve nenhuma ligação com esse pecado. Agostinho, em sua obra *A natureza e a graça*, expõe o pensamento de Pelágio sobre a incorruptibilidade da natureza:

Primeiramente, deve-se discutir a razão pela qual se diz que a natureza foi enfraquecida e modificada pelo pecado. Daí que antes de mais nada creio ser preciso investigar o que seja o pecado: se é uma substância ou um nome totalmente sem conteúdo, mediante o qual se expressa não uma coisa, uma existência ou um corpo, mas um ato de má ação... Creio que tem este último significado. E, se assim é, como pode enfraquecer e modificar a natureza o que carece de substância?¹⁹⁷

¹⁹⁶ Idem. *A graça de Cristo e o Pecado Original*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. p. 267.

¹⁹⁷ Idem. *A natureza e a graça*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. p. 129-130.

Sabendo disso, como dizer que existe pecado no mundo devido a uma transmissão da natureza, se em nada ela foi modificada ou se não sofreu dano algum? Como se pode afirmar que existe uma enfermidade contida na natureza que acompanha a humanidade através das gerações? Pelágio diz que: “Esta enfermidade não foi contraída pelo pecado, o que impede de se dizer que o castigo do pecado foi a comissão de muitos pecados”¹⁹⁸. Esta afirmação mostra que para o pelagianismo, o fato de existir o pecado no mundo, ou todas as outras coisas maléficas, não quer dizer que os mesmos tenham sido contraídos pelo pecado de Adão. Deus cometeria uma injustiça muito grande, se, devido ao ato de um só homem, toda a humanidade tivesse que pagar pelo mesmo.

Entra, dessa forma, a questão da *impeccantia*, ou seja, a natureza humana não foi ferida pelo pecado de Adão e muito menos é portadora e transmissora de tal pecado. Se não há transmissão do pecado, o batismo não tem o sentido que afirmam os que defendem a tese da *traditio peccati*. O batismo nada mais é do que o momento em que a pessoa apaga os pecados pessoais e que, através desse sacramento, pode alcançar a vida eterna. Sobre o batismo de crianças, que foi o que desencadeou todo esse debate, o pelagianismo defende que, acontecendo, não há perdão de pecados, porque elas não pecaram e nem trazem em si a marca do pecado de Adão.

Celéstio mantém-se fiel a este pensamento, afirmando “que Adão foi a única vítima de seu pecado, o qual não atingiu o gênero humano; e que as crianças que nascem estão no mesmo estado que Adão antes da desobediência”¹⁹⁹. Afirma ainda:

Não dissemos que as crianças devem ser batizadas para a remissão dos pecados, como se estivessemos ensinado a transmissão do pecado, esta doutrina é bem contrária ao pensamento católico. Pois o pecado não nasce com o ser humano, mas é praticado depois, prova-se que o delito não está entranhado na natureza, mas na vontade. É conveniente confessar o anterior (o batismo de crianças), para não parecer que estamos estabelecendo diversos gêneros de batismo. É necessário tomar esta precaução para evitar que, em se tratando de um mistério, se diga com injúria ao criador, que o mal, antes de ser praticado pelo homem, é transmitido por natureza.²⁰⁰

Nesta afirmação de Celéstio, encontramos praticamente o núcleo da doutrina pelagiana. A natureza está tal e qual foi criada por Deus, e as crianças devem ser batizadas sim, mas não para apagar os pecados, visto que elas não os possuem. O batismo seria dado

¹⁹⁸ Ibidem, p. 132.

¹⁹⁹ Idem. *A graça de Cristo e o pecado original*, p. 267.

²⁰⁰ Ibidem, p. 270-271.

para que as crianças adentrassem na vida eterna, caso elas viessem a morrer. Pelágio mesmo defendia o batismo de crianças, mas no intuito das mesmas alcançarem o Reino dos Céus: “quem é desnaturado, que chegue a querer a exclusão do Reino dos Céus por parte das crianças, ao proibir que sejam batizadas em Cristo e nele renasçam”²⁰¹.

Na crítica pelagiana, encontra-se um argumento que colocará em questão a validade do matrimônio na teologia daqueles que defendem a transmissão do pecado. Juliano de Eclano será o principal porta-voz dessa crítica, ao dizer:

Dizem também que o movimento dos genitais e a união dos cônjuges foram criados pelo diabo e, por causa disso, os que nascessem inocentes, seriam culpados, seriam criados pelo diabo, não por Deus, porque nascem dessa união diabólica. Isso, porém, é, sem dúvida, pensamento maniqueu.²⁰²

Agostinho mostra um pouco do pensamento de Juliano sobre a transmissão do pecado. Juliano levanta uma questão importante: se o pecado é transmitido de geração em geração, então o matrimônio é um mal, pois, se não houvesse matrimônio, ninguém nasceria com o pecado original. Isso é um absurdo teológico para os pelagianos, que defendem o perfeito equilíbrio natural e moral.

A moral pelagiana afirma que o homem é culpado apenas por seus próprios atos. Visto que a natureza goza da mesma bondade existente em Adão antes do pecado, a liberdade humana também se encontra inatingível pelo pecado de Adão. A única coisa capaz de desviar o homem da santidade natural é seu próprio pecado, quando o mesmo escolhe mal. Este é o pensamento apresentado por Pelágio:

Todo o bem e todo o mal que nos tomam dignos de louvor ou de reprovação, não nascem conosco, mas são praticados por nós. Ao nascermos, não somos plenamente capazes nem de um nem de outro, e somos procriados tanto sem virtude como sem vício; e, antes da ação de nossa vontade, possuímos somente o que por Deus foi criado.²⁰³

Possuir virtude ou vício é fruto de uma escolha da vontade humana, garantida na própria criação. A graça é dada diante dos méritos dos homens; escolhendo o bem, o homem recebe o auxílio da graça para permanecer nesse estado. Para isso, aquele deseja permanecer

²⁰¹ Ibidem, p. 285.

²⁰² Idem. *Contra las dos espistolas de los pelagianos*, p. 471.

²⁰³ Ibidem, p. 278.

na graça, deve evitar a imitação (*imitatio*) do ato de Adão, assim, evita-se também a propagação do pecado.

3.2. A graça como recompensa

Falar de graça nesse contexto da heresia pelagiana é falar da justificação do homem. Termo que cerca todo o debate na necessidade da graça para salvação do gênero humano. Pelágio dá início a essa questão, perguntando se há necessidade da graça para a justificação do homem ou se essa justificação é alcançada pela livre vontade. Diante dessa questão, Pelágio desdobra o tema dizendo que, em primeiro lugar, a graça é encontrada, antes de tudo, na criação do homem, que é dotado de livre-arbítrio e de uma saúde que lhe permite discernir entre o bem e o mal; em segundo lugar, a graça é a doutrina que encontramos na revelação divina contida no Antigo e no Novo Testamento, onde conhecemos a vontade de Deus; depois, a graça consiste no *exemplo* dos santos que precederam a Cristo, assim como os que vêm depois de Cristo, visto que já antes o homem era capaz de observar os mandamentos e privar-se de pecado; a graça presente nos sacramentos, principalmente no batismo, que liberta-nos dos pecados pessoais e do desejo de pecar²⁰⁴.

Chamamos a atenção para o termo “exemplo”. Quando se imita os santos, o homem permanece na graça; ao se imitar Adão ou qualquer outro pecador, o homem desnuda-se da graça, o que não quer dizer que não possa voltar. Optando por não pecar, ao homem a graça é dada como uma ajuda à liberdade humana, para que ela possa decidir com retidão. Mas é apenas ajuda, não é essencial, visto que o essencial é a própria liberdade. A graça é uma recompensa dada aos que agem com retidão:

Eles não de ser julgados e condenados, porque, sendo dotados de liberdade, por meio da qual poderiam chegar á fé e merecer a graça de Deus, fazem mau uso dessa liberdade que lhes foi concedida. Porém, não de ser bem recompensados os que, fazendo bom uso da liberdade, merecem a graça do Senhor e observam os seus ensinamentos.²⁰⁵

²⁰⁴ SEBOÛÉ, Bernard (Org.). Op. cit. p. 244.

²⁰⁵ SANTO AGOSTINHO. *A graça de Cristo e o pecado original*. p. 246.

Antes disso, Pelágio afirmara: “a graça é concedida para o cumprimento mais fácil do que Deus ordena”²⁰⁶. Ainda afirma: “sujeitemo-nos a Deus, e, fazendo sua vontade, mereçamos a graça divina e resistamos com mais facilidade ao espírito maligno pelo auxílio do Espírito Santo”²⁰⁷. Essa ideia de que a graça é dada pelos méritos dos homens será refutada por Agostinho, como será mostrado mais adiante, quando o bispo irá defender a graça como meio pelo qual somos resgatados por Cristo do pecado que degenerou a natureza humana.

4. A natureza corrompida pelo pecado de Adão no pensamento de Agostinho contra o pelagianismo

O fato de ter sido acusado por Juliano de Eclano de dar nova vida ao maniqueísmo não afasta o bispo de Hipona da controvérsia pelagiana; pelo contrário, Agostinho sente a necessidade de opor-se ao pelagianismo, porque sente que tal pensamento, de certa forma, dava nova vida ao donatismo, heresia que ele combateu nos últimos tempos, antes de adentrar do debate contra Pelágio e seus descendentes. A preocupação com a prática cristã, a busca por uma vida ascética e o não reconhecimento, por parte dos pelagianos, dos efeitos do Pecado de Adão na natureza e na liberdade humana, soa de forma perigosa aos ouvidos de Agostinho. A impressão que dá é que os pelagianos querem tornar-se um grupo de “perfeitos diante de Deus e dos homens”.

Segundo Brown,

Para ele [Agostinho], é como se as novas afirmações dos pelagianos de que poderiam chegar a uma Igreja “sem mácula nem imperfeição” meramente dessem continuidade à asserção dos donatistas de que só eles pertenciam justamente à Igreja. E Agostinho não estava disposto a tolerar as classes de cristãos “perfeitos” que haviam surgido da Sicília e noutros lugares, sob a influência pelagiana.²⁰⁸

Entretanto, o pelagianismo apresenta-se ainda mais perigoso. A questão começa quando se questiona a necessidade do batismo das crianças em vista da remissão do pecado dos primeiros pais presente nelas. Como se viu, o pelagianismo nega veementemente que tal

²⁰⁶ Ibidem, p. 242.

²⁰⁷ Ibidem, p. 255.

²⁰⁸ BROWN, Peter. Op. cit. p. 432.

pecado tenha interferido de tal forma na natureza humana que essa se encontra em permanente decadência, se não passar pelo batismo.

Agostinho, por sua vez, defendendo uma tradição que sustenta a ideia de transmissão de conseqüências e, em alguns casos, do próprio pecado de Adão para a natureza humana, sente-se obrigado a defender tal fé. Faz-se necessário, todavia, identificar no pensamento de Agostinho certa evolução no que diz respeito ao pecado original e suas conseqüências para a humanidade. Uma coisa é o tema do pecado original no pensamento do Agostinho recém-convertido, outra, no pensamento do bispo recém nomeado de Hipona, outra ainda, no pensamento do Agostinho que está diante da querela pelagiana.

Como já foi dito acima, o que faz Agostinho tratar do pecado de Adão foi a sua refutação ao maniqueísmo, que afirmava que o mal era natural ao homem, criado da mescla de centelhas de luz e matéria. A preocupação de Agostinho era de provar que o mal é fruto da vontade humana, retirando de Deus a responsabilidade pela existência do mal e, ao mesmo tempo, negando a eternidade da matéria. Agostinho não estava preocupado com as questões que se seguem ao pecado de Adão, a não ser reconhecer que o mal é fruto de tal ato e que, na humanidade, o mal se faz presente cada vez que o ser humano peca, escolhendo a criatura no lugar do criador. De acordo com a necessidade e através do amadurecimento de Agostinho na fé cristã, percebe-se que também seu pensamento vai evoluindo.

4.1. A evolução do conceito “pecado original” no pensamento de Agostinho

Até 1967, era comum entre os especialistas afirmar que já em *Ad Simplicianum* a doutrina do pecado original e da graça, tal qual encontramos na maturidade do bispo de Hipona, já estava presente. Também nas *Confissões*, como visto, Agostinho utiliza o termo “pecado original”, o que pode parecer que ele já havia formulado tal doutrina ²⁰⁹.

Athanase Sage foi o primeiro a propor uma evolução no pensamento do bispo de Hipona. Para ele, a doutrina madura do pecado original é fruto do embate entre Agostinho e os pelagianos. De acordo com Sage, o pensamento de Santo Agostinho vai evoluindo de acordo com a problemática que se vai aparecendo. Assim, uma é a forma de Agostinho

²⁰⁹ FITZGERALD, Allan D. op. cit. p. 1020.

trabalhar tal tema quando está diante do maniqueísmo, outra é a forma como o bispo trabalha diante da problemática pelagiana²¹⁰.

Segundo Sage, três são os momentos do pensamento de Agostinho sobre a doutrina do pecado original. A primeira fase seria entre 387 a 397. Nesta fase, diante da controvérsia maniqueísta, Agostinho mostra que a mortalidade do homem não estava ligada, simplesmente, à defectibilidade da matéria, de que o homem era constituído, mas resultado no ato primeiro de desobediência dos primeiros pais. Ou seja, a morte é consequência de uma má-escolha. Nesse momento do pensamento de Agostinho, a morte atingiria apenas o corpo de Adão e de seus descendentes.

Essa morte, que todos nós, os nascidos de Adão, passamos a dever à natureza, com a qual Deus ameaçou ao dar o preceito de não comer do fruto daquela árvore, essa morte está figurada nas túnicas feitas de peles. Eles fizeram para si túnicas com folhas de figueira, e Deus lhes fez túnicas de peles, ou seja, eles apeteram o prazer de mentir repudiando a beleza da verdade, e Deus transformou seus corpos nesta mortalidade da carne, onde se ocultam corações mentirosos.²¹¹

Nas túnicas feitas de pele, Agostinho enxerga a mortalidade adquirida como consequência do pecado. A concupiscência residia apenas na carne. Os desejos carnis levavam o homem a buscar pelos bens inferiores.

Entendemos de um jeito, quando falamos em sentido próprio, isto é, a respeito da natureza específica, na qual o homem foi primeiramente criado no estado de inocência. De modo diferente, entendemos o termo “natureza”, quando tratamos dessa natureza na qual, como consequência do castigo imposto ao primeiro homem, após sua condenação, nascemos mortais, ignorantes e escravos da carne, tal como disse o Apóstolo: “Como eles (os pagãos), nós (os judeus) também andávamos outrora nos desejos de nossa carne, satisfazendo as vontades da carne e os seus impulsos, e éramos por natureza como os demais, filhos da ira (Ef 2,3)”.²¹²

O segundo momento encontra-se entre 397 e 411. Agora, de acordo com o pensamento de Agostinho, a morte e a concupiscência são uma realidade da própria alma. A

²¹⁰ SAGE, Athanase. *Peché originel, naissance d'un dogme*. Disponível em: <http://www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/67_xiii_3_4_02.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2014.

²¹¹ SANTO AGOSTINHO. *Gênesis contra os maniqueus*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 577.

²¹² Idem, *O Livre Arbítrio*, p. 212.

concupiscência influencia tanto a alma quanto o corpo, levando o homem cada vez mais ao pecado:

Penso que toda pessoa douda ou idiota não duvida que a carne a nada pode aspirar sem a alma. E, por isso, a causa da concupiscência carnal não reside apenas na alma, e muito menos, apenas na carne. Tem origem nas duas; ou seja, na alma, porque sem ela não se sente prazer algum, e na carne, porque sem ela não se sente o prazer carnal.²¹³

Afirma, ainda, que:

É necessário que seja batizada a criança estando com vida, para que não prejudique sua alma à companhia da carne de pecado, a qual, tendo dela participado, faz com que a alma da criança não possa ter gosto por coisa alguma segundo o espírito. Esta mancha pesa também sobre a alma desprovida de corpo, a não ser que, estando no corpo, seja purificada pelo único sacrifício do verdadeiro sacerdote Mediador.²¹⁴

Esta mancha é a própria concupiscência, que ao residir na alma e no corpo, induz o homem ao pecado e, se induz ao pecado, mantém o homem escravo da carne e o encaminha, cada vez mais, a uma morte espiritual. A alma, dessa forma, também torna-se escrava do pecado de Adão.

O terceiro momento viria com a problemática pelagiana. Diante desta querela, Agostinho vai trabalhar a ideia de que não apenas morte e concupiscência (que rende o homem às paixões) passaram para a natureza humana, como o próprio pecado. Isso se dá através de uma releitura que Agostinho faz de passagens bíblicas, principalmente das cartas paulinas. Podemos elencar os textos bíblicos que mais influenciaram o pensamento de Agostinho sobre essa questão:

- “A lei da carne habita em mim como pecado” (Rm 6,12 e 7.18-20)
- “Também nós, outrora, estávamos por natureza (*naturaliter*), tanto quanto os outros, destinados à cólera” (Ef 2,3). Aqui, Agostinho interpretará *naturaliter* no sentido de “por origem” (*originaliter*)²¹⁵.

²¹³ Idem. *Comentário literal ao Gênesis*, p. 359.

²¹⁴ Ibidem, p. 364.

²¹⁵ Idem. *A graça de Cristo e o pecado original*, p. 274-279.

- “Visto que a morte veio por um homem, é também por um homem que vem a ressurreição dos mortos: assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão vida” (1Cor 15,21-22).

- “A menos que nasça de novo, ninguém pode ver o Reino de Deus” (Jo 3,3).

- “A mulher está na origem do pecado, e é por causa dela que todos morreremos” (Eclo 25,24; cf. Gn 2,9.16-17; 3).

- “Quem pode dizer: ‘Purifiquei o coração, estou limpo do meu pecado?’” (Pr 20,9).

- “Fui gerado na iniquidade, minha mãe concebeu-me no pecado” (Sl 50,7).

- “Nenhum vivente é justo diante de ti” (Sl 142,2).

Entretanto, nenhum outro texto foi tão decisivo no pensamento do bispo de Hipona acerca da hereditariedade do pecado de Adão do que Rm 5,12. Este texto é insistentemente citado por Agostinho em suas principais obras contra os pelagianos. A esse texto é que Agostinho recorre para comprovar que o pecado de Adão passou para toda a humanidade.

Entretanto, há um problema grave no texto que Agostinho utilizou para fundamentar sua tese. Provavelmente, o texto que Agostinho cita da carta aos Romanos pertence a uma tradução feita para o latim que antecede o texto da Vulgata de São Jerônimo. Esta tradução é conhecida por *Vetus Latina*. Através da análise do texto, encontra-se o problema.

Texto grego

Διὰ τοῦτο ὡς περ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

Texto latino

Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum **mors**, et ita omnes homines **mors** pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

Texto citado por Agostinho (Vetus Latina)

Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines [] pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

O texto grego e a tradução da Vulgata concordam que o que passou para o mundo foi a morte (ὁ θάνατος – mors), como se pode ver: “Assim, a morte passou para todos os homens, porque todos pecaram”. No entanto, o texto utilizado por Agostinho estava incompleto; falta a segunda palavra **morte**: *et ita in omnes homines pertransiit*.

O que passou? A morte ou o pecado? Por faltar a segunda palavra *morte*, Agostinho, interpretou que o que passou para todos os homens foi o *pecado*, e que esse pecado que passou para todos é responsável pelo fato de todos pecarem. O ἐφ’ ᾧ foi traduzido por um pronome relativo *in quo*, não com um valor causal (porque), como se prefere traduzir hoje em dia ²¹⁶, o que fez Agostinho interpretar que o “*pecado passou a todos os homens, **pecado** no qual todos pecaram* ou, ainda, o faz interpretar o *in quo* por *em que*, relacionando o pronome a Adão, em quem todos pecam.

Assim, no pensamento de Agostinho, todos os homens estão em Adão. Não no Adão sadio, mas no Adão pecador. Entretanto, o grego não permite essa tradução, pois *hamartia* (ἡ ἁμαρτία) é um substantivo feminino, enquanto *tánatos* (ὁ θάνατος) é masculino; assim, *eph’ ó* estaria relacionado a *tánatos*, não a *hamartia*.

Podemos ver esta interpretação de Agostinho no que segue:

Dizem que a criança não batizada não pode ser prejudicada com a morte, uma vez que nasce sem pecado: mas não é isso que diz o Apóstolo, quem acredito ser o melhor Doutor dos Gentios, em quem Cristo falava: *Por um homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado, a morte, e assim passou para todos os homens, no qual todos pecaram.* ²¹⁷

A partir de 412, essa será a interpretação deste texto de Rm 5,12, utilizado por Agostinho. Todavia, não se pode resumir toda a doutrina agostiniana do pecado original neste único texto. Ao contrário, o bispo de Hipona segue uma tradição paulina e patrística que interpreta a defectibilidade na natureza humana no pecado de Adão. Essa interpretação de que a natureza humana carrega o pecado de Adão é que faz com que o bispo, seguindo a tradição do norte da África, não isente as crianças de pecado. Ele afirma que “por esta condenação que atinge a massa inteira, não é admitido no Reino dos Céus, não só aquele que não foi cristão,

²¹⁶ CABALLERO, Juan Luis. Op. cit. p. 131.

²¹⁷ SANTO AGOSTINHO. *Carta 157*. Tradução de Lope Cilleruelo e Pio de Luis. Madrid: BAC, 1991. p. 391.

mas também aquele que não pudesse ser cristão”²¹⁸. Esta passagem refere-se às crianças que não puderam receber o batismo.

4.2. A corrupção da natureza e a solidariedade natural

Diante da crise gerada pelo pelagianismo na Igreja da África, Agostinho mantém-se fiel a doutrina defendida por seus antecessores sobre a necessidade do batismo de crianças como meio de salvaguardá-las da condenação. A questão levantada é: Se foi Adão quem desobedeceu, não a humanidade inteira, como considerar que todos pecaram? Como defender que, mesmo o pecado passando a todos, os homens e mulheres são corresponsáveis pelo pecado de Adão, não sofrendo apenas da pena do pecado, mas também da culpa?

