

# A relação entre justificação e liberdade/cooperação no Concílio de Trento e na Declaração conjunta sobre a Doutrina da justificação: as etapas de um caminho difícil

## Parte I

### A Modernidade e o momento anterior ao problema da Justificação<sup>1</sup>

Sílvio José do Nascimento<sup>2</sup>

**Resumo:** A Modernidade, trazendo consigo as influências do Renascimento e do Humanismo, colocou o homem numa posição privilegiada. Contra o em-

1. Este artigo é a primeira parte da tesina *Il rapporto fra giustificazione e libertà (cooperazione) nel Concilio di Trento e nella Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione: le tappe di un cammino spinoso*, orientada pelo Prof. Dr. P. Philipp G. Renczes SJ e apresentada à Pontificia Universidade Gregoriana para a obtenção do título de Mestre em Teologia. A segunda parte *A liberdade/cooperação "recuperada" no Concílio de Trento e na Declaração conjunta* será publicada em outra edição da TQ – *Teologia em Questão*.
2. Mestre em Teologia pela Pontificia Universidade Gregoriana (2019), bacharel em Teologia pela Faculdade Dehoniana, Taubaté/SP (2010) e formação filosófica pela Faculdade São Luiz, Brusque/SC (2002). Reside no *Collegio Internazionale Leone Dehon*, em Roma, onde realiza estudos de doutorado. Presbítero dehoniano.

blemático otimismo humanista de Erasmo de Rotterdam, Martinho Lutero fez notar que por causa do pecado original o homem não é mais livre e sem a graça nada pode fazer. Tal pecado exprime o status permanente do homem que mesmo depois de ser declarado justificado permanece pecador. O concílio de Trento, acolhendo e respondendo às ideias do reformador, afirma a necessidade da gratia sanans e elabora a definição dogmática do pecado original e atesta a necessidade do batismo para cancelá-lo.

**Palavras-chave:** Modernidade; Lutero; pecado; Trento; justificação.

**Riassunto:** La Modernità, portando con se l'influsso del Rinascimento e dell'Umanesimo, ha messo l'uomo in una posizione privilegiata. Contro l'emblematico ottimismo umanista di Erasmo da Rotterdam, Martino Lutero ha fatto notare che a causa del peccato originale l'uomo non è più libero e senza la grazia lui non può fare niente. Tale peccato dice lo status permanente dell'uomo che pur essendo dichiarato giusto rimane peccatore. Il Concilio di Trento, nell'accogliere e rispondere alle idee del riformatore, afferma la necessità della gratia sanans e elabora la definizione dogmatica del peccato originale attestando la necessità del battesimo per cancellarlo.

**Parole chiave:** Modernità; Lutero; peccato; Trento; giustificazione.

## Introdução

O discurso sobre a justificação exige um olhar panorâmico e que tenha presente o Renascimento, o Humanismo e a Modernidade, a Reforma e a Contra Reforma, sem perder de vista a filosofia, a arte, a ciência e a religião. A guinada ocasionada no passar da Idade Média ao novo tempo da Modernidade causou mudanças que tocam a visão de Deus, do mundo e do homem. A pergunta que se põe nas presentes páginas não é inédita, mas remonta às antigas controvérsias antipelagianas e ao debate em torno à Reforma. Ao falar desse movimento que sacudiu e dividiu o Ocidente, não podemos ignorar a pessoa de Martin Lutero. No nosso discurso, não pretendemos demonizá-lo ou canonizá-lo. Queremos apenas olhar para a sua história e para a sua teologia tendo em conta o impacto que a sua abordagem ocasionou na Igreja.

No desenrolar desta reflexão, encontraremos alguns elementos que caracterizam o momento precedente ao problema em torno ao problema teológico da justificação. Nesse sentido, devemos lançar o olhar sobre a Modernidade nascente que, trazendo consigo os estímulos do renascimento e do Humanismo, foi o palco

sobre o qual se descortinou a diatribe que tematizou as ulteriores reflexões sobre a justificação e sobre a participação do homem na sua própria salvação.

De um lado encontramos Erasmo de Rotterdam, com o seu *De libero arbitrio*, e do outro, Martin Lutero, com o seu *De servo arbitrio*. Nesse importante embate entre dois relevantes personagens, vemos no primeiro uma antropologia de caráter muito otimista e, no segundo, uma antropologia mais crua e realista que se inclina a observar a incapacidade do homem que, atingido pelo pecado original, perdeu o livre arbítrio. Ele, sem a graça de Deus, nada pode fazer pela própria salvação.