Agostinho afirma:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora a necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O Sumo Deus é o Criador ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação.²¹⁹

Chama-se a atenção para o termo *natureza*. Agostinho fala *a natureza do homem foi criada, no princípio, sem nenhum vício*. Ele não diz *Adão foi criado, no princípio, sem nenhum vício*. Depois, ele continua: *Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem necessidade de médico devido a não gozar de saúde*. Vê-se, dessa forma, que, ao dizer que a natureza do homem foi criada sem vício e que a atual natureza tem necessidade de médico, uma vez que está doente, há uma diferença de natureza: uma foi criada boa, a outra, a atual, está doente. Depois afirma que esta doença da natureza atual existe porque somos descendentes de Adão. Logo, ao afirmar “a natureza do homem foi criada”, e sabendo que o primeiro homem foi Adão, isso mostra que a natureza humana é

²¹⁸ Idem. *De natura et gratia*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1952. p. 830. (Tradução nossa para o português).

²¹⁹ Idem. *A natureza e a graça*. p. 114.

representada pelo Adão que ainda não havia pecado, e a segunda natureza é representada pelo Adão pecador. Assim, na natureza de Adão já estava contida na natureza humana.

Há, assim, duas naturezas no homem, uma boa e outra pecadora? Não. É uma única natureza que ora encontrava-se sem pecado e depois se viu impregnada pelo pecado de Adão. Em outro lugar, Agostinho afirma:

Aqui se apresenta nova questão, que não se deve desprezar: é realmente boa para os bons a morte, que consiste na separação do corpo e da alma? E, se assim é, como é possível chegar à conclusão de que constitui pena do pecado? Porque é certo que os primeiros homens, se não houvessem pecado, não a teriam sofrido, como pode ser boa para os bons, se apenas pode suceder aos bons? Por outro lado, caso não pudesse sobrevir senão aos maus, não deveria ser boa para os bons, mas, ao contrário, não deveria existir para eles. Por que deveria haver pena onde não havia males a castigar? Por isso, é preciso admitir haverem os primeiros homens sido criados em tal estado, que, se não pecassem, não sofreriam gênero algum de morte, porque, em havendo pecado, foram punidos com a morte que, por isso mesmo, se tornaria extensiva a todos os seus descendentes. A razão é que deles não nasceria outra coisa senão o que fossem. A enormidade da culpa e a consequente condenação corromperam a natureza e veio a ser natural nos descendentes o que nos primeiros homens pecadores precedeu como castigo. Com efeito, o homem não procede do homem, como o homem procede do pó. Na criação do homem do pó, foi a matéria; e na geração do homem, o pai é o homem. Por isso, a carne não é da mesma natureza da terra, embora haja sido feita da terra; por outro lado, o filho é homem tal qual o pai. Todo o gênero humano, que havia de passar à posteridade por meio da mulher, estava no primeiro homem, quando a união dos cônjuges recebeu de Deus a sentença que os condenou. E tal foi, não no momento da criação, mas no momento de seu crime e de seu castigo, tal se reproduz nas mesmas condições originais de morte e de pecado.²²⁰

Se Adão não tivesse pecado, o homem atual gozaria de boa saúde, visto que o gênero humano descende daquele que foi o primeiro ser humano. Todavia, com o pecado do primeiro homem, esse pecado entra na natureza humana, uma vez que toda a natureza humana estava presente em Adão. O pecado atingiu todos os homens porque todos pecaram *em* Adão.

Toda a humanidade já estava em Adão e, por esse motivo, *toda* a humanidade está condenada pelo pecado de Adão; assim, *toda* a humanidade necessitará de um remédio (a graça de Cristo), onde *toda* a humanidade deverá ser justificada pelo batismo.

²²⁰ Idem, *A cidade de Deus*. Parte II. 7. Ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 94-95.

Nem se diga que estes pecados alheios não pertençam como que totalmente aos pequenos, já que, então, em Adão todos pecaram, quando a natureza dele se achava inserida por uma força que poderia gerá-los, até então todos estiveram nele; mas dizem que a vida de um único homem abrangia os pecados alheios, porque eles mesmos ainda não tinham vida própria, mas alguma coisa que haveria numa futura descendência.²²¹

Adão, para Agostinho, é o grande gerador, de quem se recebe a natureza humana, o pecado cometido por ele e todas as consequências. O pecado e suas consequências são transmitidos através da geração natural, e o que permite uma transmissão perpetua dessa condição, é a existência no homem de uma das consequências do pecado: a concupiscência. Essa concupiscência gera no ser humano certa necessidade de pecar.

Há, porém, uma necessidade de pecar, não devido à condição humana em si, mas enraizada na enfermidade da natureza. Por isso, ouça o homem e, para se libertar dessa necessidade, aprenda a dizer a deus: “livra-me das minhas aflições” (Sl 25,27). Esta súplica revela uma luta contra o tentador que luta contra vós, valendo-se dessa necessidade.²²²

Para o bispo de Hipona, a concupiscência é o sinal manifesto e eficaz do pecado original. Nasce do pecado e leva ao pecado, fazendo com que o homem viva com certa inclinação à transgressão. A natureza torna-se viciada (*natura viciata*), criando certo hábito de pecar.

No ser humano, a concupiscência, que é vício, tem por autor o próprio homem ou o sedutor do homem, não o criador do homem... quando o homem peca, peca não por força da caridade, mas da concupiscência, a qual não implica seu nascimento a Deus.²²³

A solidariedade com o único Adão e com o único Cristo (*unus et unus*) de todos e de todos (*omnes et omnes*) encontra seu fundamento, exatamente, na geração que faz de todos os homens pecadores, e na regeneração, que justifica todos os homens. Assim, todos os que se encontram condenados pelo pecado de Adão, podem regenerar-se na graça de Cristo (Rm 5,18-19).

²²¹ Idem, *De los méritos e perdón de los pecados*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1952. p. 423.

²²² Idem, *A natureza e a graça*. p. 190.

²²³ Idem, *A graça de Cristo e o pecado original*, p. 234-235.

4.3. A graça de Cristo e a restauração da natureza e da liberdade

Forte é a expressão que Agostinho utiliza na obra *A graça de Cristo e o pecado original*, chamando a natureza humana de *massa de perdição*:

Com efeito, desde o tempo em que por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado a morte, e assim passou a todos os homens, no qual todos pecaram (Rm 5,12), toda a massa de perdição tornou-se possessão do corruptor. Assim, ninguém, absolutamente ninguém desde então, se isentou ou se isenta do pecado, a não ser pela graça do Redentor.²²⁴

Mas é importante considerar também a relação que o bispo de Hipona faz entre pecado original e graça de Cristo. Esta relação dará a Agostinho o título de *Doutor da Graça*. Este título será dado diante de sua teologia sobre a graça de Cristo e seu efeito sobre uma natureza corrompida. Ao mesmo tempo, rebate a teologia pelagiana que afirmava que, como a natureza humana não necessita de uma graça sanante, que devolva a saúde à natureza humana, visto que ela permanece tal qual fora criado, a graça é apenas um suporte, uma ajuda que é dada por Deus para que o homem encontre mais facilidade em não pecar. Graça esta que é dada de acordo com os méritos de quem pede.

A teologia agostiniana parte do pressuposto de que, estando a natureza humana corrompida pelo pecado original, existe uma necessidade natural a retornar àquele estado de graça primordial. O pecado torna os homens dependentes dos bens inferiores, mas em nossa alma existe uma sede de Deus, como que uma saudade: “Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”.²²⁵

A graça, segundo Agostinho, é o meio pelo qual a natureza humana é purificada do pecado original. Ao contrário do pelagianismo, que com seu otimismo antropológico, coloca a liberdade humana acima da graça, Agostinho afirma que tanto a natureza como a liberdade humana foram corrompidas pelo pecado dos primeiros pais. Sozinhas, nem a natureza e nem a liberdade têm capacidade de retornar a um estado de graça, senão pela graça regenerante que se recebe no batismo.

²²⁴ Ibidem p. 300.

²²⁵ Idem. *Confissões*. p. 15.

Fico pasmado ao ver a audácia com que sustenta o não pecar como dependendo de nós sem o auxílio medicinal de nosso Salvador, e defenda a possibilidade de não pecar à eficácia a natureza. Esta natureza apresenta-se tão decaída que não reconhecê-lo, é o maior pecado.²²⁶

É pela salvação trazida por Cristo que se tem, agora, a possibilidade de regeneração da natureza. Agostinho utiliza de Rm 5,18-19: para provar: “Assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos”. Esta justificação é alcançada pelos méritos de Cristo, concedida a nós através do batismo. O batismo devolve-nos a condição anterior ao pecado, ou seja, ele purifica-nos, embora ainda permaneçam as consequências do pecado.

Qual, pois, dos cristãos pode afirmar, quando diz que alguém pode chegar à salvação eterna, se não tiver renascido em Cristo, que Ele quis que se operasse por virtude do batismo no tempo em que tal sacramento foi instituído para regenerar os homens na esperança da salvação eterna?²²⁷

O batismo, para Agostinho, é o sacramento da esperança, uma vez que, através dele, os homens são reintegrados na bondade e na pureza que haviam perdido; não que, após o batismo, o homem não pecará mais, mas a sua natureza, agora, encontra-se restaurada. Portanto, o batismo tem um papel todo especial para a salvação da natureza decaída, fazendo-a reencontrar-se no caminho da bondade, dando possibilidade de salvação eterna, e sendo um auxílio gratuito ao homem, para que esse possa deixar-se conduzir pelo amor a Deus, não às criaturas.

Regenerando a natureza humana, a graça também regenera a liberdade do homem, que, por causa do pecado, encontrava-se viciada. Esta liberdade encontra, na graça de Cristo, o desejo por Deus. Agostinho faz uma diferenciação entre livre-arbítrio e liberdade. Para o bispo de Hipona, o livre-arbítrio é a faculdade de escolha com que todos os homens nascem; é a própria vontade pertencente à natureza espiritual e essa jamais poderá ser perdida, mesmo que a vontade se encontre em estado de escravidão devido ao pecado do primeiro homem. Já a

²²⁶ Idem. *A natureza e a graça*. p. 166.

²²⁷ Idem. *De los meritos y de perdón de los pecados*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1952. p. 235.

liberdade não é o poder de escolha, mas é o amor ao bem, o estado da vontade orientada para o bem, que é Deus, o Sumo Bem.

Desse modo, se o homem não escolhe o bem, nele a liberdade está corrompida. No entanto, o livre-arbítrio permanece. Se não permanecesse, o homem estaria condenado a viver no pecado, sem a possibilidade de acolher a ajuda divina gratuita para se libertar da escravidão do pecado.

Quem de nós, porém, dirá que o livre-arbítrio do gênero humano pereceu com o pecado do primeiro homem? O que pereceu foi a liberdade por causa do pecado; mas foi a liberdade que havia no paraíso, que possuía plena justiça junto com a imortalidade; por isso, a natureza humana precisa da graça divina, como diz o Senhor: *Se o Filho vos libertar, sereis verdadeiramente livres* (Jo 8,36), certamente, livres para viver bem e com justiça. O livre-arbítrio, de tal maneira, não pereceu por causa do pecado, pelo qual, pecam todos os que pecam com deleite e, amando o pecado, escolhem o que lhes agrada.²²⁸

“Se o Filho vos libertar, sereis verdadeiramente livres” (Jo 8,36). Com este versículo bíblico, Agostinho responde à tese pelagiana, que afirma que a liberdade humana permanece livre. Aqui, Agostinho afirma que o livre-arbítrio, sim, permanece livre, mas a liberdade permanece escrava do pecado, enquanto não receber o banho de regeneração. O livre-arbítrio, por si, não é capaz de devolver a liberdade original. Esta liberdade só será alcançada diante da graça divina²²⁹. “Essa possibilidade vem da graça de Deus por Jesus Cristo Senhor nosso, que ele [Pelágio] nunca quis reconhecer como necessária, mediante a qual, pela oração, somos ajudados, a fim de evitar o pecado”²³⁰.

Para Agostinho, o homem é incapaz de não pecar por sua livre vontade, a não ser pela graça de Cristo. Segundo Evans,

Sua concepção evolutiva da enorme generosidade do Criador em ajudar a vontade danificada do homem a funcionar adequadamente, destruiu paulatinamente toda a ideia de que o homem poderia contribuir para sua própria salvação por esforço humano próprio.²³¹

²²⁸ Idem. *Contra las dos epistolas de los pelagianos*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1952. p. 465.

²²⁹ COSTA, Marco Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 363.

²³⁰ SANTO AGOSTINHO. *A natureza e a graça*. p. 180.

²³¹ EVANS, G. R. Op. cit. p. 190.

Esta graça que é alcançada pelos méritos de Cristo é dada a todos gratuitamente, sem necessidade de méritos pessoais, é o que reconduz o ser humano a Deus. Sim, a graça é gratuita, oferecida a todos os seres humanos, alcançada para todos através da cruz de Cristo. Negar a necessidade da graça para se alcançar a Salvação é negar a cruz de Cristo, negar o sangue derramado no madeiro da cruz.

5. Agostinho frente a uma nova problemática: o semipelagianismo

Tendo se confrontado com a heresia pelagiana, que negava a defectibilidade da natureza humana e da liberdade como consequência do pecado original, Agostinho vai se deparar com uma problemática que, mesmo não sendo um pelagianismo rígido, apresenta em sua teoria aspectos próprios da heresia de Pelágio; esta heresia é o *semipelagianismo*²³².

Embora se nomeie a heresia como semipelagianismo, esta heresia não tem nenhuma relação direta com o pelagianismo. Ao contrário, refuta a ideia de que o pecado de Adão não teria marcado negativamente a natureza humana. O que rege a problemática semipelagiana diz respeito ao papel da graça e da liberdade no homem. Para esse grupo, pensar que a liberdade humana nada pode querer sem o auxílio da graça é menosprezar a capacidade do ser humano de evitar o pecado e viver uma vida ascética²³³.

Os primórdios do semipelagianismo podem ser encontrados logo após a condenação do pelagianismo pelo concílio de Cartago. Em 427, um monge norte africano chamado Floro teve contato com uma carta que Agostinho havia escrito, nove anos antes, ao papa Sisto²³⁴, quando a polêmica com o pelagianismo estava em alta. Quando Floro remeteu tal carta aos seus irmãos monges de Hadrumeto, esta carta causou seria confusão no mosteiro, pois os monges não sabiam como conciliar o compromisso com uma vida ascética com a teoria

²³² O semipelagianismo receberá destaque diante da problemática levantada por Fausto de Riez sobre o livre-arbítrio e a possibilidade de se fazer o bem por vontade própria. O termo fora utilizado pela primeira vez no século 16, diante do debate entre os dominicanos e o jesuíta Luís de Molina. Para os dominicanos, a teologia da graça de Molina permitia pensar a livre cooperação humana com a vontade de Deus, visando a salvação. Dai, surge o termo semipelagianismo, porque, segundo os opositores de Molina, esta teoria dava nova vida ao pelagianismo (cf. FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 1178).

²³³ LADARIA, Luis F. *Teologia del pecado original e de la gracia*. Madrid: BAC, 2004. p. 93. (Tradução nossa para o português).

²³⁴ SANTO AGOSTINHO. *Cartas 191 e 194 a Sisto*. Tradução de Lope Cilleruelo e Pio de Luis. Madrid: BAC, 1991.

agostiniana de que mesmo a vontade humana estaria sujeita ao pecado original, não sendo possível, mesmo com o esforço humano, alcançar a salvação, senão pela graça divina.

Nas Retratações, Agostinho fala um pouco sobre o que o motivou a escrever sua obra *De gratia et libero arbitrio*:

Escrevi um livro intitulado *A graça e o livre-arbítrio* por causa daqueles que, ao defender a graça de Deus, negavam o livre-arbítrio, assim como aqueles defendem o livre-arbítrio, mas negam a graça de Deus, afirmando que esta graça se dá segundo nossos méritos. Eu o escrevi aos monges de Hadrumeto, em cujo monastério havia começado uma discussão sobre esse assunto, de tal modo que alguns deles se viram obrigados a consultar-me.²³⁵

A carta que chegara aos monges causou uma divisão na comunidade: parte acolheu o pensamento de Agostinho sobre a condição da natureza humana após o pecado; outros, por sua vez, recusavam-se a aceitar a teoria agostiniana, acusando-a de exagerar quanto à defectibilidade da natureza humana.

Diante da problemática, Valentim envia dois de seus monges para consultar Agostinho sobre o tema. Agostinho, ao receber os dois monges, logo responde:

Digo-vos, pois, em primeiro lugar, que o Senhor Jesus, conforme está escrito no evangelho de João, não veio para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele (Jo 3,17). Em segundo lugar, como escreve o apóstolo Paulo, Deus julgará o mundo (Rm 3,6), quando vier para julgar os vivos e os mortos, como a Igreja católica professa no Símbolo. Portanto, se não existe a graça de Deus, como há Deus de salvar o mundo? E se não existe a liberdade, como há de julgar o mundo? Pelo que o livro ou a carta, que os monges me trouxeram, deve ser entendida de acordo com esta fé e, assim, não negueis a graça de Deus nem defendais o livre-arbítrio a ponto de torna-lo independente da graça de Deus, como se pudéssemos sem ela pensar ou fazer algo em ordem a Deus. Para isto não temos capacidade de forma alguma. Essa é a razão pela qual o Senhor, ao falar dos frutos da justiça, disse aos discípulos: *Sem mim nada podeis fazer* (Jo 15,5).²³⁶

Têm-se, aqui, dois grupos: um nega totalmente a interferência do livre-arbítrio, supervalorizando a graça, a ponto de negar o valor das boas obras, advindas da liberdade (isto

²³⁵ Idem. *Retractaciones*. Tradução de Teodoro C. Madrid. Madrid: BAc, 1995. p. 824-825.

²³⁶ Idem, *carta 194*. Apud. SANTO AGOSTINHO. *A graça e a liberdade*, p. 12.

levaria a um predestinacionismo, ou um fatalismo); outro que negava que somente pela graça de Deus o homem poderia optar pelo bem (o que levaria ao conflito já condenado, o pelagianismo) ²³⁷. No primeiro caso, existiria, na verdade, um *semiagostinianismo*, pois, assumia a doutrina agostiniana do pecado original, mas é *semi*, porque assumira aos extremos. No segundo, sim, seria um semipelagianismo, pois, embora não neguem o Pecado de Adão e suas consequências para a humanidade, minimizam os efeitos desse pecado na natureza e na liberdade humana²³⁸.

Aos dois grupos, Agostinho exorta:

Irmãos, observei que, se não houvesse o livre-arbítrio, não se diria: Examina a vereda em que pões os teus pés, e todos os teus caminhos serão firmes. Não declines nem para a direita nem para a esquerda. E se fosse possível fazê-lo sem a graça de Deus, não se diria depois: mas ele mesmo endireitará as tuas carreiras, e te conduzirá em paz na tua viagem. ²³⁹

As perturbações no mosteiro de Hadrumeto não cessaram diante da obra do bispo de Hipona, *De gratia et libero arbitrio*; pelo contrário, suscitaram novas questões. Alguns concluíram que, se Deus opera em nós o querer e o agir, todas as correções dos superiores tornam-se desnecessárias. Uma vez que é Deus quem realiza a obra desde o começo até seu fim, os superiores devem apenas instruir seus súditos e 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. Isso significa que, diante da graça, a liberdade humana estaria anulada, o que nos leva a pensar que todas as coisas já estão determinadas por Deus e que o ser humano não tem participação em sua própria salvação.

Diante destes novos questionamentos, Agostinho escreverá outro livro, intitulado *De correctione et gratia*, onde Agostinho mostra a necessidade e o valor da correção, fundando-os na responsabilidade moral da pessoa, ou seja, no uso da liberdade. Segundo Agostinho, a correção é um meio para se alcançar a perseverança, assim, muitos dos que perderam a graça, pela perseverança a recuperam. Sobre isso, afirma Agostinho:

²³⁷ Idem, *carta 195*. Apud. SANTO AGOSTINHO. *A graça e a liberdade*, p. 16.

²³⁸ AUER, Johann; RATZINGER, Joseph. *Curso de Teologia Dogmática: El Evangelio de la gracia*. Tomo V. Barcelona: Herder, 1982. p. 232.

²³⁹ SANTO AGOSTINHO. *Carta 195*. p. 19.

Eis nossa resposta: Quem quer que sejas e não cumpres os preceitos por ti conhecidos e não queres ser corrigido, justamente disto deves ser corrigido, ou seja, de não querer ser corrigido. Pois não queres que teus vícios te sejam revelados; não queres que te sejam lancetados causando uma dor salutar e decidas procurar o médico; não queres que tu mesmo te enxergues para evitar a visão de tua deformidade, e assim, possas desejar um restaurador e lhe suplicar a remoção de sua fealdade. É culpa tua seres mau, e maior culpa não desejares ser corrigido, porque és mau, como se os vícios fossem dignos de elogio ou indiferentes a ponto de não merecerem nem elogio, nem recriminação; ou como se de nada valessem o temor, a vergonha ou a dor do homem corrigido; ou como se a correção, quando agulha salutarmente, não levasse a recorrer àquele que é bom e capaz de tomar bons os maus que são corrigidos, e passem a merecer se louvados.²⁴⁰

Com esta obra, Agostinho não só defenderá a liberdade do homem diante da graça divina, como refuta a ideia de determinismo ou predestinacionismo. A predestinação divina não nega a liberdade humana, ao contrário, visto que a liberdade é fruto da graça²⁴¹. Mas a ideia de que a liberdade, por si só, tem a capacidade de começar no homem a busca pelo bem não está superada. Este livro de Agostinho chegará em outros mosteiros e causarão novos questionamentos.

5.1. Desdobramentos do semipelagianismo

A crise semipelagiana vai ganhar força, quando Agostinho escreve mais duas outras obras que tratam da questão da graça de Cristo, concentrando-se no tema da predestinação e da perseverança. Essas obras são: *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae*.

Quando a obra de Agostinho *De correctione et gratia* chegou a Marsella, Próspero de Aquitânia encarregou-se de difundir a teoria agostiniana sobre a graça, combatendo os que supervalorizavam a liberdade humana. Esta obra não foi bem aceita na região da Gália, por isso, Agostinho escrevera as duas obras supracitadas, para que, através delas, não restasse nenhuma dúvida quanto à predestinação e a perseverança nas boas obras.

²⁴⁰ Idem. *A correção e a graça*. Tradução de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. p. 88-89.

²⁴¹ Ibidem. p. 102.

Entretanto, estas obras encontraram um opositor de renome na região: João Cassiano, um latino nascido de uma antiga família cristã. Desde jovem, recebeu uma boa formação clássica. Conhecia perfeitamente o grego, que aperfeiçoou durante sua estada no Oriente.

Ordenado diácono por João Crisóstomo, volta para sua terra natal. Já em Marsella, em 415/416, estabelece-se como sacerdote e funda dois mosteiros, um feminino e outro masculino. Compõe seus escritos monásticos: *De institutis coenobiorum*, dedicado a Castor, bispo de Apt, e *Conlationes* (entre 420 e 430), e *De incarnatione* (430). Teria falecido por volta de 435 e foi imediatamente venerado como santo tanto no Oriente como no Ocidente²⁴².

Na época em que *De correctione et gratia* chegara a Marsella, Próspero utilizara o livro de Agostinho para atacar exatamente a ideia monástica da busca por uma vida ascética por meio da liberdade humana que estava contida na *Collatio XIII* de João Cassiano.

Nesta mesma época, surge outro monge que se coloca contrário à ideia Agostiniana sobre a graça: Vicente de Lérins. Seu escrito mais famoso seria o *Commonitorium*, onde Vicente identificava uma nova seita herética: os predestinacionistas. Para Vicente de Lérins, o predestinacionismo, ao mesmo tempo que se afastava do pelagianismo, aproximava-se dele; isso porque, ao enaltecer o primado da graça no ser humano, coloca-o livre para comportar-se como quiser, visto que já teriam sido eleitos por Deus para alcançar a salvação.

A crítica que tanto João Cassiano como Vicente fazem à questão da graça e da liberdade do homem não é bem uma crítica ao próprio Agostinho, visto que também eles colocaram-se opostos ao pelagianismo, como podemos ver:

[Agostinho e Cassiano] eram suficientemente prontos para refutar os ensinamentos de Pelágio, e isto não era simplesmente uma questão de conveniência polêmica por parte de Cassiano. Ele compartilhava das preocupações morais centrais de Agostinho – por exemplo, sua ideia da conduta sexual como guia eloquente do estado moral do indivíduo, e sua análise do processo da concepção.²⁴³

A crítica feita é contra aqueles que levam o pensamento de Agostinho sobre a defectibilidade humana ao extremo, negando em tudo a influencia da liberdade humana para as boas ações. Entretanto, como já vimos, para defender a liberdade humana, estes defendem que o começar a fazer boas obras não depende totalmente da graça, mas o homem é, por sua livre vontade, capaz de começar a praticar boas obras, conduzindo-o a uma vida ascética.

²⁴² BERARDINO, Angelo di (Org.). *Patrologia: La edad de oro de la literatura patrística latina*. Tomo III. Madrid: BAC, 1986. p. 615.

²⁴³ FITZGERALD, Allan D. Op. cit. p. 1181.

Essa crise entre aqueles que defendem a liberdade humana e os que defendem o primado da graça permanecerá na Igreja da Gália e apresentarão novos nomes que defenderão tanto um ponto de vista como outro. Destacamos dois nomes: Fausto de Riez e Cesário de Arles, dois bispos da região da Gália que darão nova vida às duas correntes. Este confronto ocasionará o concílio de Orange, convocado por Cesário, em 529, para combater as ideias semipelagianas de Fausto de Riez, como se verá no terceiro capítulo deste trabalho.

Conclusão

Após a análise do tema do pecado original no pensamento de Santo Agostinho, chega-se à conclusão de que, quando Agostinho fala de pecado original, ele está falando de uma série de temas que se complementam e consolidam numa doutrina agostiniana sobre o pecado de Adão e suas consequências para a humanidade.

Em primeiro lugar, Agostinho reconhece que o mal não é algo natural à natureza humana, algo que constitui a natureza própria do ser humano, como criam os maniqueus, mas uma consequência vontade humana. Depois, Agostinho afirma que o pecado de Adão é responsável também pela morte corpórea do ser humano que, num primeiro momento, teria sido criado imortal. Reconhece ainda que essa morte não atinge apenas o corpo, mas também a alma humana, marcando-a.

Afirma que o Pecado de Adão sujeitou a natureza humana ao mesmo pecado, de modo que, em Adão, toda a natureza encontra-se corrompida, e essa corrupção é transmitida por geração a todos os descendentes do primeiro pai. Este pecado se faz presente em toda pessoa humana, mesmo que não tenha pecados pessoais, como é o caso das crianças, e, por isso, mesmo as crianças precisam passar pelo banho de regeneração, para alcançar a vida eterna: o batismo.

Considera que apenas a graça de Cristo é capaz de restaurar a imagem de Deus que, no homem, fora desfigurada por causa do pecado, afirmando que ninguém, por sua livre vontade, é capaz de fazer coisas boas, que os conduzam a Deus, senão através da graça. Desta forma, Agostinho formula uma teoria que vinha sendo trabalhada ou aceita por parte da Igreja. O fato de a teologia agostiniana sobre o pecado original ter sido aceita pela Igreja faz com que se considere que tal doutrina, mesmo que ainda não formulada, já fazia parte da tradição da Igreja, como já fora visto no primeiro capítulo deste trabalho.

Capítulo 3

A teologia do pecado original após Agostinho: encontros e desencontros

Introdução

Diante da grande estima alcançada por Agostinho diante dos bispos africanos e mesmo da própria Igreja em Roma, e de sua capacidade de argumentação, a teologia do pecado original sistematizada por ele ganhará grande espaço na vida de fé da Igreja, a ponto de ser definida como doutrina.

Já nos primeiros anos da disputa contra o pelagianismo, Agostinho destacou-se por causa de sua eloquência e capacidade de tratar do tema do pecado de Adão e suas consequências para a humanidade. Esta estima, por parte da Igreja, não desaparecerá após sua morte. As ideias agostinianas serão base para a condenação do pelagianismo e, depois, do semipelagianismo pelos concílios de Cartago, em 418, e Orange, em 529.

Encontrará resistência sobre certos pontos de seu pensamento, mas o todo desse pensamento será mantido. Figuras como Anselmo de Cantuária e Tomás de Aquino desenvolverão ainda mais o pensamento do bispo de Hipona, propondo novos termos e, até mesmo, refutando partes de seus pensamento, como, por exemplo, onde reside o pecado original no homem.

A teologia agostiniana, relida por esses teólogos, será a base para as definições sobre o pecado original que se encontra em Trento e que permanecerão intocáveis até nossos dias, embora, hoje em dia, se busque um forma, ou linguagem que se adeque mais a nossos tempos. É verdade, porém, que alguns pensadores serão tão fieis ao pensamento agostiniano, que levarão seu pensamento ao extremo, criando uma espécie de “semiagostinianismo”; é o caso de Martinho Lutero, Miguel Baio e Jansênio, entre outros. No entanto, mesmo tendo se passado mil e quinhentos anos desde o momento em que fora cunhado o termo “pecado original”, este termo permanece ainda muito atual, visto que o mal ainda faz parte desta realidade.

1. Os primeiros Concílios que adotaram a teologia agostiniana sobre o pecado original

No segundo capítulo deste trabalho já fora tratado sobre o pensamento de Santo Agostinho sobre a questão do pecado original e suas consequências para a humanidade. É certo afirmarmos, resumidamente, que a teologia agostiniana afirma que o pecado de Adão, ou pecado original, é, verdadeiramente, um pecado, uma falta voluntária; esse pecado é transmitido de geração em geração, porque todos pecaram em Adão; o pecado original influencia negativamente a natureza humana, tanto no corpo como no livre-arbítrio da vontade²⁴⁴.

É inegável, portanto, a influência e a autoridade de Agostinho sobre este e outros temas diante da igreja na África, assim como na própria Roma. Esta autoridade é reconhecida por Celestino I:

Sempre temos estado em comunhão com Agostinho, homem de santa memória por sua vida e seus méritos. Jamais sequer uma voz de maldosa suspeição a ofuscou: recordemos que no seu tempo tinha tanto saber que foi colocado sempre, também antes, por meus predecessores, entre os melhores mestres.²⁴⁵

Este reconhecimento da autoridade se faz perceber nas definições sinodais e conciliares sobre o tema do pecado original e da necessidade do batismo, mesmo para crianças, para que a antiga culpa possa ser lavada pela graça de Cristo e, assim, se alcance o Reino dos Céus.

Os primeiros concílios que utilizaram da influência do pensamento de Agostinho sobre esse tema foram: Cartago, em 418; Éfeso, em 431 (primeiro concílio ecumênico a condenar o pelagianismo e adotar a teologia agostiniana sobre o pecado original); o segundo sínodo de Orange, em 529. O pensamento de Agostinho sobre o pecado original, portanto, passa a ser o pensamento da Igreja latina, que o adota e, desde então, o apresenta como “doutrina católica”.

²⁴⁴ SESBOÛÉ, Bernard (Org.). *História dos dogmas: O homem e sua salvação: Antropologia Cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos: a ética cristã: das autoridades ao magistério*. Tomo II. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003. p. 183.

²⁴⁵ DENZINGER, Henrich. *Compendio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas: São Paulo: Loyola, 2013. p. 90.

1.1. O Concílio de Cartago

O concílio de Cartago teve início no primeiro dia de maio de 418 e teria contado com cerca de duzentos bispos. A finalidade desse concílio é condenar, de uma vez por todas, a controvérsia pelagiana, após oito anos do Sínodo de Cartago, em 411 já a ter condenado, assim como dois outros sínodos que condenaram Pelágio e Celéstio: Cartago, em 416, e, Milevi, em 417.

Esses sínodos são importantes porque, tomadas as decisões de se condenar Pelágio e Celéstio, estas decisões são acatadas por Inocêncio I. Pelágio tenta justificar-se a Inocêncio, mas o papa morre antes de este encontro acontecer. Pelágio, então, apresenta-se a Zózimo, que num primeiro momento, confirma a ortodoxia de Pelágio, mas, diante da pressão advinda da Igreja na África, este acata as decisões do sínodo de Cartago de 416 e de Milevi, publicando a carta *Tractória*²⁴⁶, como já fora visto no segundo capítulo deste trabalho.

Nesse clima é que acontece este concílio, que chega às seguintes decisões:

Quem disser que Adão, o primeiro homem, foi criado mortal, de modo que, pecasse ou não pecasse, teria corporalmente morrido, isto é, teria deixado o corpo não por causa do pecado, mas por necessidade natural, seja anátema. (Cân.1).²⁴⁷

Este primeiro cânon condena a tese pelagiana de que a mortalidade da natureza humana não fora consequência do pecado de Adão, mas é algo que constitui a própria natureza.

Quem negar que se devam batizar as crianças recém nascidas, ou diz que são batizadas para remissão dos pecados, mas nada trazem do pecado original de Adão que o banho da regeneração deveria expiar – de onde segue que no caso delas a forma do batismo “para remissão dos pecados” é compreendida não como verdadeira, mas como falsa -, seja anátema. De fato, não se pode compreender de outro modo o que diz o Apóstolo: “Por um só homem entrou o pecado no mundo e pelo pecado a morte, e assim passou a todos os homens; nele todos pecaram” [cf. Rm 5,12], no sentido no qual a Igreja católica, difundida por toda parte, sempre o tem entendido. (Cân. 2).²⁴⁸

²⁴⁶ SESBOUË, Bernard (Org.). Op. cit. p. 142.

²⁴⁷ DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 84.

²⁴⁸ Ibidem, p. 84-85.

Este segundo cânon trabalha a ideia agostiniana de transmissão do pecado de Adão ao confirmar a necessidade do batismo de crianças. Estas crianças não são perdoadas de pecados cometidos, mas de um pecado herdado ²⁴⁹. Deve-se chamar a atenção para a citação de Rm 5,12, que aparece aqui da mesma forma como Agostinho cita: “Por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado a morte, e assim passou para todos os homens, em quem [nele] todos pecaram”. Nesta citação, faz-se ausente a segunda palavra *mors* e encontra-se o relativo *in quo*, interpretado por Agostinho por “em quem” (em Adão). Também chama a atenção o termo utilizado para designar o pecado de Adão: *pecado original*.

O terceiro cânon nega a existência de um lugar após a morte em que as crianças pudessem viver felizes, excluindo a possibilidade de salvação sem o batismo:

Quem afirmar que o Senhor disse: “Na casa de meu Pai há muitas moradas” [Jo 14,2] no sentido de que no reino dos céus haverá algum lugar intermédio ou qualquer outro lugar onde possam viver felizes as crianças que deixaram esta vida sem o batismo, sem o qual não podem entrar no Reino dos Céus que é a vida eterna, seja anátema. (Cân.3). ²⁵⁰

Estas decisões do concílio de Cartago são importantes porque se tornam uma fonte donde outros sínodos e concílios beberão, reproduzindo ainda mais a doutrina do pecado original. Todavia, mesmo com o reconhecimento do papa, ainda não é uma definição dogmática que valha para toda a igreja, visto que esse concílio é um concílio regional.

1.2. O Concílio de Orange

A doutrina do pecado original já fora confirmada pela Igreja no concílio de Cartago, como já foi visto, e o pelagianismo recebeu uma condenação até mesmo no concílio de Éfeso, mas ainda está longe de a polêmica sobre os efeitos do pecado de Adão na natureza humana acabar. Essa doutrina, uma vez espalhada em alguns ambientes da Igreja, inclusive na própria Roma, começa a sofrer uma espécie de reformulação. A crise agora é com uma nova forma de

²⁴⁹ MALDAMÉ, Jean-Michel. *O pecado original: Fé cristã, mito e metafísica*. Tradução de Aldo Vanucchi. São Paulo: Loyola, 2013. p. 73.

²⁵⁰ DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 85.

pelagianismo conhecida como semipelagianismo, cuja problemática já foi trabalhada no segundo capítulo deste trabalho.

Em 529, o Concílio de Orange trabalhará tal questão, tendo como base as decisões anteriores do Concílio de Cartago. Para a discussão, reúnem-se catorze bispos, tendo como presidente Cesário de Arles. Cesário queria manter na Igreja a doutrina agostiniana sobre o pecado original, que já havia sido aceita não só pela Igreja na África, como na própria Roma²⁵¹.

O concílio é convocado por causa da doutrina semipelagiana de Fausto de Riez. Fausto havia sido eleito bispo de Riez, uma pequena cidade provençal da Gália, e confrontara-se diretamente com a teoria agostiniana da predestinação²⁵², resgatando o pensamento de João Cassiano sobre a graça e a liberdade, acusando os seguidores da ideia de predestinação de “predestinacionistas”, que poderia levar a pensar em um fatalismo, no que diz respeito à salvação e à condenação²⁵³, minimizando a participação do ser humano no processo de salvação.

O concílio de Orange, desta forma, condenará o semipelagianismo utilizando-se do método agostiniano, que trabalha com a ideia de um pecado que passa por “geração”, e não por simples imitação. Dois são os cânones que tratam diretamente do pecado original. No primeiro, vê-se:

Se alguém diz que o homem, pela deterioração que vem da prevaricação de Adão, não foi “mudado para pior” inteiramente, isto é, segundo o corpo e a alma, mas crê que somente o corpo esteja sujeito à corrupção, permanecendo ileso a liberdade da alma, ele se opõe, enganado pelo erro de Pelágio, à Escritura que diz: “A alma que tiver pecado, ela mesma morrerá [Ez 18,20]; e: “Não sabeis que, oferecendo-vos como escravos para obedecer a alguém, sois escravos daquele a quem obedecéis?” [Rm 6,16]; e: “Por quem alguém é vencido, a ele é entregue também como escravo” [cf. 2Pd 2,19]. (Cân.1).²⁵⁴

²⁵¹ Em 431, no concílio de Éfeso, o pelagianismo é condenado, através da condenação feita a Celestio: “Se, porém, alguns clérigos apostasiarem e ousarem, em particular ou em público, partilhar as ideias de Nestório ou Celestio, fica decidido pelo sagrado sínodo que também estes estão depostos” (DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 103).

²⁵² Esta questão fora trabalhada por Agostinho em resposta aos monges de Hadrumeto.

²⁵³ DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Tradução de Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1966. p. 412. BERARDINO, Angelo di (Org.). Op. cit. p. 625-627.

²⁵⁴ DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 140.

O segundo cânon, por sua vez, afirma:

Se alguém afirma que a prevaricação de Adão prejudicou somente a ele e não também à sua descendência, ou que decerto passou a todo o gênero humano só morte do corpo, que é o castigo do pecado, não, porém, o pecado, que é a morte da alma, atribui a Deus uma injustiça, contradizendo o Apóstolo, que diz: “Por um só homem o pecado entrou no mundo e com o pecado a morte, e assim ela [a morte] passou a todos os homens, já que nele todos pecaram” [Rm 5,12]. (Cân. 2).²⁵⁵

Os cânones apresentam a problemática que leva à convocação do concílio: o primeiro cânon condena os que afirmam que o pecado de Adão teria afetado apenas o corpo, permanecendo intacta a liberdade da alma; no segundo cânon, a condenação se repete, pois há quem afirme que a prevaricação de Adão trouxe como castigo a morte do corpo, mas não o próprio pecado, que é “a morte da alma”. Pelágio afirmou outrora que o pecado de Adão não seria responsável nem mesmo pela morte do corpo, visto que essa seria natural, com ou sem pecado.

Chama a atenção também o fato de ter-se utilizado a ideia de que não só a morte ter passado para o gênero humano, mas também o *pecado*, mostrando que o concílio interpretara o *in quo* presente no texto latino da mesma forma que Agostinho interpretou.²⁵⁶ No que diz respeito à necessidade da graça para a salvação do homem, afirma-se:

Se alguém professa que, para sermos purificados do pecado, Deus aguardou a nossa vontade, não porém que também o querer ser purificados se dá em nós mediante a inspiração e a obra do Espírito Santo, que diz por meio de Salomão: “A vontade é preparada pelo Senhor” [Pr 8,35 ²⁵⁷], e ao Apóstolo, que salutarmente anuncia: “É Deus que opera em vós tanto o querer como o realizar segundo seu beneplácito” [cf. Fl 2,13]. (Cân. 4).²⁵⁸

Também afirma que,

Se alguém sustenta que alguns podem chegar à graça do batismo por via de misericórdia, outros ao contrário por meio do livre-arbítrio, que consta ser viciado em todos quantos nasceram a partir da prevaricação do primeiro homem, <este tal> se

²⁵⁵ Ibidem, p. 140.

²⁵⁶ SESBOÛÉ, Bernard (Org.). Op. cit. p. 185-186.

²⁵⁷ Está é uma tradução do texto como se encontra na septuaginta, que traduziu errado o texto hebraico. A vulgata manteve-se fiel ao texto hebraico.

²⁵⁸ DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 141.

mostra estranho à verdadeira fé. Pois afirma que o pecado do primeiro homem não enfraqueceu o livre-arbítrio de todos; ou decerto o pensa lesado de tal modo que, todavia, alguns sejam capazes de alcançar, por si mesmos, sem a revelação de Deus, o mistério da Salvação. (Cân.7).²⁵⁹

Destaca-se, nestes cânones, o fato de o concílio trabalhar com a ideia de *gratia preveniens*, refutando a ideia de que o começo da salvação e do se fazer o bem está no livre-arbítrio do ser humano; também trabalha a ideia de que o livre-arbítrio encontra-se viciado no ser humano. Sublinha-se também o fato de o concílio chamar Adão de “*primeiro homem*”, mantendo uma leitura histórica do livro do Gênesis²⁶⁰.

O concílio de Orange, dessa forma, propõe, como Doutrina de fé, a teoria agostiniana sobre a defectibilidade do livre-arbítrio como consequência do pecado original. Estas decisões serão retomadas, mais tarde, pelos pensadores escolásticos, assim como pelo Concílio de Trento.

2. O Pecado Original na teologia escolástica

Já tendo sido condenado o pelagianismo e o semipelagianismo, assim como confirmada a teologia agostiniana sobre o pecado original pelos concílios supracitados, a idade média assumirá as definições postas por tais concílios, tornando-se cada vez mais agostiniana. Entretanto, não faltará quem ponha em discussão novamente tal tema. A questão é a seguinte: sabe-se que *em Adão, todos pecaram, todos morreram* (a teologia agostiniana permanece); mas, se há um pecado original, em que consiste tal pecado? Sendo transmitido por Adão, como isso viria a acontecer? Em que afeta o homem? Qual o verdadeiro sentido do batismo? O problema está na definição clássica de pecado, que considera o pecado como um ato voluntário. Se o pecado é um ato voluntário, como comprovar a necessidade do batismo de crianças²⁶¹.

A forma de se trabalhar tais temas encontram, na Idade Média, grandes nomes, como Santo Anselmo, Pedro Lombardo, São Boaventura, Abelardo, Tomás de Aquino, Duns

²⁵⁹ Ibidem, p. 142.

²⁶⁰ AUER, Johann; RATZINGER, Joseph. *Curso de Teologia Dogmática: El mundo, creación de Dios*. Tomo III. Barcelona: Herder, 1985. p. 232-233. MALDAMÉ, Jean-Michel. Op. cit. p. 134.

²⁶¹ MALDAMÉ, Jean-Michel. Op. cit. p. 74.

Escoto, que voltarão à teologia agostiniana, para trabalhar ainda mais o dogma. Alguns, como Abelardo, ao rever o tema do pecado original, cairá em erro, afirmando que “o livre-arbítrio é, por si, suficiente para qualquer bem” e “de Adão não contraímos a culpa, mas somente a pena”²⁶².

Algo que se destaca na teologia medieval, todavia, não é apenas a preocupação com a condição humana após o pecado, mas principalmente, a razão pela qual Deus se fez homem. Ao trabalhar a questão da encarnação do verbo, necessariamente se fala do pecado de Adão e da necessidade de redenção para que o homem se reencontre no caminho que o leva à felicidade. Aqui, destaca-se o pensamento de dois grandes teólogos da idade média que tratam diretamente do tema do pecado original: Anselmo e Tomás de Aquino.