Tendo a diatribe como ponto de partida, a nossa atenção se voltará em modo insistente para a figura de Martin Lutero e para alguns dos seus escritos, sobretudo, o seu comentário à carta aos Romanos. O seu modo de conceber a situação do homem *simul peccator et iustus* diante de Deus provocou uma importante reação na Igreja: o Concílio de Trento (1545-1568) que, colhendo e respondendo à sensibilidade do reformador, ofereceu disposições dogmáticas que orientaram o agir da Igreja frente a Modernidade e a Reforma.

A discussão sobre a situação do homem pecador colocou o problema da justificação no centro da discussão e tornou-se o coração das tensões da Reforma e Contra Reforma. A nova tradição conceberá a justificação como *Articulus stantis et cadentes ecclesiae*, como doutrina central e fundamental. Além do caráter eclesiológico de tal abordagem, tomaremos em consideração uma das dimensões antropológicas fundamentais nesse debate: a justificação forense. Nossa abordagem não prevê, nem permite uma simples justaposição do parecer católico e luterano, mas parte de uma definição compartilhada (explícita no artigo sucessivo) e de caráter ecumênico porque é iluminada pela Declaração conjunta sobre a Doutrina da justificação de 1999.

## 1. Paradoxo: antropologia realística *versus* Humanismo

O século XVI viu nascer a Modernidade que trouxe consigo os seus ideais de liberdade e responsabilização do sujeito. Tais ideias exerceram uma importante influência sobre o pensamento de Martin

Lutero. Para ele, o homem é um sujeito pecador e, ainda que justificado, permanece tal. Trata-se, portanto, de um *status* antropológico. A resposta do Concílio de Trento no *Decretum de peccato originali* evidenciou um ponto de sintonia com a Reforma: o homem é pecador e necessita ser justificado como o reformador alemão tanto evidenciou<sup>3</sup>.

## 1.1 Algumas notas características

A época moderna foi o palco de importantes mudanças, entre as quais destacamos as que tangem a ciência, a política, a religião e a visão do homem de si mesmo. Esse período compreende um período que vai dos séculos XIV-XV ao XIX<sup>4</sup>. Pertencem ao novo período alguns momentos relativos ao aspecto religioso, filosófico, artístico e cultural. Entre tantos aspectos encontramos a Reforma Protestante e a Contra Reforma, o Humanismo, o Iluminismo, o Barroco, o Romantismo, o Idealismo e o Marxismo, o Positivismo, a ciência natural, a industrialização, a burguesia e os movimentos antiburgueses<sup>5</sup>. Observando o fenômeno histórico da Modernidade, destacamos algumas passagens:

[...] com o Renascimento, de uma visão teocêntrica, religiosa e sobrenatural a uma visão antropocêntrica, terrestre e naturalista; com Copérnico, de uma visão geocêntrica a uma visão heliocêntrica; com Galileu, do critério de verdade baseado na autoridade ao critério da experiência científica; com Bacon, do saber como contemplação e como procura pela verdade ao saber como poder sobre a natureza; com Maquiavel, da

3. A doutrina da justificação, que constitui o coração deste e do seguinte artigo, tem no seu horizonte a *Declaração conjunta sobre a Doutrina da justificação*, assinada em Augusta, no dia 31 de Outubro de 1999. Esse fato de grande importância teológica e ecumênica condicionou a escolha de alguns autores como: Antonio MAFFEIS, Walter KASPER, Bruno FORTE, Antonio PITTA, Otto H. PESCH, Bernard SESBOUË e Philipp G. RENCZES.
4. Cf. Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 2001, p. 55-56. (As traduções do italiano para a língua portuguesa no artigo foram realizadas por conta do autor).
5. Cf. Walter KASPER, *Chiesa e libertà*, in *Il Regno documenti* 1 (1995), p. 34-35.

política sujeita à lei moral à política sem ligames com qualquer norma moral; com a Reforma, de uma religião objetiva da Igreja ao subjetivismo religioso do indivíduo<sup>6</sup>.