2.1. O pecado original do pensamento de Santo Anselmo

O pensamento de Santo Anselmo sobre o pecado original está impregnado de agostinianismos: considera que, antes do pecado, Adão vivia num estado de justiça original; o pecado causou a sua morte, que não era natural; ao pecar, Adão transmite o seu pecado à sua descendência, visto que *nele* todos pecaram.

No entanto, ao contrário de Agostinho, que considerava que o pecado original se fazia perceber na concupiscência, para Anselmo, o pecado original encontra-se na vontade, visto que a concupiscência é a fraqueza da carne, consequência do pecado. Considera, ainda, que ao pecar Adão comete uma ofensa à honra de Deus, fazendo-se réu deste delito, e tornando todos os seus descendentes culpados por essa desonra ²⁶³. Ladaria afirma:

Este [o pecado], evidentemente, o afeta em primeiro lugar pessoalmente, todavia, sendo cabeça da humanidade e dado que dele deveríamos todos nascer, este pecado é de todos. Todos pecamos, quando ele pecou. Isso significa, concretamente, que nós recebemos a natureza tal como ele a teve depois do pecado, isto é, com a privação da justiça original devida. ²⁶⁴

²⁶² DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 257-258.

²⁶³ Ibidem, p. 75; SESBOÜÉ, Bernard (Org.). Op. cit. p. 187.

²⁶⁴ LADARIA, Luis F. *Teología del pecado original e de la gracia*. 2. ed. Madrid: BAC, 2004. p. 93.

Segundo Anselmo, o pecado de Adão foi tão grave que não só passou para todos os seus descendentes como, ao pecar, atingindo a honra de Deus, atraiu para si e para seus descendentes uma dívida que o impedirá de participar da felicidade para qual fora criado, enquanto esta dívida não for paga. A justiça original só será reestabelecida, quando o homem for capaz de pagar esta dívida para com Deus. No entanto, para Anselmo, o homem não tem condições de pagar tal dívida, visto que ele está corrompido pelo pecado. O ser humano não pode, por sua livre vontade, retornar à justiça original, por estar marcado, em sua natureza, por um pecado que o torna fraco e escravo do próprio pecado. Para que essa justiça seja restaurada, será necessário que a natureza humana seja redimida.

Este tema será melhor abordado por Anselmo em sua clássica obra *Cur Deus homo*, onde trabalha a necessidade da encarnação de Deus na natureza humana, para que esta possa ser redimida por alguém que é humano (pois somente um ser humano poderia pagar uma dívida feita por um ser humano). Anselmo utiliza o conceito de *satisfação*, para significar o porquê da encarnação de Cristo.

No décimo primeiro capítulo do primeiro livro de *Cur Deus Homo*, em diálogo com *Boso*, Anselmo coloca a ideia de pecado como um ferir a honra de Deus, gerando uma dívida que deverá ser paga:

Anselmo - Nós devemos e precisamos investigar, portanto, de que maneira Deus perdoa os pecados dos homens; e, com a intenção de fazer isto de uma maneira mais clara, deixe-nos primeiro considerar o que é pecar e o que é fazer expiação pelo pecado.

Boso – A ti diz respeito o demonstrar e a mim o escutar.

Anselmo – Se o homem ou anjo sempre rendessem a Deus o que devem, eles nunca pecariam.

Boso – Nada é mais certo.

Anselmo – Essa é a dívida que tanto o homem quanto o anjo possuem para com Deus, em que, se o pagam, não existe o pecado, e se não o pagam, pecam. Esta é a justiça, ou a retidão da vontade, que faz um ser justo ou reto de coração, isto é, na vontade; e isto é a única e toda a honra que devemos a Deus, e o que Deus requer de nós... Aquele que não rende esta honra que é devida a Deus, rouba a Deus Sua posse e o desonra; e este é precisamente o pecado. Além disso, enquanto não repara o que roubou, este permanece na culpa; e não será suficiente meramente restaurar o que roubou, mas, considerando o desprezo oferecido, este deve restaurar mais do que roubou. Pois, assim como aquele que prejudica a saúde de outros não faz o suficiente para compensar o erro senão dando algo superrogatório pela injustiça praticada, ainda que outro recobre a saúde, assim aquele que põe desonra a alguém

não recompensa com a devolução em honra, mas deve compensar a moléstia que lhe causou com algo que lhe agrade. Nós devemos também observar que quando alguém paga o que injustamente roubou, este deve dar algo que o outro não poderia exigir se não tivesse existido o roubo. Assim, pois, todo o que peca, deve devolver a Deus a honra que lhe roubou, e essa é a satisfação que todo pecador deve dar a Deus.²⁶⁵

Aparecem aqui dois termos necessários no pensamento de Anselmo para se entender o pecado original e a necessidade da graça de Cristo: *dívida* e *satisfação*. O pecado de Adão traz para a natureza humana uma dívida que torna o homem incapaz de pagá-la. Esta dívida o impede de alcançar a felicidade primeira e para a qual fora criado²⁶⁶, por causa de sua gravidade. Para que esta felicidade seja alcançada, o homem deverá devolver a Deus aquilo que dele tirara (sua honra), através da satisfação da dívida.

Portanto, o homem não pode e não deve, por nenhum meio, receber de Deus o que Deus designou dar a ele [a felicidade], a menos que ele devolva a Deus o que lhe tirou, para que, assim como Deus perdeu por ele, assim também por ele se Lhe restitua, o que não pode ser feito de outra maneira senão por sua vitória; pois, assim como a natureza humana, ao ser vencido, ficou corrompida e como que fermentada pelo pecado e, por isso mesmo, impossibilitada de fazer parte da cidade celestial, assim também pelo vencedor sejam justificados do pecado.²⁶⁷

Embora seja o homem quem deve restituir a Deus o que dele tirou, apenas alguém que se encontre no mesmo estado de Adão, antes do pecado, será capaz resgatar a natureza humana e satisfazer a dívida para com Deus. A resposta ao *Cur Deus homo?* começa a ganhar forma. Anselmo afirma que se o homem não tivesse pecado, não teria morrido; assim, o estado de inocência original já não fazia mais parte da natureza humana. Mas, embora marcado pelo pecado original, Deus não negara ao homem aquela felicidade para a qual fora criado, pelo contrário, para demonstrar sua onipotência, precisa completar no homem o que iniciou²⁶⁸.

A felicidade do homem depende da satisfação da culpa de Adão, pagando-se definitivamente a dívida por ele adquirida para a natureza humana. Isso só será possível se Deus, que não possui pecado algum, encarnar-se, tornando-se um descendente de Adão.

²⁶⁵ SANTO ANSELMO. *Por que Deus se fez homem?* Tradução de Daniel Costa. 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 37-38.

²⁶⁶ Ibidem, p. 44.

²⁶⁷ Ibidem, p. 72-73.

²⁶⁸ Ibidem, p.83-85.

Assim, Deus seria homem, da mesma natureza de Adão, mas não carregaria em si a culpa do primeiro homem. Podemos ver a lógica anselmiana no que segue:

Anselmo – Isto não pode ser realizado a não ser que Deus dê, pelo pecado do homem, algo maior que tudo o que existe, fora Ele próprio.

Boso – É o que parece.

Anselmo – É também conveniente que aquele que possa oferecer a Deus algo superior a tudo que está abaixo de Deus, seja maior que tudo o que não é Deus.

Boso – Eu não posso negá-lo.

Anselmo – Porém, não há nada que esteja acima do que não é Deus, mais que o próprio Deus.

Boso – É verdade.

Anselmo – e ninguém pode cumprir esta satisfação a não ser o próprio Deus.

Boso – Boa consequência.

Anselmo – porém, quem deve cumpri-la é um homem, do contrário, não satisfaz o homem.

Boso – Nada mais justo.

Anselmo – Se, pois, como se tem demonstrado, é necessário que a cidade celestial se complete com os homens, e isto não pode ser feito senão com a dita satisfação, que não pode ser dada a não ser pelo próprio Deus, e nem deve ser dada a não ser pelo homem, segue-se que é necessário que ela seja dada por um Deus-homem.²⁶⁹

Para Anselmo, a única forma de o homem pagar a dívida adquirida por Adão, satisfazendo-a, é se Deus assumir a natureza humana. Por ser Deus, satisfaz o pecado cometido contra Ele e por ser homem, satisfaz o pecado cometido contra o homem, que lhe tirara a justiça original. Assim, a encarnação do Verbo, que é Deus (Jo 1,1) é o início do processo de restauração da natureza humana e de satisfação do pecado diante de Deus.

No entanto, ainda há alguns problemas a serem resolvidos, antes de se afirmar necessidade da encarnação de Deus para haver satisfação, diante da culpa de Adão: como Deus se encarnaria numa natureza corrompida pelo pecado? E, se o homem, ao pecar, pecou por sua livre vontade, como relacionar a necessidade da salvação com a vontade livre daquele que salva, visto que, se pela vontade veio o pecado, também pela vontade deve vir a salvação?

A primeira das questões acima levantadas é respondida por Anselmo da seguinte forma: para que a satisfação aconteça, é necessário que Deus, ao encarnar-se, possa assumir a natureza daquele que pecou, pois apenas dessa forma, poderá recuperar a justiça original à

²⁶⁹ Ibidem, p. 88-89.

natureza humana. Caso ele crie uma nova espécie de homem, ao encarnar-se, não deverá nada nem a si mesmo, enquanto Deus, nem ao homem, visto que essa nova natureza não pecou. Por isso, faz-se necessário assumir a natureza humana que descende de Adão.

Como Deus fará isso? Anselmo explica da seguinte forma:

De quatro maneiras pode Deus criar o homem: da união do homem e da mulher, na maneira comum; ou nem do homem nem da mulher, como Ele criou Adão; ou do homem sem a mulher, como Ele fez Eva; ou da mulher, sem o homem, como nunca o fez. Por conseguinte, a fim de mostrar que esta última maneira também está sob seu poder, nada mais conveniente do que tirar este homem que buscamos da mulher sem intervenção do homem. e quanto a se não é mais digno que essa mulher seja ou não Virgem, não é necessário se discutir, mas que sem vacilação nenhuma temos de afirmar que é conveniente que Deus nasça de uma virgem...Assim como o pecado do homem e a causa de nossa condenação iniciou-se por uma mulher, assim, a medicina do pecado e a causa de nossa salvação devem provir de uma mulher... Se a causadora de tanto mal era também uma Virgem, muito mais convém que o seja a causadora de todo bem.²⁷⁰

Anselmo demonstra a necessidade de Deus nascer de uma Virgem, alguém que não tenha conhecido a concupiscência carnal. Todavia, ainda falta o principal: como nascer sem pecado, visto que a Virgem teria nascido no pecado original? A conclusão a que Anselmo chega é a seguinte: para que Deus se encarnasse numa carne livre do pecado, deve-se acreditar que a redenção alcançada pela morte de Cristo salvou o gênero humano em sua totalidade, os que existiam no tempo de Jesus e os que estavam ausentes, ou seja, os que viveram antes e os que viveriam depois dele. Assim, “aquela Virgem, de quem este Homem foi concebido, e sobre quem estamos falando, foi do número daqueles cujos pecados foram apagados antes do seu nascimento, e nasceu dessa mãe assim purificada”²⁷¹.

Com este argumento, Anselmo não só confirma a teoria agostiniana de que o pecado original teria ferido a natureza humana, como afirma que a única forma de essa natureza reaver a justiça original se dá pela graça de Cristo, graça esta que foi alcançada para a natureza humana através da encarnação, paixão, morte e ressurreição do Cristo.

A primeira questão levantada foi respondida, mas outro problema surge: se Deus se encarnou para remir a natureza humana e pagar a dívida adquirida por Adão, logo, era

²⁷⁰ Ibidem, p. 93-94.

²⁷¹ Ibidem, p. 117. Temos aqui já um ensaio sobre a salvação de Maria antes de seu nascimento, este tema voltará a ser estudo mais tarde para se definir o dogma da Imaculada Conceição.

necessário que, ao encarnar-se, morresse para salvaguardar sua missão; assim, a morte de Cristo na cruz é algo já determinado, estando anulada nele a vontade. Mas se a redenção não nos é alcançada pela vontade de Cristo, como fora a condenação por parte da vontade de Adão, logo, não há remissão de pecados.

O bispo resolve da seguinte forma:

Nós não devemos investigar aqui se esse homem devia morrer por necessidade, como os demais homens; pois se Adão não tivesse morrido, se não tivesse pecado, por muito maior razão aquele não deveria passar pela morte, já que não pode pecar, posto que é Deus... Aquele homem, que é Deus, que todo o bem que tem o tem por si mesmo, será justo não por necessidade, mas por sua própria vontade e a partir de si mesmo. Pois ainda que a natureza humana tenha da divina o que tem, o terá, todavia, de si mesmo, pois as duas naturezas não formam senão uma só pessoa... Concluimos, pois, que não deve morrer por obrigação, pois não é pecador.²⁷²

Anselmo, desta forma, afirma que a morte de Cristo é fruto de sua vontade, visto que a morte não é algo natural nem a Deus, nem à natureza humana antes do pecado. A morte, como consequência do pecado, só pode ser vivenciada pela livre escolha. Nos descendentes de Adão, que nascem culpados do pecado de seu ancestral, a morte é uma realidade, pois assumem as consequências da vontade de Adão. Mas com Cristo é diferente: ele não é apenas homem, mas também Deus. Por ser Deus, não pode pecar, pois é imutável, logo não pode morrer por necessidade; por ser homem, pode pecar, mas escolhe não pecar, permanecendo com sua natureza humana impecável, recebida de uma virgem que fora redimida antes de nascer, transmitindo uma natureza pura para seu filho. Assim, sua morte não é uma necessidade nem de sua natureza divina, muito menos da natureza humana que carregara, mas fruto de sua livre vontade. A remissão dos pecados da humanidade se dá pela livre vontade de Cristo de entregar-se à morte, reparando a ofensa a Deus e à natureza humana, contraída por Adão.

²⁷² Ibidem. p. 97-100.

2.2. O pecado original no pensamento de Tomás de Aquino

Dos pensadores cristãos da Idade Média, Tomás de Aquino talvez seja o que mais se destaque no que diz respeito à produtividade teológica. Embora um seguidor de Agostinho, como a maioria de seus contemporâneos, não mede esforços para, se necessário, refutar o seu mestre, ou atualizar o seu pensamento. Não acontece de modo diferente quando o tema a ser estudo é o pecado original, já tão trabalhado pela Igreja desde os primórdios e que encontrara em Agostinho, no século 5, seu melhor sistematizador.

Tomás de Aquino, além de Agostinho, possui outro mestre, Aristóteles, e não medirá esforços para que a fé cristã e a filosofia aristotélica se complementem. Esta complementação será visível na forma como o Aquinate desenvolverá seu discurso teológico sobre tantas questões. No caso do tema do pecado original, o teólogo medieval se valerá do conceito de *natureza* aristotélico para fundamentar, por exemplo, a ideia de *treditio peccati*.

2.2.1. O conceito de natureza

Tomás de Aquino, como grande filósofo e teólogo metafísico não terá dúvidas em utilizar um argumento puramente ontológico para designar as propriedades da natureza humana, tendo como base seu filósofo preferido, Aristóteles. Assim, deixará para segundo plano o argumento psicológico da conversão, predominante no pensamento de Agostinho.

Enquanto Agostinho preocupou-se apenas em demonstrar a ruptura entre a humanidade e Deus diante do pecado original, obviamente argumentando também que tal pecado havia sido transmitido pelos pais aos filhos, por causa de uma solidariedade natural como primeiro pai, Tomás de Aquino, por sua vez, demonstra, a partir da filosofia aristotélica, como este pecado atingiu a natureza humana, ao ponto de modificá-la.

Tomás de Aquino pensa a natureza de três formas:

- A natureza em seu estado puro, concretizando-se numa pessoa como sua parte formal: temos o princípio de individualização: Pedro, Simão, Maria;
- A natureza como dado universal, abstraindo os indivíduos como gênero ou espécie: *natureza humana*, por exemplo;

- A natureza vista a partir de suas características essenciais, abstração feita de qualquer situação concreta²⁷³.

Para Tomás, estes sentidos de “natureza” não se confundem, visto que são distintas. Estas distinções poderão ser vistas na forma como Tomás de Aquino a apresenta a natureza humana antes e depois do pecado, ou seja, em estado de justiça original e de pecado original.

2.2.2. A justiça original antes do pecado de Adão

Como discípulo de Agostinho, ao comentar o livro de Gênesis, Tomás de Aquino o examina como sendo um relato histórico do começo da humanidade na terra. Por isso, considera não só a pessoa de Adão, mas a natureza humana inteira que está em Adão, tendo-o como que patriarca da humanidade.

Em sua análise, ressalta a bondade da criação feita por Deus, na qual não havia ainda nenhum pecado, e a santidade original dos primeiros pais. Esta análise fica visível na parte I, questão 94, artigo 3, da Suma Teológica:

Pela ordem natural, o perfeito precede o imperfeito, como o ato precede a potência, porque o que está em potência não passa ao ato senão por um ente que está em ato. E, como as coisas foram instituídas por Deus, na origem, não só para que existissem em si, mas também para que fossem princípios de outras, por isso foram criadas no estado perfeito, no qual podiam ser princípios de outras coisas. Ora, o homem pode ser princípio de outro, não somente por geração corporal, mas também por instrução e por governo. Por essa razão, como o primeiro homem foi criado em estado perfeito quanto ao corpo, de modo a poder logo gerar, assim também foi instituído em estado perfeito quanto à alma, de modo a poder logo instruir e governar os outros. Ninguém pode instruir se não tem a ciência. Por isso, o primeiro homem foi instituído por Deus de tal maneira que tivesse a ciência de todas as coisas nas quais o homem deveria ser instruído, a saber, tudo o que é virtualmente contido nos primeiros princípios evidentes por si, isto é, tudo o que o homem pode naturalmente conhecer. Por outro lado, para governar a sua vida pessoal e a dos outros, precisa conhecer não só o que pode ser conhecido naturalmente, mas também as coisas que transcendem o conhecimento natural, uma vez que a vida do homem está destinada à vida sobrenatural. Assim, para o governo de nossa vida é necessário conhecer as coisas da

²⁷³ MALDAMÉ, Jean-Michel. Op. cit. p. 76.

fé. Por isso, em matéria sobrenatural, o primeiro homem recebeu todo o conhecimento necessário para o governo da vida humana adequado a seu estado.²⁷⁴

Esta condição em sua natureza é chamada por Tomás de Aquino de “justiça original”. A perfeição e a justiça consistem em que o homem, neste estado,

Foi instituído de modo que, se sua razão se submetesse a Deus, nem seu corpo podia furtar-se ao império da alma, nem as virtudes sensíveis à retidão da alma: daí que sua vida fosse de certo modo imortal e impassível, porque, com efeito, não podia morrer nem padecer, se não pecasse. Mas podia pecar por sua vontade, ainda não confirmada pela aquisição do fim último, e sob este evento podia morrer e padecer... Este tão ordenado estado do homem se chama justiça original, pela qual ele estava submetido a seu superior, e a ele mesmo se sujeitavam todas as coisas inferiores, segundo o que dele se disse [Gn1,16]: “e presida aos peixes do mar, e às aves do céu”: e, entre suas partes, também a inferior se submetia à superior sem repugnância. Em verdade, este estado foi concedido ao primeiro homem não como a determinada pessoa singular, mas como ao primeiro princípio da natureza humana, de modo que por ele fosse transmitido junto com a natureza humana aos pósteros.²⁷⁵

Recorda-se, aqui, o que fora dito acima: *este estado foi concedido ao primeiro homem não como a determinada pessoa singular, mas como ao primeiro princípio na natureza humana*. Nisto, vemos que Adão, no pensamento de Tomás de Aquino assume a postura de gerador universal, donde vêm todos os seres humanos, e para quem transmite tudo o que está contido em sua natureza: *de modo que, por ele, fosse transmitido junto com a natureza humana aos pósteros [a justiça original]*. Este estado de justiça original, assim, constitui um conjunto de dons gratuitos hierarquizados, com submissão perfeita das faculdades superiores a Deus. Se não houvesse o pecado, a natureza humana gozaria de todos os bens que foram concedidos ao primeiro homem, inclusive a imortalidade e a impassibilidade.

²⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*.V.1. Tradução de José Martorell Capó. Madrid: BAC, 2001. p. 842.

²⁷⁵ Idem. *Compêndio de Teologia*. Tradução de Carlos Nougué. Porto Alegre: Concreta, 2015. p. 353-355.

2.2.3. O pecado original

Tomás de Aquino, ao fazer uma releitura do pensamento de Santo Agostinho sobre o pecado de Adão, assim como daqueles que sucederam o bispo de Hipona, propõe, influenciado pela filosofia aristotélica, algumas mudanças na forma de se tratar do tema. É muito importante, por exemplo, o modo como Tomás trabalha a questão da transmissão do pecado de Adão. Para ele, o pecado original não reside na concupiscência ²⁷⁶, como afirmou Agostinho, mas na própria natureza, visto que:

Todos os homens que nascem de Adão, podem ser considerados como um só homem, enquanto têm em comum a mesma natureza recebida do primeiro pai, do mesmo modo que na cidade todos os membros de uma comunidade são considerados um só corpo e toda a comunidade como um só homem... Por isso, chama-se “original” este pecado que procede do primeiro pai para a sua posteridade, como se chama atual o pecado que procede da alma para os membros do corpo. Assim como o pecado atual cometido por um membro não é pecado de tal membro senão enquanto este membro é alguma coisa do próprio homem, e por isso chama-se *pecado humano*, assim, o pecado original não é pecado de tal pessoa senão enquanto ela recebe sua natureza do. Ele é chamado por isso *pecado de natureza*, segundo a Carta aos Efésios que diz: “Éramos por natureza filhos da ira”. ²⁷⁷

O simples fato de alguém ser um descendente de Adão faz com que o mesmo contraia em sua natureza o pecado. Isso se dá pela ideia de natureza trabalhada por Tomás. Adão, para Tomás de Aquino, é muito mais do que um sujeito singular, pois, se assim fosse, seu pecado seria meramente pessoal, logo, não poderia ser transmitido a seus descendentes, visto que, para ser considerado pecado, é necessário que o sujeito tenha livre vontade de pecar, assim conhecimento de causa. Tomás resolve esta questão mostrando que Adão não é apenas um homem, mas o primeiro pai, o primeiro ser humano, de quem todos descendem. Isso significa que nele existe não apenas a natureza pura, sua singularidade, mas também a universalidade da natureza humana, ou seja, a humanidade inteira encontra-se em Adão. Assim,

²⁷⁶ Tomás não nega que o pecado original resida na concupiscência materialmente, entretanto a sua forma encontra-se na falta da justiça original. Neste sentido, a concupiscência apenas reflete aquilo que está na própria natureza. Idem. *Suma Teológica*. Op. cit. p. 438. LADARIA, Luis F. Op. cit. p. 94.

²⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. p. 424.

Deus havia conferido à natureza humana em seu princípio que tivesse na razão certa retidão de justiça original, que sem resistência alguma podia imprimir-se nas potências inferiores. E, posto que isto lhe houvesse sido dado de modo gratuito, lhe foi retirado com justiça, diante da ingratidão da desobediência. Por isso, aconteceu que, quando o primeiro homem pecou, a natureza humana que existia nele ficou abandonada a si mesma, de modo que se sustentasse a partir da condição de seus princípios. Deste modo, pelo ato da pessoa que pecou, se transmitiu o defeito à mesma natureza.²⁷⁸

Fazendo parte da natureza humana, o pecado passa a ser um *habitus*²⁷⁹, que se torna no ser humano uma disposição desordenada, causada pela ruptura da harmonia que reinava na justiça original, assim como acontece com a doença, que é no corpo uma disposição desregulada que destrói a saúde. É também, segundo Tomás, *privatio*, (*unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus*).

Deve-se dizer que assim como a doença do corpo tem algo privação, enquanto suprime o equilíbrio da saúde, tem algo positivo, a saber, os humores dispostos desordenadamente; assim também o pecado original comporta a privação da justiça original e com ela a disposição desordenada das partes da alma. Este pecado, portanto, não é uma pura privação, mas um certo hábito corrompido.²⁸⁰

Dessa forma, o pecado voluntário de Adão, torna-se um *pecado de natureza*, visto que, *nele todos pecaram* e, dele, todos recebem a natureza humana, uma natureza viciada, marcada pelos “castigos” próprios da perda da justiça original, como a morte e a concupiscência, que incita os sexos a se unirem²⁸¹, dando continuidade a essa massa de perdição, como diria Santo Agostinho.

²⁷⁸ Idem. *Comentário a las sentencias de Pedro Lombardo: el libre arbitrio y el pecado*. Tradução de Juan Cruz Cruz et al. V.2. Navarra: EUNSA, 2008. p. 334.

²⁷⁹ Idem. *Suma Teológica*. p. 433,434.

²⁸⁰ Ibidem. p. 434.

²⁸¹ Idem. *Compêndio de Teologia*. p. 361; *Suma teológica*. p. 466-468.

2.2.4. Sobre a encarnação do verbo e a salvação oferecida à natureza humana

Assim como, ao falar de pecado original em Santo Agostinho, necessariamente se deve falar da graça de Cristo. O mesmo se observa em quem o precedeu, e em quem o sucedeu. Com Tomás, não é diferente. Ao tratar da condenação da natureza humana, necessariamente fala de sua salvação. Para tratar da graça de Cristo, Tomás apresenta uma conceituação precisa que nos ajuda a entender como a graça divina age nos seres humanos: “graça sanante” e “graça elevante”; “graça habitual” (santificante) e “graça atual”; “graça incriada” e “graça criada”.

Tomás admite que o fim último do ser humano é a beatitude, a vida feliz. Essa vocação do homem não fora aniquilada pelo pecado de Adão, mas, por causa da fraqueza da natureza, marcada pelo pecado original, o homem não tem forças para viver plenamente essa vocação. Assim, necessita de uma graça que o cure (*gratia sanans*) sua natureza, marcada pelo pecado que o eleve acima de sua própria natureza, para que, assim, entre em comunhão com Deus (*gratia elevans*), alcançando, enfim, a vida feliz. Assim, Tomás afirma que,

No estado de integridade, o homem tinha necessidade de uma força acrescentada gratuitamente àquela de sua natureza unicamente para realizar e querer o bem sobrenatural. No estado de corrupção, tem necessidade disso para duas coisas: primeiro, para que seja curado, e depois, para realizar o bem da ordem sobrenatural, isto é, o bem meritório.²⁸²

Uma vez curada, “é elevada para realizar obras meritórias da vida eterna, que excedem a proporção da natureza”²⁸³. Entretanto, para que o homem receba essa graça sanante e elevante, Deus oferece ainda uma graça que move o não-batizado ou o pecador para a justificação. A essa graça, dá-se o nome de “graça atual”, porque é apenas uma ajuda temporária. Uma vez justificado, a “graça habitual” ou *santificante* é dada para que o homem permaneça neste estado de graça, fazendo-o viver em comunhão com Deus e permitindo que se possam exercer as virtudes da fé, da esperança e da caridade²⁸⁴.

²⁸² Ibidem. p. 846.

²⁸³ Ibidem. p. 862.

²⁸⁴ Ibidem. p. 862.

Aquele que recebe de Deus essa graça que é sanante, elevante, atual e habitual recebe, na verdade, uma graça criada, “em que se recapitulam todos os benefícios e dons de Deus que transforma o homem para o tornar apto a entrar em comunhão com o próprio Deus”²⁸⁵. É chamada “criada” exatamente por causa da necessidade de recapitulação de tudo aquilo que o homem perdera por causa do pecado, assim, Deus oferece tal graça para que o homem se reencontre. Essa graça, por sua vez, não pode ser entendida separada da “graça incriada”, que é o dom de amor que Deus faz de si mesmo, quando se comunica com sua criatura²⁸⁶.

A graça, portanto, visa a restauração, ou salvação, da natureza humana corrompida pelo pecado de Adão. Esta salvação, para o Aquinate, acontece através da encarnação de Deus. Ele utiliza o mesmo argumento de Anselmo, quanto à satisfação do pecado, como podemos ver:

Mostrou-se que nem por Adão nem por nenhum outro simples homem podia ser reparada: quer porque nenhum homem singular tinha preeminência sobre toda a natureza, quer porque nenhum simples homem pode ser causa d graça. Pela mesma razão, portanto, tampouco podia ser reparada por um anjo, porque o anjo não pode ser causa da graça nem o prêmio do homem quanto à última e perfeita beatitude, à qual era necessário revocar o homem, porque nela são pares. Resta, portanto, que tal reparação não possa ser feita senão por Deus. Mas, se Deus o tivesse reparado por sua simples vontade e virtude, não se teria observado a ordem da justiça divina, segundo a qual se exige satisfação pelo pecado. Em Deus, todavia, não há lugar para satisfação, nem para mérito, porque isso é próprio de quem existe sob outro. Por conseguinte, nem competia a Deus satisfazer pelo pecado de toda a natureza humana, nem o podia fazer num simples homem. Foi conveniente, portanto, que Deus se fizesse homem, para que assim fosse um e o mesmo o que pudesse reparar e satisfazer. Esta é a causa da encarnação divina assinalada pelo Apóstolo na Primeira Epístola a Timóteo (1,15): “Jesus Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores”.²⁸⁷

Para Tomás, pela encarnação, Cristo não apenas reparou a natureza humana corrompida pelo pecado de Adão, como também propagou a graça, que, nele, encontrava-se em sua plenitude²⁸⁸. Pois, sendo Deus, é doador da graça, e sendo homem, nascendo de uma virgem que havia sido remida no ventre materno, para que o Verbo pudesse encarnar-se numa

²⁸⁵ SESBOÛÉ, Bernard (Org.). Op. cit. p. 273.

²⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. p. 867.

²⁸⁷ Idem. *Compêndio de Teologia*. p. 367-369.

²⁸⁸ Ibidem. p. 419.

natureza tão pura quanto a de Adão, antes do pecado, mantém-se fiel ao seu estado de natureza, não pecado²⁸⁹.

Ao encarnar-se, mesmo não tendo pecado, assume a morte por livre vontade, para que, por sua morte, o ser humano possa encontrar vida. Também aqui, o argumento é o utilizado por Anselmo. Tomás de Aquino afirma que Cristo não contraiu nenhuma mancha de pecado por sua origem, senão que assumiu os defeitos de natureza, que são consequências do pecado, por sua livre vontade. Assim, ele assumiu a aparência do pecado, para salvar a humanidade do pecado original²⁹⁰.

Dessa forma, a morte, em Cristo, não é consequência do pecado, visto que ele não possuía pecado algum, mas consequência da livre vontade de Jesus Cristo, que, para resgatar a natureza humana da condenação do pecado de Adão, quis morrer, satisfazendo por sua morte a falta cometida pelo primeiro pai, livrando a humanidade da dívida contraída contra Deus e contra a própria natureza. Sua morte, segundo o Aquinate, é ao mesmo tempo satisfação e sacramento, pois, por sua morte, que nos salva do pecado, ensinou como se deve morrer para a vida carnal, lançando-se na vida espiritual²⁹¹.

3. O Concílio de Trento e suas definições sobre o pecado original

Para a doutrina do pecado original, o concílio de Trento, junto com Agostinho e Tomás de Aquino, torna-se um referencial. É o primeiro concílio ecumênico a tratar mais detalhadamente o problema, dando uma definição que seria assumida pela Igreja Católica, a partir de então²⁹². Até o concílio de Trento, mesmo já tendo sido trabalhada a questão em concílios regionais, os teólogos debruçavam-se sobre o tema, aperfeiçoando ainda mais a doutrina do pecado original, propondo releituras sobre determinados pontos. A partir de

²⁸⁹ Aqui, Tomás afirma que Maria teria sido concebida no pecado original, visto que fora concebida pela união dos sexos, mas que, ainda no ventre, teria sido redimida, santificada no ventre. “A bem-aventurada Virgem Maria foi santificada por tal abundância de graça, que desde então se conservou imune de todo e qualquer pecado não só mortal, mas também venial. E, porque o pecado venial ocorre às vezes inopinadamente, ou seja, porque surge algum movimento desordenado da concupiscência ou de outra paixão que se antecipa à razão, motivo por que se diz que os primeiros movimentos se dizem pecados, é consequente que a bem-aventurada Virgem Maria nunca tenha pecado venialmente, por não ter sentido movimentos desordenados das paixões”. (Ibidem, p. 435-437).

²⁹⁰ Ibidem. p. 445.

²⁹¹ Ibidem. p. 447-449.

²⁹² Apesar de sua importância, não se deve esquecer, porém, que o primeiro concílio ecumênico a trabalhar tal questão fora o concílio de Éfeso, em 431. Todavia, esse concílio apenas confirmou o pensamento de Agostinho, que já fora assumido pelo concílio de Cartago, em 418.

Trento, no entanto, a doutrina estará definida, não sendo possível, dessa forma, uma releitura, ou mudança de conceitos.

No fundo, o que o concílio faz é assumir a teologia agostiniana sobre o pecado original, dando-se o direito de usar ou não termos utilizados pelo bispo de Hipona. Também se faz presente nos textos conciliares a influência dos teólogos medievais, de maneira especial, Tomás de Aquino. Antes de adentrarmos, porém, no estudo sobre o pecado original no concílio, é importante tratar do tema antes do Concílio.

3.1. O tema do pecado original no pré-concílio

A escola agostiniana, nos anos que precedem a o concílio de Trento, encontra em Martinho Lutero, frade agostiniano, um grande representante. Lutero, no que diz respeito à teologia da graça e do pecado original eleva o pensamento de Agostinho a tal magnitude, que acaba exagerando.

De fato, Lutero não só confirma a doutrina agostiniana de pecado original, como intensifica os efeitos desse pecado na natureza humana, dando nova vida ao chamado “pessimismo antropológico”. Vemos sua ideia de pecado original no que segue:

O que é, então, o pecado original? Em primeiro lugar, acreditando nas sutilezas dos teólogos escolásticos, é a privação ou a falta de justiça original... Mas, em segundo lugar, de acordo com o apóstolo e segundo a simplicidade do sentido em Jesus Cristo, não é apenas a privação da qualidade na vontade, ou melhor, não é somente a privação da luz no intelecto, de força na memória, mas absolutamente a privação de toda a honestidade e de todo o poder de todas as forças, tanto no corpo quanto da alma e do homem todo, interior e exterior. Mais ainda, é a própria inclinação para o mal, o desgosto pelo bem, a repugnância pela luz e pela sabedoria, mas também o amor pelo erro e pelas trevas, a fuga e o horror diante das boas obras, e a corrida para o mal... é a concupiscência em toda a sua amplitude, que faz com que não obedeçamos ao mandamento “Não cobiçarás” (Ex 20,17).²⁹³

Para Lutero, o homem se descobre tomado por uma desordem interior radical, que destruiu todo o seu equilíbrio. O pecado original é, como vimos acima, em toda a sua

²⁹³ LUTERO. *Commentaire de l'épître aux Romains*. Genève: Labor et Fides, 1985. p. 65-66.

amplitude. Como Agostinho, apresenta a concupiscência como o próprio pecado original, que no homem é fonte de cobiça, de egoísmo, porque se deixa conduzir pelas paixões da carne. A influência deste pecado original no homem é tal forte que, mesmo passando pelo banho do batismo, esta influencia do pecado permanecerá para sempre no ser humano. Ladaria afirma que “o pecado original tem como consequência a corrupção total da natureza”²⁹⁴, contradizendo a própria teologia agostiniana que, embora defendendo a ideia que de, mesmo com o batismo, o homem permanecera com os impulsos carnis, afirmava que o pecado original era aniquilado na natureza humana pelo batismo.

Os teólogos da escolástica, ao contrário, defendem, como vimos, que uma vez tendo sido resgatada por Cristo a natureza humana, esta recupera a possibilidade de não pecar, embora os efeitos do pecado permaneça no homem, como a morte corporal e a concupiscência, que nada mais é do que pena do pecado, uma consequência ou ferida que lembra o homem do pecado do primeiro pai. A culpabilidade foi retirada e o ser humano voltou a sua amizade com Deus.

Lutero, por sua vez, aceita a tese de *defectus* da justiça original, mas supervaloriza a condição atual do ser humano, mesmo do homem que já passou pelo banho do batismo, pois, nem o batismo, nem a fé, foram capazes de fazer com que homem deixasse de pecar²⁹⁵.

3.2. O decreto da 5ª sessão do concílio

De 24 de maio a 17 de junho de 1546, o Concílio de Trento, em sua 5ª sessão, trabalhará a questão do pecado original e suas consequências para a natureza humana, tendo como base a doutrina dos santos padres, principalmente Agostinho, assim como dos teólogos escolásticos. Também não nega a importância o pensamento de Lutero sobre a defectibilidade da natureza humana, visto que seu pensamento não é estranho ao pensamento católico mesmo que levado ao extremo.

A escola agostiniana encontrou em Jerônimo Seripando, prior geral da Ordem Agostiniana, seu principal porta-voz. Entre 28 de maio e 5 de junho, Seripando teria redigido um tratado sobre o pecado original, apresentando-o na congregação geral no mesmo dia 5.

²⁹⁴ LADARIA, Luis F. Op. cit. p. 96. SESBOÛÉ, Bernard (Org.). Op. cit. p. 198.

²⁹⁵ A bula *Exaurege Domine*, de Leão X, reproduz normalmente as palavras de Lutero, que neste caso, afirma: “Negar que o pecado permanece na criança depois do batismo significa desprezar simultaneamente Pedro e Paulo”. Cf. DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 833.

Deste tratado, Seripando teria apresentado duas moções: uma que propunha a tese de que o “batismo só purifica pela fé”, que não foi aceita pelo concílio, confirmando a Tradição da Igreja de que tanto os adultos quanto as crianças recebem a remissão do pecado original pelo batismo, conferido segundo a forma e o uso da igreja (cân. 3); a outra, propunha a ideia agostiniana de que a concupiscência, mesmo após o banho do batismo, permanecia no homem, não mais como pecado, mas como força que impele ao pecado. O concílio, por sua vez, sustenta que o pecado original é perdoado pelo batismo e que a concupiscência está no batizado como uma fraqueza, ou foco do pecado (cân. 5)²⁹⁶.

O Concílio de Trento definiu a doutrina do pecado original em cinco cânones²⁹⁷: o primeiro cânôn trata das consequências do pecado de Adão para o próprio Adão:

Se alguém não admite que o primeiro homem Adão, tendo transgredido no paraíso a ordem de Deus, perdeu imediatamente a santidade e a justiça nas quais tinha sido constituído, e que, por este pecado e prevaricação, incorreu na ira e na indignação de Deus e, por isso, na morte com que Deus o havia ameaçado anteriormente e, com a morte, na escravidão sob o poder daquele que depois “teve o domínio da morte (Hb 2,14), isto é, o diabo; e que o Adão inteiro por aquele pecado de prevaricação mudou para pior, tanto no corpo como na alma, seja anátema. (Cân.1).²⁹⁸

Este primeiro cânôn resgata aquilo que já fora trabalhado no concílio de Orange, em 529. A novidade está em afirmar o que Orange não afirmou: que o pecado de Adão trouxe sérias consequências a seus descendentes, entretanto, essas consequências atingiram antes a ele mesmo. Trento, dessa forma, destaca a prevaricação do próprio Adão, enquanto sujeito singular, antes de falar da prevaricação da natureza humana em Adão. Destaca-se, no texto que “o Adão inteiro, por aquele pecado de prevaricação, mudou para pior, tanto no corpo como na alma”, onde o concílio cita, literalmente, aquilo que já estava presente na definição de Orange²⁹⁹.

O segundo cânôn fala das consequências do pecado de Adão para seus descendentes, como podemos ver:

²⁹⁶ SESBOÛÉ, Bernard (Org.). Op. cit. p. 201-202.

²⁹⁷ Embora o decreto, na verdade, traga seis cânones, o último não visa afirmar nenhuma doutrina. Este se referiria ao dogma da Imaculada concepção de Maria, mas o concílio preferiu permanecer com as constituições do papa Sisto IV, que serão utilizadas, quando se tratar do dogma da imaculada concepção, mas adiante.

²⁹⁸ DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 398.

²⁹⁹ Ibidem. p. 140.

Se alguém afirma que a prevaricação de Adão prejudicou a ele só e não à sua descendência; que perdeu somente para si e não também para nós a santidade e a justiça recebidas de Deus; ou que, manchado pelo pecado da desobediência, ele transmitiu a todo o gênero humano “só a morte” e as penas “do corpo, e não também o pecado, que é a morte da alma”, seja anátema; “pois contradiz o Apóstolo, que afirma: “Por causa de um só homem o pecado entrou no mundo e com o pecado a morte, assim também a morte atingiu todos os homens, e nele todos pecaram” [Rm 5,12]. (Cân. 2).³⁰⁰

Também este cânon é, quase todo ele, retomado do segundo cânon do concílio de Orange sobre o pecado original. A primeira afirmação, “se alguém afirma que a prevaricação de Adão prejudicou só ele e não à sua descendência”, é uma afirmação antipelagiana. Também se destaca no cânon a citação de Rm 5,12, que mantém a mesma interpretação agostiniana de que “nele todos pecaram”.

O terceiro cânon, por sua vez, apresenta como remédio para o pecado original o batismo. A teologia agostiniana da salvação pela graça, que nos é dada pelos méritos de Cristo, através do batismo, aparece nesse cânon. O concílio, resgatando Agostinho, afirma que o único remédio para o pecado original é o mérito do único mediador, e esse mérito conferido através do batismo, tanto a adultos como a crianças. Mas o concílio utiliza um termo novo para falar da transmissão do pecado original para os descendentes de Adão. Em vez de dizer que o pecado original é transmitido por *generatio*, o concílio utiliza o termo *propagatio*³⁰¹, como se pode ver:

Se alguém afirma que este pecado de Adão, que é um só quanto à origem e a todos transmitido por propagação, não por imitação, pertence a cada um como próprio, pode ser tirado com as forças da natureza humana ou com outro remédio que não os méritos do único mediador, nosso Senhor Jesus Cristo, que nos reconciliou com Deus no seu sangue [Rm 5,9s], tornado por nós justiça, santificação e redenção [1Cor 1,30]; ou nega que este mérito de Jesus Cristo é aplicado, tanto aos adultos como às crianças, mediante o sacramento do batismo devidamente administrado segundo a maneira da Igreja, seja anátema. (Cân. 3).³⁰²

³⁰⁰ Ibidem. p. 398.

³⁰¹ Enquanto Agostinho e, com ele, o concílio de Cartago, em 418, utilizam o termo *generatio*, Trento prefere utilizar o termo *propagatio*, como se encontra na *Tractoria*, de Zózimo. Ibidem. p. 87.

³⁰² Ibidem. p. 398.

O quarto cânon tratará, mais especificamente do batismo de crianças, utilizando, quase que literalmente, o segundo cânon do concílio de Cartago, em 418³⁰³, mantendo diretamente uma alusão antipelagiana. Mas este cânon visava também responder a Seripando, que havia proposto que o perdão dos pecados vem pelo batismo e pela fé, ao que Trento nega, retomando a Tradição de que é pelo batismo que o homem, seja adulto ou criança, é resgatado do pecado original. Propor a fé como meio de salvação do pecado original junto com o batismo negaria as crianças esta salvação, visto que as mesmas não podem professar a sua fé. Aqui, o concílio retoma o conceito de *generatio*, que não tinha utilizado no cânon anterior.

Se alguém nega que as crianças devam ser batizadas recém saídas do útero materno, mesmo se nascidas de genitores batizados, ou então sustenta que são batizados para a remissão dos pecados, mas que não herdaram de Adão o pecado original que seja necessário purificar com o banho da regeneração para conseguir a vida eterna; e em consequência, para elas a forma do batismo para a remissão dos pecados não deve ser considerada verdadeira, mas falsa, seja anátema... Por esta norma de fé, segundo a tradição apostólica, também as crianças que ainda não puderam cometer por si pecado algum, são verdadeiramente batizadas para a remissão dos pecados, para que nelas seja purificado por regeneração o que contraíram por geração, “pois, se alguém não nasce da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus” [Jo 3,5]. (Cân. 4).³⁰⁴

O quinto e último cânon do decreto sobre o pecado original tratará dos efeitos do batismo em quem o recebe. Este cânon é uma resposta ao pensamento de Lutero e todos aqueles que possuem, em seu pensamento, um pessimismo antropológico tal, que chega a negar a eficácia da graça de Cristo naquele que passa pelo banho da regeneração.