Além dos aspectos gerais que caracterizaram a passagem da Idade Média à Modernidade, encontramos uma antropologia típica, mas ligada ao passado. “Essa é, de fato, toda centralizada na capacidade racional do homem de conhecer as coisas e sobre a sua autonomia e liberdade de juízo e de ação”<sup>7</sup>. Trata-se de uma importante e definitiva virada. “[...] a virada em direção ao homem visto como ponto inicial, meio e critério do próprio comportamento no mundo, também em ordem à relação de tradição e religião. O sujeito consciente de si mesmo, que se autodetermina e autoexplica, ou seja, a liberdade do homem, concebida em sentido autônomo, constitui o núcleo e o foco da consciência moderna”<sup>8</sup>.

Continuando a reflexão sobre alguns momentos importantes da Modernidade, destacamos três primados: o primeiro é do sujeito, que estimulado pela visão antropocêntrica, faz notar que o homem há progressivamente readquirido os poderes perdidos nos séculos anteriores, tornando-se assim um sujeito independente de qualquer influência externa. Acontece que fica mais difícil dar espaço a uma fé simplista que, segundas as ideias circulantes, seria uma forma de escravidão ou de dependência de alguém<sup>9</sup>.

O segundo primado é o da razão. A razão humana é a norma da verdade e do comportamento humano. Somente abandonando a “menor idade” e confiando-se ao iluminismo, a razão humana chega à inédita “maior idade”. Tal afirmação pôs a religião dentro de limites muito circunscritos<sup>10</sup>. A mesmo tempo, a autoafirmação do homem não se priva de atestar a radicalidade da razão<sup>11</sup>. Tal

6. Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 2001, p. 75.

7. *Idem*, p. 97.

8. Walter KASPER, *Chiesa e libertà*, in *Il Regno documenti* 1 (1995), p. 40.

9. Cf. Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 2001, p. 99.

10. Cf. *Idem*, p. 102.

11. Cf. Giani COLZANI, *Antropologia teologica, L'uomo: paradosso e mistero*, 1988, p. 15.

procedimento também pode receber o nome de emancipação e se explica como forma de auto libertação ou de autoafirmação do homem que quer ver triunfar a sua subjetividade<sup>12</sup>.

O terceiro primado diz respeito à ciência. A fé na ciência criou um tipo de otimismo científico. Parte-se da premissa que ao homem foi confiado o poder de conhecer o universo desde a mais simples até a mais complexa forma de vida e de manipulá-la. Tudo isso com o escopo de eliminar os males do tempo presente: pobreza, doenças, ignorância, opressão<sup>13</sup>. Aos supramencionados primados, acrescentamos outro elemento relevante da antropologia moderna: o fato que ela si funda sobre os ideais de liberdade e de democracia. Para o filósofo alemão Georg W. F. Hegel, a liberdade é o distintivo da Idade Moderna<sup>14</sup>.

Além disso, a liberdade concebida como um dos distintivos da Modernidade fez por nutrir e inspirar muitos pensadores e movimentos como a Revolução Francesa. Os ideais de liberdade, fraternidade e igualdade funcionavam como base de conveniência civil de qualquer organização democrática. O efeito da afirmação da liberdade também é visível no primeiro artigo da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, de 1789, quando reza que os homens “nascem e permanecem livres e iguais”. Doravante, se havia um processo endêmico, que levado ao modo extremo, conduz à emancipação dos critérios morais. Essa proposta libertária de tipo extremo prevê liberdade de qualquer um ou de qualquer coisa, mas não liberdade em função “de” ou “para”<sup>15</sup>.

Se quisermos compreender ou encontrar o fundamento da Modernidade não podemos evitar uma evidente e determinante tendência que coloca ao centro das atenções o homem e a sua dignidade. Portanto, seja para o Renascimento, seja para o Humanismo, resulta essencial destacar tal centralidade<sup>16</sup>.

12. Cf. Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 2001, p. 103.

13. Cf. *Idem*, p. 107.

14. Cf. *Idem*, p. 110.

15. Cf. *Idem*, p. 110-111.

16. Cf. Walter KASPER, *Martin Lutero, una prospettiva ecumenica*, 2016, p. 18.

## 1.2 Algumas notícias sobre o Humanismo

Depois de termos lançado o olhar sobre alguns aspectos fundamentais da modernidade e sobre as ideias de grande valorização do homem, da sua individualidade e razão, queremos aprofundar a reflexão em relação a alguns aspectos antropológicos determinantes. Por isso, evidenciaremos alguns elementos do Humanismo que consideramos importantes.