Se alguém sega que pela graça de Jesus Cristo, nosso Senhor, conferida no batismo, é tirada a condição de réu proveniente do pecado original, ou sustenta que tudo o que tem verdadeiro e próprio caráter de pecado não é tirado, mas apenas rasurado ou não imputado, seja anátema... este santo Sínodo professa e retém contudo que nos batizados permanece a concupiscência ou estopim; mas, sendo ela deixada para o combate, não pode prejudicar os que não lhe dão consentimento e que a ela opõem virilmente resistência com a graça de Jesus Cristo.. Esta concupiscência, que, algumas vezes, o Apóstolo chama “pecado” [Rm 6,12-15; 7,14-20], a Igreja Católica nunca entendeu – assim declara o santo Sínodo – que seja chamada “pecado” no

³⁰³ Ibidem. p. 84.

³⁰⁴ Ibidem. p. 398-399.

sentido de, nos regenerados, ser verdadeira e propriamente pecado, mas porque tem origem no pecado e inclina ao pecado. se alguém opinar o contrário, seja anátema. (Cân. 5).³⁰⁵

Resumindo estes cânones, pode-se dizer que o concílio de Trento professa que:

1. O pecado original não só atingiu toda a natureza humana, como trouxe consequências ao próprio Adão, como sujeito singular;
2. Este pecado de Adão é pecado da natureza humana, visto que fora transmitido a todos os seus descendentes;
3. O pecado original tem como remédio os méritos de Jesus Cristo, único mediador. Este remédio é dado através do batismo, seja para adultos, seja para crianças;
4. O batismo conferido às crianças é um batismo verdadeiramente válido para remissão dos pecados, visto que as mesmas são portadoras do pecado original;
5. O batismo tem a capacidade de regenerar totalmente a natureza humana pela graça de Cristo. A concupiscência, após o batismo, é apenas uma fraqueza, ou inclinação ao pecado, mas que pode ser evitada por aquele que recebeu o banho de regeneração.

Como se percebe, Trento afirma a teologia agostiniana sobre o pecado original, tendo o cuidado de excluir os radicalismos que essa mesma teologia possa oferecer. Esta continuidade se dá porque a interpretação de Trento sobre o livro de Gênesis é uma interpretação histórica, como fizeram Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, Lutero, e outros. Mais tarde, diante da evolução da antropologia, como de toda a ciência, e com a aceitação dos chamados “gêneros literários” na Bíblia, este tema será retomado.

A intenção deste concílio, no entanto, não foi definir o *significado* do pecado original, visto que Cartago, em 418, e Orange, em 529, já o tinham feito, mas definir o *dogma* para toda a Igreja, impedindo novos debates que pudessem modificar, de algum modo, parte da doutrina. Entretanto, como se verá mais adiante, os debates continuarão, visto que as definições dogmáticas tridentinas afirmaram o dogma, mas não se aprofundou nos conceitos, definindo-os, também.

³⁰⁵ Ibidem. p. 399.

4. De Trento até ao Vaticano II: debates, novidades e antigos problemas

Após o encerramento do Concílio de Trento em 1563, o tema do pecado original voltaria a ser discutido. Novos debates sobre o tema seriam realizados, entretanto, como já foi dito acima, nenhuma nova definição dogmática será dada, a não ser aquelas que já foram dadas pelo Concílio de Trento. A primeira controvérsia sobre o pecado original que se segue logo ao término do concílio é a controvérsia de Miguel Baio, mas também a controvérsia jansenista, as duas levando o pensamento de Agostinho aos extremos.

Depois, ainda sob a jurisdição de Trento, a Igreja deverá lidar com as ideias darwinistas sobre a origem das espécies, que ameaçam a interpretação histórica do livro de Gênesis e abre as portas para novos conceitos antropológicos, como é o caso do *poligenismo*.

Antes disso, internamente, a Igreja precisará voltar a discutir o dogma do pecado original para proclamar um novo dogma, a *Imaculada Conceição*. Para não contradizer um dogma com o outro, a Igreja retomará o pensamento dos santos padres e teólogos medievais, assim como do magistério, para definir, sem risco de contradizer a doutrina do pecado original, o dogma da Imaculada Conceição, que, embora já fosse celebrado, enquanto festa, diante da questão do pecado de Adão, ainda não havia sido como uma “verdade de fé”.

Por fim, diante da evolução nos estudos sobre o homem, o Concílio Vaticano II também precisará adentrar no tema do pecado original, visto que a linguagem utilizada até então para falar do pecado de Adão e suas consequências para a natureza humana estava caindo no descrédito, visto que a forma com que a Igreja trabalhava o tema já não respondia às novas descobertas.

4.1. Miguel Baio e seu pessimismo antropológico extremo

Miguel Baio nasceu em Meslim, na Bélgica, em 1513. Ensinou teologia durante toda a sua vida na universidade de Louvain. Era um leitor assíduo das obras de Santo Agostinho, a ponto de lê-las diversas vezes. Talvez isso tenha influenciado sua leitura pessimista sobre a natureza humana após o pecado dos primeiros pais.

Entre 1563 e 1564, escreveu seus principais textos sobre a natureza do homem: “Sobre o livre-arbítrio e seu poder”; “Sobre a justiça e a justificação”; “Sobre os méritos das obras”;

“Sobre a primeira justiça do homem e as virtudes dos ímpios”. Nestas obras, Baio identifica o pecado original com a concupiscência, que ele considera culpável em si mesma. Para ele, essa culpabilidade é igual para todos, tornando-se mortal nos batizados dominados por ela. Se é culpável em si mesma, logo, o pecado não tem nada de ato voluntário³⁰⁶, o que contradiz a doutrina católica.

Destacam-se, aqui, algumas sentenças de Baio sobre o tema:

Nenhum pecado é venial por sua natureza, mas todo pecado merece castigo mortal; a elevação da natureza humana e sua exaltação à participação da natureza divina foi devida à integridade da primeira condição e, por isso, deve-se dizer que é natural, e não sobrenatural; todas as obras dos infiéis são pecados e as virtudes dos filósofos são vícios; o livre-arbítrio, sem o auxílio da graça de Deus, só serve para pecar; tudo o que faz um pecador ou um escravo do pecado, é pecado; em todos os seus atos, o pecador serve à cobiça que o domina; a justiça, pela qual o ímpio é justificado pela fé, consiste formalmente na obediência aos mandamentos que é a justiça das obras, e não numa graça infusa na alma pela qual o homem é adotado como filho de Deus, renovando-se segundo o homem interior e tornando-se partícipe da natureza divina, para que, renovado assim pelo Espírito Santo, possa daí em diante viver bem e obedecer aos mandamentos de Deus; à natureza e definição de pecado não pertence o caráter voluntário, e saber se todo pecado deve ser voluntário não é uma questão de definição, mas de causa e origem; segue-se que o pecado original tem natureza de pecado sem nenhuma relação e referencia à vontade da qual teve origem; toda ação má é de tal sorte que pode contaminar seu autor e seus descendentes, do mesmo como os contaminou a primeira transgressão.³⁰⁷

Estas definições foram duramente combatidas por Pio V, e, 1566, na Bula *Ex omnibus afflictionibus*, com a seguinte censura:

Nós, com a autoridade dos presentes, as condenamos, excluímos e abolimos como heréticas, errôneas, suspeitas, temerárias, escandalosas e ofensivas a ouvidos piedosos, bem como todas as coisas publicadas a seu respeito, com palavras ou escritos.³⁰⁸

Baio, ao resgatar o pensamento Agostiniano sobre as consequências do pecado original, vai tão além do próprio Agostinho, que chega a dar nova vida ao maniqueísmo, no

³⁰⁶ LADARIA, Luís F. Op. cit. p. 105.

³⁰⁷ DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 469-477.

³⁰⁸ Ibidem. p. 478.

que diz respeito à condição da natureza humana, constantemente pecadora, mesmo quando recebe o batismo, que, segundo a definição clássica católica, é banho de regeneração, no qual são remidos todos os pecados.

4.2. O pessimismo antropológico de Jansênio

Cornelis Jansen, ou Cornélio Jansênio (1585-1638) é famoso por sua obra *Agustinus*, onde trata da condição da natureza humana após o pecado de Adão. Antes de iniciar a composição desta obra, ensinou teologia em Louvai, Bélgica. Em sua principal tese sobre a condição da natureza humana, afirma, como afirmara Agostinho em *Contra Julianum*, que “o pecado original é a concupiscência”.

Entretanto, ao desenvolver o tema, Jansênio irá radicalizar a ideia agostiniana de “natureza viciada”, por trabalhar mais as consequências do pecado original, do que o próprio pecado original. Dessa forma, ele cairá não só no erro do “determinismo”, visto que negará a influência da liberdade para não mais pecar após o batismo, como “predestinacionismo”, negando que Cristo tenha morrido por todas, mas apenas para alguns justos. As principais sentenças de Jansênio são:

Alguns mandamentos de Deus são inexequíveis para os homens justos segundo as forças de que dispõem, mesmo se querem e se empenham; também lhes falta a graça pela qual os mandamentos se tornam exequíveis; no estado de natureza decaída, não se resiste nunca à graça interior; para merecer ou não, no estado de natureza decaída, não se requer no homem a liberdade de necessidade, bastando a liberdade de coação; os semipelagianos admitiam a necessidade da graça interior preveniente para cada ato, também para o início da fé; e eram hereges pelo fato de afirmar que aquela graça era tal que a vontade humana pudesse ou resistir, ou obedecer a ela; é semipelagiano dizer que Cristo morreu e derramou seu sangue por todos os homens irrestritamente.³⁰⁹

O pensamento de Jansênio encontrará oposição por parte da Igreja através da constituição *Cum occasione*, de 31 de maio de 1653, onde se destaca a universalidade da

³⁰⁹ Ibidem. p. 487-488.

salvação, através da morte de Cristo³¹⁰. A teologia jansenista encontrou condenação também em 16 de outubro de 1656, com a Constituição *Ad sanctam beati Petri sedem*, do papa Alexandre VII.

Entretanto, mesmo com estas condenações, os erros de Jansênio continuaram a ser ensinados por teólogos, como Paquier Quasnel. Desse modo, em 7 de dezembro de 1690, o Santo Ofício lançou um decreto que condenava os erros dos jansenistas. Também em 1713, a constituição *Unigenitus Dei Filius* condena as teses de Paquier Quasnel sobre o pecado original e a graça de Cristo³¹¹. Aqui, destaca-se a ideia de Jansenio que foi transmitida por seus seguidores, em que Cristo não teria morrido por todos, mas apenas pelos fiéis: “pagãos, judeus, hereges e outros congêneres não recebem nenhum influxo por parte de Jesus Cristo: disto, portanto, se deduz retamente que neles existe a vontade nua e inerte, sem nenhuma graça suficiente”³¹². Supervalorizando os efeitos do pecado original na natureza humana, os seguidores de Jansênio afirmam: “o homem deve, por toda a vida, fazer penitência pelo pecado original”³¹³.

4.3. O Pecado Original: um problema para o dogma da Imaculada Conceição?

Quando se tratou da encarnação de Cristo em vista da salvação da natureza humana acima, de certa forma, já se entrou no tema do dogma da Imaculada Conceição. De fato, ao propor que Deus encarnara-se, assumindo a natureza humana que descende de Adão, naturalmente, deve-se pensar no como isso se Deus sem que, ao assumir a natureza humana, não assumisse também o pecado dos primeiros pais, que, segundo o que se consta, em Adão todos pecaram.

Para preservar a integridade da natureza humana em Jesus Cristo, chegou-se a propor que, para que a encarnação acontecesse sem perigo de contaminação pelo pecado de Adão, era necessário que o seio que receberia Deus fosse totalmente puro. Dai, começam os primeiros ensaios sobre o dogma que seria proclamado por Pio IX, em 8 de dezembro de 1854: o dogma da Imaculada Conceição.

³¹⁰ Ibidem. p. 488.

³¹¹ Ibidem. p. 523 e 532.

³¹² Ibidem. p. 523.

³¹³ Ibidem. p. 525.

4.3.1. A Imaculada Conceição de Maria nos padres da Igreja

No pensamento dos Padres da Igreja podem-se encontrar inúmeras referências quanto à santidade de Maria. Há quem defenda tal santidade, há quem rejeite, ou a rejeite parcialmente, e há aqueles que não entram no tema. É natural que, antes do concílio de Éfeso, onde se proclamou o dogma que apresentava Maria como *Theotókos*, Mãe de Deus, os padres não tratem muito da figura de Maria; suas preocupações teológicas eram outras, não havia ainda nenhuma heresia que os fizessem tratar diretamente do tema da imaculada concepção ³¹⁴.

Entretanto, já se podem encontrar pequenos ensaios de mariologia nos séculos 3 e 4 e, com maior importância, dos séculos 5 a 8, que tratarão do significado de Maria na história da salvação. Há quem valorize a figura da mãe de Jesus, e há quem menospreze sua participação na história da salvação, afirmando que a mãe do Senhor não tinha tanta fé assim no seu próprio Filho.

Tertuliano, por exemplo, questiona a santidade de Maria, quando interpreta textos como Lc 1,34, onde parece que Maria duvida do Anjo, como Zacarias; ou, ainda, Mc 3,31 e Mt 12,46-50, onde parece que Jesus questiona a fé de seus parentes, inclusive de sua mãe, convidando também a ser sua discípula. Parece que Jesus está renegando a sua mãe ³¹⁵. Todos esses textos foram interpretados como que demonstrando que no coração de Maria existiam dúvidas quanto à missão de seu filho.

Orígenes, por sua vez, defende certa santidade em Maria, mas não deixa de afirmar que, assim como os discípulos de Jesus, também ela se escandalizou com a paixão de seu filho, como podemos ver: “se todos pecaram e estão privados da glória de Deus, se todos são justificados e resgatados por sua graça (Rm 3,23), Maria também foi, nesse momento, sujeita ao escândalo” ³¹⁶. Dessa forma, Orígenes defende a universalidade da redenção, e isso inclui Maria.

Mesmo Cirilo de Jerusalém duvidara da fé de Maria e, por isso, afirma que ela teria necessitado do apoio de João, o discípulo amado, no momento da paixão, para que ela não

³¹⁴ GONZÁLES, Carlos Ignacio. *Maria evangelizada e evangelizadora*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1997. p. 194.

³¹⁵ SESBOÛÉ, Bernard (Org.). *História dos dogmas: Os sinais da salvação: Os sacramentos: A Igreja: A Virgem Maria*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2005. p. 492.

³¹⁶ ORIGENES. *Homilias sobre Lucas*. Apud. SESBOÛÉ, Bernard (Org.). Op. cit. p. 492.

vacilasse na fé e viesse a pecar³¹⁷. João Crisóstomo vai além, afirma que Maria e seus parentes quiseram tirar vantagem da fama de Jesus:

Quando lhe disseram: tua mãe e teus irmãos te procuram, é porque se aproximavam por estarem movidos por sentimentos humanos, sem intenção de escutar algo que pudesse ajuda-los. Sem dúvida, queriam aproveitar de seu parentesco com ele para vangloriar-se... Porque, para dizer a verdade, o que a mãe de Jesus pretendia procedia de uma intenção supérflua, já que o fazia para aproveitar-se diante do povo, provando como ela mandava e tinha autoridade sobre seu filho, do qual ainda não fazia uma ideia muito elevada.³¹⁸

Por outro lado, no século 4, Ambrósio de Milão, ao escrever *Sobre as virgens à Marcelina*, não duvida da santidade de Maria, colocando como exemplo a ser seguido. Essa posição de Ambrósio sobre a santidade de Maria irá firma-se no Ocidente, e volta a ser discutida diante da crise pelagiana. Pelágio afirma que Maria era um exemplo a ser seguido para se alcançar a vida ascética, assim como outros justos do Antigo Testamento. Comentando essa posição, Agostinho refuta a ideia de santidade dos justos do antigo Testamento, excetuando Maria.

Excetuo a santa Virgem Maria, sobre a qual, devido à honra do Senhor, não quero discutir, eis porque sabemos que lhe foi concedido um grau mais elevado de graça para vencer totalmente o pecado, pois mereceu conceber e dar à luz aquele a respeito do qual não consta que tivesse pecado.³¹⁹

Em outro lugar, Agostinho compara a virgindade fecunda de Maria com a virgindade fecunda da Igreja. Maria é tipo da Igreja, que assim como gera A cabeça da Igreja, que é Cristo, a Igreja gera para o mundo os membros do corpo de Cristo. Agostinho dá novo significado a Mt 12, 46-50.

As virgens de Deus não possuem razão alguma de se contristarem por não poderem, elas também, como Maria, aliar a virgindade à maternidade corporal. Não pode haver senão aquele cujo nascimento é sem outro igual, que possa dignamente devê-lo à virgindade. Contudo, o que é o fruto de uma única santa Virgem, é a glória de todas as outras santas virgens. Pois elas também, unidas a Maria, são mães de

³¹⁷ SESBOÛE. Bernard (Org.). Op. cit. p. 492.

³¹⁸ JOÃO CRISOSTOMO. *Homilias sobre Mateus*. Apud. GONZÁLES, Carlos Ignácio. Op. cit. p. 199.

³¹⁹ SANTO AGOSTINHO. *A natureza e a graça*. p. 151.

Cristo, se fizerem a vontade do Pai. E é por essa razão que Maria é ainda mais fez e louvada, conforme a afirmação de Jesus: “Aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é meu irmão, irmã e mãe (Mt 12,50)... Maria, portanto, ao fazer a vontade de Deus, é corporalmente só a mãe de Cristo, mas espiritualmente é também sua mãe e irmã.”³²⁰

Agostinho, portanto, reconhece a santidade de Maria e a coloca como exemplo para as virgens. Todavia, não nega que ele também precise de redenção. Contra a querela pelagiana, afirma que em honra daquele que dela deveria nascer, alcança um grau mais elevado da graça, para dela possa nascer aquele que não tem pecado. O bispo de Hipona não trabalha o como e quando essa santificação de Maria aconteceu, mas não nega a sua santidade. O que ele afirma é que essa graça é dada para que ela vença totalmente o pecado. Poder-se-ia considerar que Maria, segundo Agostinho, era “toda santa”, ou imaculada? Não dá para responder. O texto não diz claramente isso. A graça é um privilégio dado a Maria, para que dela possa nascer aquele que não tem pecado, portanto, sua santidade é, antes, uma santidade pessoal, não de natureza, visto que ela também é descendente de Adão.

Com o concílio de Éfeso, em 431, onde se reconhece que Maria é Mãe de Deus, a figura de Maria começa a ser melhor trabalhada dentro da teologia. No Ocidente, a doutrina do pecado original impede, durante um tempo, de se falar de uma imaculada concepção de Maria, visto que toda a natureza humana fora corrompida pelo pecado, inclusive a da mãe de Deus. Mas, no Oriente, surgem os primeiros ensaios sobre a possibilidade de uma concepção imaculada de Maria.

Teodoro de Ancira afirma que “Aquele que criou outrora a virgem [Eva] sem opróbrio fez nascer a segunda sem mancha”³²¹. André de Creta e João Damasceno também reconhecem a concepção santa e imaculada de Maria, e essa santidade permaneceu com ela durante toda sua vida.³²² Damasceno, inclusive, em sua homilia sobre a natividade de Maria, afirma que ela fora “concebida sem mancha a fim de ser esposa de Deus e mãe do que, por natureza, é Filho de Deus”³²³.

Assim, vê-se que, na época patrística, não se tem ainda uma definição sobre a santidade de Maria, e o que ajudou a travar um pouco esse debate foi exatamente a doutrina

³²⁰ Idem. *A Santa virgindade*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007. p. 105.

³²¹ TEODORO DE ANCIRA. *Homélie IV sur la mère de Dieu et Siméon*. Apud. SESBOUË, Bernard (Org.). Op. cit. p. 494.

³²² SESBOUË, Bernard (Org.). Op. cit. p. 494.

³²³ JUAN DAMASCENO. *Homílias cristológicas y marianas*. Tradução de Guillermo Pons Pons. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.p. 129.

do pecado original, reconhecida, na época, não apenas pelos concílios de Cartago, em 418, e Orange, em 529, mas pela própria Roma, que assumira a doutrina agostiniana, confirmando-a.

4.3.2. A Imaculada Conceição no pensamento escolástico

No período do pensamento escolástico, alguns nomes irão se destacar ao trabalhar o tema da imaculada concepção de Maria, apresentando os prós e contras dessa ideia. “Pascácio Radberto, abade de Corbie, será o primeiro a afirmar que Maria ‘foi alheia a qualquer contágio vindo da primeira origem’”³²⁴. Esse debate irá se aflorar porque a festa grega da Conceição de Maria é assumida no Ocidente na metade do século 11 e se difunde no século XII por toda a Europa³²⁵.

Destacam-se também Anselmo de Cantuária, Bernardo de Claraval e Tomás de Aquino, como opositores à ideia da Imaculada Conceição de Maria; João Duns Escoto está entre os principais defensores da Imaculada Conceição. Anselmo, como já foi visto acima, defende que, para que Deus viesse a se encarnar, “aquela Virgem, de quem este Homem foi concebido, e sobre quem estamos falando, foi do número daqueles cujos pecados foram apagados antes do seu nascimento, e nasceu dessa mãe assim purificada”³²⁶. Todavia, não se pode afirmar o momento em que Maria fora salva. O que se sabe é que, ao nascer, já estava purificada do pecado original.

Tomás de Aquino, também motivado pela doutrina do pecado original, nega que Maria teria sido concebida sem o pecado original, visto que o pecado, para ele, assim como para Agostinho, o pecado original era transmitido pela união dos sexos. Assim, ao ser concebida, contraiu a defectibilidade própria dos filhos de Adão. Entretanto, considera que, ainda no ventre de sua mãe, ela fora purificada, em vista da encarnação de Deus.

Foi, contudo, necessário que fosse concebida com pecado original, dado que foi concebida pela mistura dos dois sexos. Com efeito, só para ela estava reservado o privilégio de conceber virgem o Filho de Deus. Mas a mistura dos sexos, a qual depois do pecado do primeiro pai não pode dar-se sem libido, transmite o pecado original à prole. Semelhantemente, ademais, porque, se não tivesse sido concebida com pecado

³²⁴ Ibidem, p. 495.