Se pudermos falar de uma cifra distintiva, consideremos antes de tudo aquela que toca o novo sentido do homem. Essa cifra teve como ponto alto a celebração teórica da dignidade do homem, colocando-a em evidência como um ser extraordinário em relação ao cosmo<sup>17</sup>.

No quadro religioso, verifica-se certo destacamento entre pensamento humanista e reflexão teológica. O Humanismo do século XIV, ainda que se encontrasse em um campo prevalentemente religioso, colocou de lado os temas antropológicos por antonomásia: o problema do mal e do pecado, a visão beatífica e a vinda de Cristo para concentrar-se sobre temas inéditos como a liberdade humana e o papel do homem no cosmo<sup>18</sup>. O Humanismo tomou para si as doutrinas éticas da antiguidade clássica tendendo a reafirmar a autonomia do homem prescindindo da graça e descurando da ideia de pecado hereditário<sup>19</sup>.

Nesse contexto de grande separação entre Humanismo e reflexão teológica, se nota, também, um eclipse da visão paulina e agostiniana que por alguns é considerada “pessimista”. De Agostinho, por exemplo, se prefere a doutrina neoplatônica da iluminação, a tradução dos termos do misticismo para o cristianismo e a filosofia da interioridade ao invés da teoria antipelagiana<sup>20</sup>.

As divergências tocaram inclusive a compreensão da graça e dos sacramentos. Para os humanistas contava mais a virtude e a valentia humana que a graça divina. Os sacramentos eram vis-

---

17. Cf. Giovanni REALE; Dario ANTISERI, *Storia della Filosofia*, 2008, p. 26-27.

18. Cf. Giani COLZANI, *Antropologia teologica, L'uomo: paradosso e mistero*, 1988, p. 224.

19. Cf. Mario BENDISCIOLI, *Dalla Riforma ala Controriforma*, 1969, p. 23.

20. Cf. *Idem*, p. 23; 24.

tos de modo diverso da tradição. Para alguns, os sacramentos eram reduzidos a simples manifestações da religiosidade popular, cuja eficácia seria diversa daquela atribuída pela tradição católica<sup>21</sup>.

### 1.3 A diatribe entre Erasmo e Martin Lutero

No conjunto das expressões da cultura humanista, surgiu Erasmo de Rotterdam (1466-1536) com o seu otimismo. Ele foi o maior representante do humanismo cristão. Com a sua *Philosophia Christi*,<sup>22</sup> Erasmo propunha viver segundo a razão em oposição a tudo aquilo que enfeia ou destrói o homem. No seu esforço otimista, ele assumiu uma religiosidade universal que atribui a Deus a origem de todas as verdades. A revelação cristã seria o ápice. A consequência dessa abordagem é uma grande valorização dos deveres civis derivantes da religião, que deve reconhecer a autonomia da razão e da dignidade da pessoa humana como sujeito livre. A religiosidade se faz atenta à vontade e à ação moral do homem que por sua vez vive interiormente guiado pela presença de Deus<sup>23</sup>.

Nesse ínterim marcado por otimismo e supervalorização da liberdade humana se deu um forte desencontro entre Erasmo de Rotterdam e Martin Lutero (1483-1546). O primeiro, com o seu humanismo cristão otimista, e o segundo, com uma posição frontalmente diversa, gerou uma relevante discussão de caráter rigorosamente teológico que produziu uma fratura entre os dois personagens. Ao mesmo tempo, a oposição estabelecida no *Del libero arbitrio* (1524) de Erasmo e no *De servo arbitrio* (1525) de Martin Lutero<sup>24</sup> evidenciam uma relação de interação entre Reforma e Humanismo, entre liberdade e graça.<sup>25</sup>

21. Cf. *Idem*, p. 26.

22. Não faremos citações dessa obra porque a nós interessa o modo como aparece Martin Lutero.

23. Cf. Giani COLZANI, *Antropologia teologica, L'uomo: paradosso e mistero*, 1988, p. 229.

24. Para os escritos de Martin Lutero, usaremos traduções em italiano de Weimar Ausgabe (WA), *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883 - 1929.