³²⁵ Ibidem, p. 495.

³²⁶ SANTO ANSELMO. Op. cit. p. 93-94.

original, não teria necessitado de ser redimida por Cristo e, assim, Cristo não teria sido redentor universal do homem, o que derroga a dignidade de Cristo. Deve ter-se, portanto, que foi concebida com pecado original, mas foi purgada dele de dado modo especial. Com efeito, uns são purgados do pecado original após ter saído do ventre, como os que se santificam no batismo. Mas outros, lê-se que foram santificados no ventre materno, como de Jeremias (1,5): “Antes que eu te formasse no ventre de tua mãe, te conheci; e, antes que tu saisses de seu seio, te santifiquei”; e de João Batista, diz o anjo (Lc1,15): “e será cheio do Espírito Santo desde o ventre de sua mãe”. Não deve crer-se, porém, que o que se prestou ao precursor e ao profeta de Cristo tenha sido negado à sua mesma mãe: e, por isso, se crê que foi santificada no ventre, ou seja, antes de nascer... a Virgem Maria foi santificada por tal abundância de graça, que desde então se conservou imune de todo e qualquer pecado não só moral, mas também venial.³²⁷

A favor da doutrina sobre a Imaculada Conceição de Maria têm-se, como principal teólogo, João Duns Escoto (1266-1308), teólogo franciscano que, atento ao *sensus fidelium* que já acreditava na concepção imaculada na Mãe de Deus, soube unir a fé do povo com o argumento teológico. Para isso, teve que opor-se ao argumento dos grandes doutores da época, como Anselmo, Bernardo de Claraval e Tomás de Aquino. Estes afirmavam que, antes de se receber a graça, era necessário que Maria “existisse”. Era preciso que a Virgem fosse concebida, para que aí pudesse receber a graça da redenção dada por seu filho, Jesus Cristo.

Duns Escoto, obviamente, crê que à graça precede a existência, mas utiliza de um argumento forte na cristologia, para defender a fé na concepção imaculada da mãe do Cristo. Ele resgata a ideia de que Cristo é um *mediador perfeitíssimo*. Seu argumento é o seguinte:

Um redentor perfeitíssimo só o é porque possui e exerce o grau mais perfeito de redenção possível, que consiste não só em libertar uma pessoa de um mal já contraído (redenção libertadora), mas em impedir que contraia o dito mal (redenção preservadora). Impedir ou prevenir de contrair o pecado original é certamente um grau mais perfeito de mediação em relação à pessoa de que é mediador. Cristo, pois, não teve em relação a nenhuma outra pessoa um grau de mediação tão excelente, como aquele que usou em relação a Maria.³²⁸

³²⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia*. p. 435-437.

³²⁸ DUNS ESCOTO. *De Immaculata Conceptione Beatae Virginis Mariae*. Apud. GUERREÑO, Gregório P. *O beato Duns Escoto e a Imaculada Conceição*. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org/files/_ef31_4ac62c9a09cc2.pdf>. Acesso em: 7 de junho de 2015. p. 15.

Para a compreensão, utiliza-se o exemplo da doença, dizendo que há duas formas de se libertar uma pessoa da doença: através da cura ou da prevenção; assim, o Cristo mostraria do a sua perfeição se, em vez de apenas curar, pudesse prevenir que sua mãe fosse contaminada pelo pecado original. Assim, convinha à Mãe de Deus ser prevenida do pecado original, exatamente por ser a Mãe de Deus. Embora não tendo sido aceita logo de início, pois como já se dissera acima, Escoto precisava opor-se aos maiores nomes da Teologia na época, seu pensamento fora resgatado por Pio IX para proclamar o dogma da Imaculada Conceição, como se verá a seguir.

4.3.3. A Imaculada Conceição no magistério da Igreja

O final do século 15 assiste a um debate forte no que diz respeito às ideias de Duns Escoto sobre a Imaculada Conceição de Maria e de seus opositores. Diante desta querela, e ciente de que, em muitas comunidades já se celebrava a festa da Conceição de Maria, o papa Sisto IV, através da Constituição *Cum praeexcelsa*, em 27 de fevereiro de 1476, pede que os fieis “rendam graças e louvores pela admirável conceição da Virgem Imaculada e ofereçam missas e outros ofícios divinos para isto instituídos na Igreja de Deus e deles participem, para se tornarem, pelos méritos e intercessão da mesma Virgem, cada vez mais aptos à graça divina”³²⁹. Repreende, ainda, através da constituição *Grave nimis*, de 4 de setembro de 1483, aqueles que não aceitam tal ideia, assim como os que a aceitam, proibindo os dois partidos de acusarem-se mutuamente de heresia, pois o tema ainda é um tema livre para reflexão³³⁰.

O concílio de Trento, no decreto da 5ª sessão, que tratava sobre o pecado original, não se posiciona sobre esta questão, orientando que os fieis se atenham àquilo que Sisto IV já declarara³³¹. Todavia, Paulo V e Gregório XV proíbem que se ensine que a Virgem foi concebida no pecado original, exigindo, no entanto, que não se ataque essa opinião. Gregório ainda proíbe que nas liturgias se festeje a Imaculada Conceição, mas apenas a Conceição de Maria³³².

Alexandre VII, por sua vez, através do Breve *Sollitudo omnium ecclesiarum*, de 8 de dezembro de 1661, parece ser mais favorável ao ensino e celebração da imaculada conceição

³²⁹ DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 378-379.

³³⁰ Ibidem. p. 381-382.

³³¹ Ibidem. p. 400.

³³² Ibidem. p. 490.

de Maria. Após recordar as proibições de Paulo V e Gregório XV, afirma: “renovamos os decretos promulgados em favor da sentença que afirma que a alma da bem-aventurada Virgem Maria na sua criação e infusão no corpo foi dotada do dom do Espírito Santo e preservada do pecado original”³³³. Entretanto, ainda não há nenhuma definição dogmática sobre a concepção imaculada de Maria, embora, se veja que a teologia de Duns Escoto se faz presente, visto o papa utiliza o termo *praeservata*, que indica que Maria teria sido concebida sem o pecado original.

O tema só alcança a grandeza de dogma com Pio IX, em 8 de dezembro de 1854, através da bula *Ineffabilis Deus*, onde se afirma:

Para a honra da santa e indivisa Trindade, para adorno e ornamento da virgem Deípara, para a exaltação da fé católica e incremento da religião cristã, com a autoridade do nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos Pedro e Paulo e nossa, declaramos, proclamamos e definimos: a doutrina que sustenta que a beatíssima Virgem Maria, no primeiro instante de sua conceição, por singular graça e privilégio do Deus onipotente, em vista dos méritos de Jesus Cristo, Salvador do gênero humano, foi preservada imune de toda mancha da culpa original, é revelada por Deus e, por isso, deve ser crida firme e constantemente por todos os fieis.³³⁴

Dessa forma, a teologia de Duns Escoto e daqueles que defenderam a imaculada conceição de Maria encontra-se coroada com um reconhecimento definitivo da Igreja. Assim, se reconheceu que “a mãe do Santo por excelência devia estar livre de toda sujeição ao pecado”³³⁵.

4.4. A doutrina do pecado original diante da teoria evolucionista

O desenvolvimento da ciência, nos dias atuais, na maioria das vezes, é celebrado como o maior feito da humanidade. Quanto mais a ciência evolui, mais se conhece o homem e o mundo em que vive. A arqueologia, a biologia, a genética, e tantas outras ciências ajudaram a antropologia a conhecer melhor o seu objeto de estudo, levando-a a milhares de anos atrás, para que pudesse conhecer como os primeiros seres humanos viviam e como a humanidade

³³³ Ibidem. p. 490.

³³⁴ Ibidem. p. 615.

³³⁵ SESBOÛÉ, Bernard (Org.). Op. cit. p. 499.

chegou até nossos dias, quais foram as mudanças no seu comportamento, em que (ou quem) acreditavam, como se organizavam para sobreviver às intempéries. Enfim, a ciência deslocou-se da teoria criacionista, defendida pelas religiões de modo geral, para propor uma ideia evolucionista das coisas existentes. Uma evolução que alcança não apenas o homem, como o próprio universo.

A questão que se levanta é: como a Igreja recebeu as novidades trazidas pelas descobertas científicas? Acaso, tais afirmações negam, de alguma forma, as verdades bíblicas sobre a criação do mundo e do homem? Como se verá, num primeiro momento, a novidade evolucionista causa certo desconforto na Igreja, visto que as teorias mexem com uma ideia que já está sacralizada há milhares de anos.

Percebe-se que, hoje em dia, parece impossível considerar a Bíblia como um livro digno de credibilidade científica no que diz respeito aos relatos da criação. Já nos séculos 15 e 16, figuras como Nicolau Copérnico questionaram as verdades bíblicas no que diz respeito, por exemplo, à posição dos astros no universo, propondo o heliocentrismo e refutando o geocentrismo aristotélico, defendido na época pela Igreja.

No século 19 surge uma nova teoria que colocaria à prova o argumento criacionista defendido pela Igreja: o evolucionismo, tendo como principal nome Charles Darwin. Duas obras se destacam a esse respeito: *A origem das espécies*, onde Darwin trabalha a ideia de evolução das espécies de acordo com o ambiente em que estão inseridos, sejam elas animais ou vegetais, assim como a seleção natural, onde o mais forte aniquila o mais fraco, impondo-se; *A descendência do homem e seleção em relação ao sexo*, onde o cientista trabalha a evolução da espécie humana, mostrando que a consciência moral é fruto da luta pela sobrevivência. Tais obras questionarão a ideia de um Paraíso terrestre, donde todas as coisas emergem³³⁶.

Mesmo o homem, segundo Darwin, passa pelo processo de evolução e de seleção natural. Ele afirma:

Tão logo algum membro antigo da grande série dos primatas, em decorrência de uma mudança em sua maneira de garantir a subsistência ou de uma alteração nas condições de seu país nativo, passou a viver um pouco menos em árvores e um pouco mais no solo... Só o homem se tornou bípede; e podemos, creio eu, ver, em parte,

³³⁶ MALDAMÉ, Jean-Michel. Op. cit. p. 186.

como ele veio a assumir a sua postura ereta, que constitui uma das mais evidentes diferenças entre ele e seus aliados mais próximos.³³⁷

Para Darwin, quanto mais o homem evolui, mais poderoso, em relação aos demais animais, ele se torna. A teoria darwiniana, desta forma, vai se tornar um desafio para a teologia cristã. Estes desafios se mostram de três formas: primeiro, não se pode mais considerar a ação divina como necessária no que compete a origem e desenvolvimento das coisas viventes; segundo, o sofrimento e morte no mundo parece se opor à ideia de um Deus bom; terceiro, a ideia de variação entre as espécies é incompatível com a ideia de um “plano” divino³³⁸.

Mais recentemente, a ciência propôs que, em vez de um ancestral comum, o mundo viu surgir uma espécie primeira de *Homo*, o *Homo Habilis*, na África subsaariana, perto da região dos grandes lagos, há aproximadamente dois milhões de anos. Seria deste tronco comum que todos os que englobam o gênero *Homo*. Dentro dessa espécie, há uma subdivisão, que dá origem a novas espécies de *Homo*. Seriam eles: *Homo erectus*, que dá lugar na evolução aos *Neandertais*, na Eurásia, aos *Denisovanos*, na Ásia, ao *Homo florensiensis*, na ilha das Flores, e ao *Homo Sapiens*, na África³³⁹.

Esse *Homo Sapiens* teria saído da África, colonizando todo o mundo, convivendo e mesclando-se geneticamente com os *Neandertais* e *Denisovanos* que já ocupavam a Europa e a África. O *Homo Sapiens* seria a única espécie a sobreviver, dando origem a todas as raças humanas que se conhece. Temos, daí, o que se conhece na antropologia por processo de *hominização*. Depois, esta espécie, já constituída, passa pelo processo de *humanização*, que é o processo em que o homem se adapta ao ambiente e a si mesmo³⁴⁰.

Todas essas descobertas e teorias provocaram a reação da Igreja, principalmente no que diz respeito a questão da criação do homem, pois, sustentar que o ser humano modernos descende de uma evolução genética que o tira da situação de primata, evoluindo em várias espécies de homens, nega, veementemente, a tese bíblica de que toda a humanidade descende de um único ancestral comum: Adão.

³³⁷ DARWIN, Charles. *A descendência do homem, seleção em relação ao sexo*. Apud. HOWARD, Jonathan. *Darwin*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 96.

³³⁸ EUVÉ, François. *Darwinisme et religion: aspects théologiques*. Apud. *Revue théologique de Louvain*, v. 40, 2009. p. 490.

³³⁹ HERCE, Rubén. *Monogenismo e Poligenismo: Status Quaestionis*. Apud. *Scripta theologica*. Pamplona, v. 46, n. 1, Abril 2014. p. 110-111.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 116.

A resposta da Igreja, em defesa do monogenismo, vem através da carta encíclica *Humanis Gêneris*, de Pio XII, em 12 de agosto de 1950, onde o papa afirma que:

Uns pretendem que o sistema chamado evolucionista..., admitindo sem discrição nem prudência, se estende à origem de todas as coisas, e com ousadia sustentam a hipótese monista e panteísta de um mundo submetido a perpétua evolução... as invenções acerca de semelhante evolução, pelas quais se rechaça tudo o que é absoluto. Firme e imutável, abriram o caminho a uma moderna pseudofilosofia que, em concorrência com o “idealismo”, o “immanentismo” e o “pragmatismo”, foi denominada “existencialismo”, porque nega as essências imutáveis das coisas e não se preocupa senão com a existência de cada um.³⁴¹

Segundo Pio XII, a teoria evolucionista nega as verdades bíblicas e, ao negar que o ser humano descende de Adão, questiona até, obviamente, tudo aquilo que a Igreja ensina sobre o homem, inclusive a doutrina do pecado original: “passando pelas definições do Concílio de Trento, destrói-se o conceito de pecado original juntamente com o de pecado em geral enquanto ofensa a Deus, e também o de satisfação que Cristo ofereceu por nós”³⁴².

O pensamento de Pio XII encontrará resistência dentro da própria Igreja. Teólogos como André-Marie Durbale e Teilhard de Chardin posicionam-se a favor da ideia evolucionista, criando um diálogo entre as novas descobertas e a tradição bíblica e dogmática. Durbale, por exemplo, sustenta que a história do primeiro casal é contada numa narrativa simbólica, que deve ser entendido como uma parábola “que apresenta, de maneira concreta, uma verdade geral, ocorrida nos primórdios: situação de pecado, estado de pecadores que se estendem a todos os homens”³⁴³. Afirmar ainda que “a teologia não pode continuar repetindo que pela inveja do diabo a morte entrou no mundo (Sb 2,24) sem se perguntar o que a Escritura chama de morte. É o simples falecimento, atestado por um médico, ou essa existência desvalorizada e sem esperança, fruto do pecado?”³⁴⁴.

Chardin, por sua vez, referindo-se à doutrina do pecado original, afirma que, apenas se negando as evidências é que se pode afirmar historicamente a real existência de Adão e Eva como primeiros pais da humanidade. Para ele, sustentar essa teoria é um “obstáculo de fé”. Para ele, o pecado original, tomado em sua generalidade, não é uma doença especificamente

³⁴¹ DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 855-856.

³⁴² Ibidem. p. 861.

³⁴³ DURBALE, André-Marie. *Le péché originel: Ecriture et tradition*. Paris: Cerf, 1999. p. 331.

³⁴⁴ Ibidem. p. 332.

terrestre, nem relacionada à geração humana. “Ele simboliza simplesmente a inevitável chance do mal ligada à existência de todo ser participado”³⁴⁵.

Embora defensora das definições dogmáticas já existentes, principalmente as definições de Trento, a Igreja precisará, diante das descobertas científicas, abrir-se ao diálogo. A forma de se falar da criação, do homem, e do pecado original precisará encontrar uma linguagem que ao mesmo tempo defenda o que já está definido, mas que possa traduzir essa doutrina numa linguagem que possa aproximar as descobertas científicas da fé da Igreja.

4.5. O pecado original no Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II, famoso por sua abertura ao diálogo com o mundo, diante dos avanços científicos sobre o homem e a realidade criada por Deus, em seus documentos, também tratará, mesmo que de modo simples, com linguagem simples, da condição do ser humano, que outrora fora criado à imagem e semelhança de Deus, mas que sofrera também com o pecado dos primeiros pais.

É verdade que a forma com a qual o concílio tratou o tema não nega em nada a doutrina já firmada por Trento, entretanto, pela linguagem utilizada em seus textos, vemos que há uma tentativa de se traduzir o dogma em termos menos agressivos aos ouvidos daqueles que sustentam a ideia evolucionista.

No que diz respeito à forma como se deve interpretar os textos bíblicos, por exemplo, o concílio, através da *Dei Verbum*, pede que o intérprete das Sagradas Escrituras fique atento aos gêneros literários, assim como o contexto histórico e cultural do hagiógrafo (DV 12), além de reconhecer que, no Antigo Testamento, existem algumas imperfeições: “Estes livros, embora contenham também algumas coisas imperfeitas e transitórias, manifestam, contudo, a verdadeira pedagogia divina” (DV 15).

Estes termos fizeram os estudiosos afirmarem que o concílio estava reconhecendo que a Bíblia não tem preocupações meramente históricas, no sentido científico, mas quer, na

³⁴⁵ CHARDIN, Teilhard. *Chute, Rédemption et Geocentrie*. Apud. *Comment je crois*. Paris: Edition du Seuil, 1969. p. 52.

verdade, transmitir uma história que se faz de dentro da história: a história da salvação. Por isso, reconhece a presença de gêneros literários, e de “imperfeições”³⁴⁶.

No que diz respeito à doutrina do pecado original, o estudo feito pelo Vaticano II mostra-se um pouco complexo, pois evita, de certa forma, repetir certos termos já consagrados na teologia e no magistério da Igreja. Vemos, por exemplo, a forma como o concílio trabalha o tema do pecado original na constituição pastoral *Gaudium et Spes*:

Estabelecido por Deus em estado de Justiça, o homem, seduzido pelo maligno, logo no começo da história, abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora de Deus. Embora conhecendo a Deus, não o glorificou como Deus, mas o seu coração insensato obscureceu-se e ele serviu à criatura, preferindo-a ao Criador.³⁴⁷

A constituição dogmática *Dei Verbum* trabalha com o termo “queda”, quando fala sobre a encarnação do Verbo: “após a queda deles, havendo prometido a redenção, alentou-os a esperar uma salvação”³⁴⁸. A Constituição dogmática *Lumen Gentium*, quando o concílio se refere ao pecado de Adão, também trabalha a ideia de queda:

O Eterno Pai, pelo libérrimo e insondável desígnio de sua sabedoria e bondade, criou o universo, decidiu elevar os homens à participação da vida divina e, em Adão caídos, não os abandonou, mas antes, em atenção a Cristo Redentor “que é a imagem do Deus invisível, primogênito de toda criação” [Cl 1,15] sempre lhes concedeu os auxílios para se salvarem”.³⁴⁹

Ainda, afirma que “O Filho de Deus, com sua morte e ressurreição venceu, na natureza humana a si unida, a morte, remiu o homem e transformou-o em nova criatura”³⁵⁰. Os termos utilizados para se falar do pecado original, em nada lembra os conceitos clássicos. Dá-se a impressão, como afirma Maldamé, “que a noção estritamente historicista do pecado

³⁴⁶ Parece aqui que, ao falar de imperfeições e de gêneros literários, o concílio estaria questionando a ideia de *inerrância* dos textos sagrados. Bom exemplo disso é a encíclica *Providentissimus Deus*, de Leão XIII, onde se afirma que “Todos os livros que a Igreja recebe como sagrados e canônicos, integralmente e com todas as suas partes foram escritos sob ditame do Espírito Santo; e tão impensável é que divina inspiração possa conter algum erro, que por si mesma não só ela exclui todo o erro, mas o exclui e repele tão necessariamente como é necessário que Deus, suprema verdade, jamais seja autor de erro algum”. DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 704. Leão XIII, resgata, na verdade as definições da constituição *Dei Filius*, que afirma que as Sagradas Escrituras são “isentas de erro”. DENZINGER, Henrich. Op. Cit. p. 645.

³⁴⁷ *Gaudium et Spes*, n. 13.

³⁴⁸ *Dei Verbum*, n. 3.

³⁴⁹ *Lumen Gentium*, n. 2.

³⁵⁰ *Ibidem*, n. 7.

original foi posta de lado, tornando-a questão aberta para as pesquisas teológicas³⁵¹. Esta é a mesma opinião de Sesboüé, que afirma o discurso sobre o pecado original é um discurso “desprovido, quanto possível, das representações que tinham revestido de maneira clássica este dogma”³⁵².

O fato de não se trabalhar com os termos clássicos a doutrina do pecado original faz com que o leitor dos documentos conciliares se coloque diante de duas possibilidades: ou o concílio não falou claramente, porque já é algo definido, portanto, não se tem a necessidade de ficar retomando tal assunto; ou o concílio não assume uma postura clara, visto que, em vista de um diálogo maior com a sociedade, prefere utilizar de termos mais comuns, propondo, ao mesmo tempo, que se encontre métodos e linguagem novos, para se falar das verdades da fé.

Quanto à primeira possibilidade, está claro, pois, embora não tenha falado claramente com os termos clássicos, não deixou de lado a ideia de que a humanidade descende de um homem que, criado para Deus, por sua desobediência, caiu, afastando-se da justiça na qual fora criada, preferindo, em vez do Criador, a criatura. Mas a segunda possibilidade também é plausível, principalmente, quando se toma o discurso do papa Paulo VI, em 11 de junho de 1966, ao Simpósio sobre o pecado original, onde pede que se chegue a uma forma de apresentar o dogma do pecado original através de uma linguagem que satisfaça mais às exigências da fé e da razão³⁵³.

Esta forma de pensar a Igreja e as verdades reveladas não foram bem recebidas por grupos tradicionalistas, como afirma Maldamé:

Os defensores dessa posição desejam impor, em nome da autoridade da Revelação, a visão antiga do mundo, tachando tudo o que a contradiga de “falsa ciência”, particularmente o que se ensina sobre a aparição do homem no curso da evolução dos seres vivos... se seguirmos essa atitude historicizante, a questão do pecado original vai reproduzir os frutos amargos da condenação de Galileu, causa do afastamento da Igreja de muitas gerações de pessoas que sabem que a rotação da Terra está comprovada, ainda que não se tenha disso sensação imediata.³⁵⁴

³⁵¹ MALDAMÉ, Jean-Michel. Op. cit. p. 136.

³⁵² SESBOÛÉ, Bernard (Org.). Op. cit. p. 216.

³⁵³ PAULO VI. *Discorso di Paolo VI ai partecipanti al simposio sul mistero del peccato originale*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19660711_peccato-originale.html>. Acesso em 21 de fevereiro de 2015.

³⁵⁴ MALDAMÉ, Jean-Michel. Op. cit. p. 137.

Resgatando a ideia apresentada em *Gaudium et Spes*, o Catecismo da Igreja Católica retoma o tema e o termo “pecado original”, mas não o desenvolve, afirmando aquilo que já fora afirmado por Trento. Enquanto o Vaticano II evita os termos clássicos, o Catecismo os apresenta, mesmo não os aprofundando, como se pode ver: “instigado pelo Maligno, desde o início da história o homem abusou da própria liberdade. Sucumbiu à tentação e praticou o mal. Conserva o desejo do bem, mas sua natureza traz a ferida do pecado original”³⁵⁵. O catecismo retoma os termos *pecado original* e *natureza ferida*, termos, como se viu ao longo deste trabalho, que fundamentam a miséria da humanidade diante de Deus.

Assim, vê-se que o tema do pecado original ainda é um tema atual. Embora se tenha a evolução científica e, até mesmo, uma evolução na linguagem teológica, a questão da existência do mal, dos sofrimentos no mundo, ainda é um mistério que, segundo Paul Ricoeur, desafia a filosofia e a teologia, ou seja, é um desafio à própria humanidade.

Conclusão

A doutrina agostiniana sobre o pecado original e sua transmissão para a natureza humana, sem dúvidas, foi algo que marcou a teologia e, por sua vez, a forma de se trabalhar a condição do homem desde Adão. Neste capítulo, foi possível perceber como o pensamento do bispo de Hipona influenciou na fé da Igreja, a ponto de seu pensamento ser “dogmatizado”.

Os pensadores que sucederam Agostinho quiseram caminhar sob sua autoridade, reconhecendo que no ser humano há uma marca negativa que o afasta de Deus, e que este mesmo homem anseia por salvação, visto que fora criado para a felicidade. Entretanto, a forma apresentada por Agostinho encontrará também aqueles que dele divergem. Fausto de Riez, por exemplo, seguindo a tradição semipelagiana de João Cassiano, acha a teoria de Agostinho um pouco exagerada, no que diz respeito à liberdade humana, desconsiderando que a graça de Cristo tenha que interferir na liberdade; acredita que o pensamento agostiniano leva a humanidade a um determinismo, ou predestinacionismo.

Cartago, em 418, e Orange, em 529, permanecem fiéis ao pensamento do bispo de Hipona, apresentando sua teologia do pecado original como uma doutrina da Igreja. Os principais teólogos da escolástica assumirão a postura de Agostinho sobre a condição da

³⁵⁵ Catecismo da Igreja Católica. n. 1707. p. 467.

natureza humana. Anselmo e Tomás de Aquino, por exemplo, resgatam o discurso agostiniano sobre a transmissão do pecado original e da necessidade da graça de Cristo, que nós é dada pelo batismo, como meio de justificação e salvação.

Tal pensamento ganhará força no concílio de Trento, primeiro concílio ecumênico a definir a doutrina sobre o pecado original como uma verdade revelada, mantendo-se fiel às decisões dos dois concílios supracitados, não sendo mais permitido mudar nada na fórmula clássica sobre o pecado original. Aqueles que se opuserem às definições tridentinas, serão dignos de excomunhão, é o caso de Miguel Baio e Jansênio.

Entretanto, o tema do pecado original é sempre um tema atual, e que será discutido durante muito tempo. As novas descobertas científicas, a ideia de evolução da criação e do próprio ser humano farão com que a Igreja repense a forma de se tratar desse tema. Assim, no diálogo entre fé e razão, a doutrina do pecado original tende mais a ganhar do que perder, visto que, ainda hoje, com toda a evolução científica, o mistério do mal continua sendo uma incógnita, que permitirá à humanidade questionar-se sobre a origem desse mal.

Conclusão

Este trabalho traz como título uma pergunta: *Pecado Original: uma herança agostiniana?*. Com este título, quis-se demonstrar como a Igreja chegou a uma fórmula que definia que o pecado de Adão é um pecado original, no sentido de que antes desse pecado, não havia nenhum outro, e originante, visto que, a partir desse pecado, todos se tornaram pecadores.

Para se chegar a uma resposta à questão levantada, achou-se por bem ultrapassar até mesmo os limites da fé judaico-cristã, apresentando o tema da falta das origens em outras religiões. Assim, este estudo teve início com uma análise do tema da falta trágica no pensamento grego. Viu-se que também a proto-religião grega já havia identificado numa falta das origens o motivo pela existência de males no mundo.

Pelo mito de Prometeu, os gregos mostraram como a astúcia de um Titã diante de Zeus, o deus supremo do panteão grego, foi a causa de todas as desgraças que se abateram sobre a raça humana. Primeiro, a humanidade conheceu a morte, a corrupção e limitação do corpo; depois, no desenvolver da história, viu-se que as trapaças de Prometeu ocasionou a maior desgraça que se abateria na humanidade, simbolizando a separação total entre deuses e homens: Pandora. Este “presente” dos deuses é figura do castigo que perpassará para toda a humanidade e, com ela, tudo o que ela traz em seu vaso. Deixando o homem sempre com uma expectativa, ou seja, um anseio do pode acontecer. Além, disso, Pandora faz-se presente, segundo os gregos, em todas as mulheres, mantendo na humanidade as consequências dos atos de Prometeu contra Zeus. Assim, verifica-se nesse mito dois pontos de dialogam com a tradição judaico-cristã: a falta original e a presença dos males no mundo como consequência desta falta.

Depois, ainda na mitologia grega, foi analisado o mito de Tântalo, rei da Lídia, que para provar a presciência dos deuses, sacrificou seu filho Pélops, oferecendo-o em um banquete. Os deuses, diante da loucura de Tântalo, o amaldiçoam de tal forma, que esta maldição passará para toda a sua descendência. Assim, pela falta, tem-se uma maldição hereditária, como se o pecado de Tântalo fosse transmitido às gerações posteriores; é uma desgraça que perpassa e que só encontrará um fim na absolvição de Orestes por parte de Atenas.

Na religião zoroástrica, o tema da falta das origens ultrapassa os limites da natureza humana. Para a religião masdeísta, Angra Mainyu, uma emanção do deus onipotente e

criador de todas as coisas, Ahura-Mazda, coloca-se em oposição àquele que criou todas as coisas boas, inserindo o mal na criação. Assim, a criação está marcada pelo mal de tal forma que, para livrar-se desse mal, precisará de uma salvação. O homem zoroastriano já nasce pecador, pois já nasce com o mal em si. Desta forma, para o zoroastrismo, o maior responsável pela condição atual do homem é um ser espiritual, Angra Mainyu.

O relato da criação que se encontra no livro do Gênesis tornou-se, para da doutrina do pecado original, o texto fundamental. Quando o apóstolo Paulo interpretou o capítulo 3 do Livro do Gênesis, identificou na falta dos primeiros pais as razões pela defectibilidade da natureza humana e pela necessidade de salvação da mesma. A carta aos Romanos, ao trabalhar as questões sobre a justificação pela graça de Cristo, precisou voltar ao pecado dos primeiros pais, que teria marcado de forma negativa todos os descendentes de Adão. O versículo fundamental, que depois geraria todo o debate sobre o pecado original, é Rm 5,12, onde o apóstolo afirma que “Por um só homem, o pecado entrou no mundo, e pelo pecado, a morte; e assim a morte passou para todos os homens, porque todos pecaram”.

Diante desta afirmação, os Padres da Igreja manifestaram-se em seus escritos sobre a prevaricação da natureza humana como consequência do pecado de Adão. O pensamento dos santos Padres, no início, não foi capaz de formular uma doutrina, pois havia certa divisão entre eles sobre o assunto. Enquanto Cipriano afirmava a necessidade de se batizar as crianças para que essas fossem lavadas da marca do pecado dos primeiros pais, e Ambrósio identificava na natureza humana a culpa pecado de Adão, passada de geração em geração, João Crisóstomo rejeitava tal tese, identificando esse “pecado” de que o apóstolo fala com a condição mortal do ser humano.

Agostinho de Hipona, seguindo a tradição do norte da África e de Ambrósio, formulou, diante da querela pelagiana, a doutrina do pecado original. Termos já utilizados pelos padres da Igreja, como “culpa”, “pena”, “marca” e “hereditariedade”, são trabalhados por Agostinho, resultando em sua teologia sobre o pecado original. Aqui, no âmbito cristão, já se poderia dar a resposta à questão levantada no título deste trabalho, afirmando que a doutrina do pecado não é uma novidade agostiniana, nem fora inventada pelo bispo de Hipona. É, na verdade, a síntese de uma teologia que já vinha sendo elaborada, e que encontrou em Agostinho um sistematizador. Talvez a notoriedade no que diz respeito ao pecado original tenha passado para Agostinho porque, de certa forma, alguns pontos dessa doutrina recebem maior atenção por parte do bispo. O conceito “pecado original”, por exemplo, foi forjado por Agostinho; também sua interpretação de Rm 5,12 e outros textos bíblicos fizeram com que ele trabalhasse amplamente a ideia de solidariedade natural dos

seres humanos em Adão, esclarecendo também o porquê da necessidade da graça para todos os descendentes do primeiro pai, inclusive as crianças; por fim, a forma como o pecado original é transmitido, visto que Agostinho afirma que esse pecado é transmitido através da união dos sexos, ideia que encontrará certa oposição, até mesmo entre pensadores que o terão como teólogo respeitado.

Esta elaboração da teologia do pecado original recebe reconhecimento por parte da Igreja, sendo definido em concílios, como Cartago, em 418, Orange, em 529, e, por fim, no Concílio de Trento. Uma vez definido tal dogma, a Igreja passa a acreditar que: o pecado de Adão, em primeiro lugar, trouxe dano a ele mesmo, onde perdeu a santidade e a justiça nas quais tinha sido constituído; esse pecado prejudicou não só a ele, mas a todos os seus descendentes; o que foi transmitido à natureza humana não foi apenas a *pena* do pecado, mas também a *culpa*, ou seja, o próprio pecado; desta forma, também as crianças precisam do banho da regeneração, o batismo, visto que, mesmo não tendo pecados pessoais, são pecadoras em Adão; por fim, somente a graça de Cristo, conferida no batismo, é capaz de tirar do homem a condição de réu, proveniente do pecado original, tornando o homem um ser imaculado, puro filho dileto de Deus (Rm 8,17).

No entanto, o tema do pecado original ainda é atual, e com o avanço das ciências biológicas, sociológicas e antropológicas, por exemplo, tem sido retomado, uma vez que, no tempo em que foi definido como dogma, a leitura que se fez do Livro do Gênesis era uma leitura histórica, enquanto a ciência comprovou, com dados empíricos, que a vida no planeta Terra possui um início bem diferente daquele que foi relatado na Bíblia. Entretanto, mesmo com todas as descobertas, os cientistas não foram capazes de definir uma origem para os males presentes na realidade humana.

O Concílio Vaticano II evitou usar os termos clássicos de “pecado original”, “natureza viciada”, preferindo “queda”. Estaria o concílio evitando entrar num tema que, desde o final do século 19 encontrava oposição por parte de cientistas? A questão é que, mesmo não utilizando os termos clássicos, não apenas o Vaticano II, como a Igreja pós-concílio continuam a afirmar que o pecado original é a causa dos males no mundo.

Assim, entre encontros e desencontros, convergências e divergências, revendo ou não a linguagem utilizada, a doutrina do pecado original continua como parte integrante das “verdades da fé” e, ainda hoje, é uma forma de se apresentar os porquês de a humanidade viver da forma que vive, tendo que se deparar com negatividades que, ao mesmo tempo em que se questiona a bondade do criador, ou se há realmente um criador, gera no coração do homem um desejo de salvação, de dias melhores, em que a dor não seja mais uma realidade.

Bibliografia

a) Obras de Santo Agostinho

SANTO AGOSTINHO. *A trindade*. Tradução de Agostinho Belmonte. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. 13. ed. V. 1. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. 7. ed. V. 2. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Comentário literal ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Comentário literal ao Gênesis inacabado*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *O Espírito e a Letra*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A natureza e a graça*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A graça de Cristo e o Pecado Original*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A graça e a liberdade*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A correção e a graça*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A predestinação dos santos*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *O dom da perseverança*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A Natureza do Bem*. Tradução de Carlos Ancênde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Confissões*. 4ª ed. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Diálogo sobre a ordem*. Tradução de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2000.

_____. *A Doutrina Cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *A verdadeira Religião*. Tradução de Nair de Assis oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *O Livre arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A vida feliz*. 2. ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A santa virgindade*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *Los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1952.

_____. *De los méritos y del perdón de los pecados*. Tradução de Pio de Luis Madrid: BAC, 1952.

_____. *Actas del processo contra Pelagio*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1952.

_____. *Cartas*. V. 3. Tradução de Lope Cilleruelo e Pio de Luis. Madrid: BAC, 1991.

_____. *Las dos almas*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1986.

_____. *Actas del debates com Fortunato*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1986.

_____. *Réplica a la carta llamada "del Fundamento"*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1986.

_____. *Actas del debate com Felix*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1986.

_____. *Las Retractaciones*. Tradução de Teodoro C. Madrid. Madrid: BAC, 1995.

_____. *Contra Fausto*. Tradução de Pio de Luis. Madrid: BAC, 1993.

b) Outras obras consultadas

AQUINO, Tomás de. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo: El libre arbitrio y el pecado*. Tradução de Juan Cruz Cruz [et alt.]. V. 2. Navarra: EUNSA, 2008.

_____. *Compêndio de Teologia*. Tradução de Carlos Nougué. Porto Alegre: Concreta, 2015.

_____. *Suma de Teologia*. V. 1. Tradução de José Martorell Capó. Madrid: BAC, 2001.

_____. *Suma Teológica*. V. 4. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ALBERIGO, Giuseppe (org). *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Sobre os sacramentos*. Tradução de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. *Sobre os mistérios*. Tradução de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 1996.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

AUER, Johann; RATZINGER, Joseph. *Curso de Teologia Dogmática: El mundo, creación de Dios*. Tomo III. Barcelona: Herder, 1985.

_____. *Curso de Teologia Dogmática: El Evangelio de la gracia*. Tomo V. Barcelona: Herder, 1982.

BASÍLIO DE CESAREIA. *Homilias sobre a origem do homem*. Tradução de Roque Frangiotti e Monjas Benedictinas. São Paulo: Paulus, 1998.

BERARDINO, Angelo Di (Org.). *Patrologia: La edad de oro de la literatura patristica latina*. Tomo III. Madrid: BAC, 1986.

_____ (Org.). *Dicionário patrístico e de Antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. São Paulo: Paulus: Petrópolis: Vozes, 2002.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia Cristã*. Tradução de Raimundo Vier. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BORGEAUD, Philippe. *Exercícios de mitologia*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

BOVER, José M. *Teologia de San Pablo*. Madrid: BAC, 1959.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. V. 1. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Record, 2005.

CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses pré-batismais*. Tradução de Frederico Vier e Fernando Antônio Figueiredo. Petrópolis: Vozes, 1978.

COMMELIN, P. *Mitologia Grega e Romana*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *O problema do Mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.

CRANFIELD, C.E.B. *Carta aos Romanos*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1992.

DANIEL-ROPS, Henri. *A igreja dos apóstolos e dos mártires*. 3. ed. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 2014.

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova história da Igreja: dos Primórdios a São Gregório Magno*. Tradução de Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1966.

DENZINGER, Heinrich. *Compendio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 2. ed. São Paulo: Paulinas: São Paulo: Loyola, 2013.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Tradução de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2003.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Tradução de Mario da Gama Kury. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. *Orestia: Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*. Tradução de Mario da Gama Kury. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

EURÍPEDES. *Ifigênia em Aulis*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Org.). *Mysterium Salutis: Compêndio de dogmática histórico-salvífica: A história salvífica antes de Cristo: antropologia teológica*. 2. ed. Tradução de Bernardo Lenz [et.al.]. Petrópolis: Vozes, 1980.

FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Diccionario de San Agustin: San Agustin a traves del tempo*. Tradução de Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Monte Carmelo, 2006.

FREDRIKSEN, Paula. *Pecado: a história primitiva de uma ideia*. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2014.

GILSON, Etienne. *O Espírito da filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*. Trad. Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

GREGÓRIO DE NISSA. *A criação do homem*. Tradução de Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2011.

GRACIOSO, Joel. *A relação entre Deus e o mal segundo Santo Agostinho*. São Paulo: Palavra e Prece, 2006.

GREGÓRIO DE NISSA. *A Grande Catequese*. Tradução de Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2011.

GESCHÉ, Adolphe. *O Mal*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003.

GUNNERWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola; São Paulo: Teológica, 2005.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Cidade Dutra: Vida Nova: São Paulo: Paulus: Loyola, 2008.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008.

HIGINO. *Fábulas Mitológicas*. Tradução de Francisco Miguel del Rincón Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2013.

_____. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *Hinos Homéricos*. Tradução de Edvanda Bonavina da Rosa [et al.]. São Paulo: UNESP, 2010.

HOWARD, Jonathan. *Darwin*. São Paulo: Loyola, 2003.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. Tradução de Lourenço Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

JUAN DAMASCENO. *Homilias cristológicas y marianas*. Tradução de Guillermo Pons Pons. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.

JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*. 2. ed. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

LA PEÑA, Juan Luis Ruiz. *Criação, Graça, Salvação*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.

LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia Teológica*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Teología del pecado original e de la gracia*. 2. ed. Madrid: BAC, 2004.

LAMBERT, Yves. *O nascimento das religiões: da pré-história às religiões universais*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2011.

LÓPEZ, Felix Garcia. *O pentateuco: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia*. Tradução de Alceu Luiz Orso. 2ª ed. São Paulo: Ave Maria, 2006.

LUTERO. *Commentaire de l'pitre aux Romains*. Genève: Labor et Fides, 1985. P. 65-66.

MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto Sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011.

MALDAMÉ, Jean-Michel. *O pecado original: Fé cristã, mito e metafísica*. Tradução de Aldo Vanucchi. São Paulo: Loyola, 2013.

MARTINA, Giacomo. *História de Igreja: de Lutero a nossos dias: a era do absolutismo*. V. 2. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996.

MENKE, Karl-Heinz. *Teologia de la gracia: el critério del ser cristiano*. Tradução de Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Síguime, 2006.

MESTERS, Carlos. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo 3. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. 2. ed. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *Manual de literatura Cristã Antiga grega e latina*. Tradução de Silvana Corbucci. Aparecida: Santuário, 2005.

MOSER, Antonio. *O pecado: do descredito ao aprofundamento*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORIGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Tratado sobre os princípios*. Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012.

OVIDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Vera Lucia Leitão Magyar. São Paulo: Masdras, 2003.

PADOVESE, Luigi. *Introdução à teologia patrística*. 2. ed. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1999.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2015.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Tradução de Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2007.

REID, Daniel G (Org.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento: compendio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade*. Tradução de Márcio Redondo e Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2012.

RICOEUR, Paul. *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

SANTO ANSELMO. *Por que Deus se fez homem?* Tradução de Daniel Costa. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. *Livre arbítrio e Predestinação: uma conciliação entre a presciência e a graça divina*. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

SÃO JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às cartas de São Paulo*. V. 1. Tradução de Mosteiro de Maria Mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, 2010.

SÊNECA. *Tiestes*. Tradução de Jesús Luque Moreno. Madrid: Gredos, 2008.

SESBOÛÉ, Bernard (Org.). *História dos dogmas: O homem e sua salvação: Antropologia Cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos: a ética cristã: das autoridades ao magistério*. Tomo II. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *História dos dogmas: Os sinais da salvação: os sacramentos: A Igreja: a Virgem Maria*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2005.

THE ZEND AVESTA. *The sacred books of the East*. V. 1. Tradução de James Darmesteter. Oxford: Kessinger Publishing, 1880.

_____. *The sacred books of the East*. V. 2. Tradução de James Darmesteter. Oxford: Kessinger Publishing, 1883.

TERRA, João Evangelista Martins. *O Deus dos indo-europeus: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus*. São Paulo: Loyola, 1999.

TÜCHLE, Germano. *Nova História da Igreja: Reforma e Contra-Reforma*. V. 3 Tradução de Waldomiro Pires Martins. Petrópolis: Vozes, 1971.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *O Universo, os Deuses, os Homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VIRGILIO. *Bucólicas*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Temas e debates, 2012.

c) Artigos

CABALLERO, Juan Luis. *Rm 5,12 y el pecado original em la exegeses católica reciente*. Apud. Scripta Theologica. Pamplona, v. 46, n. 1, p. 121-140, Abril 2014.

EUVÉ, François. *Darwinisme et religion: Aspects théoloques*. Apud. Revue théologique de Louvain. Louvain, v. 40, p. 490-499, 2009.

GUEREÑO, Gregório P. *O beato Duns Escoto e a Imaculada Conceição*. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org/files/_ef31_4ac62c9a09cc2.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2015.

HERCE, Rúbem. *Monogenismo y poligenismo: Status Quaestionis*; Apud. Scripta Theologica. Pamplona, v. 46, n. 1, p. 105-120, Abril 2014.

LECOURT, Dominique. *Darwinisme et idéologie: aspects historiques*. Apud. Revue théologique de Louvain. Louvain, v. 40, p. 480-489, 2009.

SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O drama dos Atridas: A tragédia Thyestes de Séneca*. <<http://www2.dlc.ua.pt/classicos/Thyestes.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2014.