25. Cf. Fiorella DE PINTACUDA, "Notas introdutórias", in Martin LUTHER, *Il servo arbitrio*, 1993, p. 9..

A vivaz reação de Erasmo em oposição à pessimista concepção de Lutero a respeito do homem no *De libero arbitrio diatribe*, provocando a mais notória resposta no *De servo arbitrio*, melhor se compreende e se explica, não a partir de considerações pessoais mas, em função da viva sensibilidade de Erasmo pelos valores humanos que o pessimismo luterano negava, pretendendo atribuir tudo aquilo que é positivo no homem à ação divina<sup>26</sup>.

No pensamento do reformador alemão se vê o entrelaçamento de elementos políticos, sociais, filosóficos e teológicos. Martin Lutero diante da filosofia assume uma posição pouco positiva, pois desconfia da possibilidade que a natureza humana possa salvar-se sozinha sem o auxílio da graça. Para ele, a filosofia é inútil sofisticação, fruto da soberba do homem que quer salvar-se sem a única coisa que salva, a fé<sup>27</sup>. Nesse sentido, podemos entender a força das afirmações contidas no *De servo arbitrio*. De fato, Martin Lutero se opõe às tendências otimistas que pretendiam atribuir à liberdade humana a capacidade de obter a própria salvação<sup>28</sup>. Eis uma afirmação de Martin Lutero quanto à impossibilidade do homem:

[...] se a graça de Deus vier a faltar e for separada dessa força tão modesta (livre arbítrio), o que será capaz de realizar? É ineficaz, você diz, e faz nada de bom. Portanto não fará aquilo que Deus ou a sua graça quer, porque supomos que a graça divina está separada do livre arbítrio. Por outro lado, aquilo que não é realizado pela graça de Deus não pode ser bom. O resultado é que o livre arbítrio sem a graça de Deus de fato não é livre, mas constantemente pri-

- 
26. Cf. Mario BENDISCIOLI, *Dalla Riforma alla Controriforma*, 1969, p. 24-25. Não estamos absolutamente de acordo com o adjetivo “pessimista” atribuído ao pensamento de Martin Lutero. Preferimos, ao invés, conceber a sua posição como uma crua e fortemente realista visão do homem.
  27. Cf. Giovanni REALE; Dario ANTISERI, *Storia della Filosofia*, 2008, p. 274-275.
  28. Cf. Walter KASPER, *Martin Lutero: una prospettiva ecumenica*, 2016, p. 45.

sioneiro e escravo do mal, do momento em que não pode orientar-se sozinho para o bem<sup>29</sup>.

Para reforçar a ideia de pequenez e incapacidade do homem, acrescenta o reformador:

Permaneça onde você está, mesmo em base ao teu próprio testemunho, que nós realizamos tudo por necessidade e nada em virtude do livre arbítrio, porque sem a graça, a força do livre arbítrio nada é, não faz e nem está em condições de fazer algo de bom. Ao menos que você não queira atribuir à expressão 'eficácia' o significado inédito de 'perfeição', como se o livre arbítrio estivesse sem dúvida em condições de iniciar e querer algo, mas não após conduzi-la a termo, coisa que não creio<sup>30</sup>.

Essas afirmações permitem entrever, da parte de Martin Lutero, uma tendência a não dar grande ênfase às virtudes do homem. Na obra supracitada, a dignidade humana, tão cara a Erasmo e aos humanistas italianos, foi derrubada e transmitida diferentemente. O homem pode ser salvo quando entende que não é o artífice do próprio destino e depende de Deus para a sua salvação. Quem se pensa independente de Deus e se convence de conseguir a liberdade sozinho não faz outra coisa que pecar. A doutrina luterana procurou um modo de demonstrar a passividade do homem em relação à ação salvífica de Deus<sup>31</sup>.

## 2. O pecado original como *status* do homem

Quando a Igreja condenou o Pelagianismo declarou culpável a heresia que insistia em modo exagerado sobre as forças que permaneceram no homem não obstante a sua queda pelo pecado original. O século XVI assistiu a uma trabalhosa tentativa

29. Martin LUTHER, *Il servo arbitrio*, 1993, p. 125. (Em latim, vide WA 18, 636).

30. *Idem*, p. 126. (Em latim, vide WA 18, 637).

31. Cf. Otto H. PESCH, *Martin Lutero*, 2007, p. 216.

empreendida pela Igreja para defender a capacidade de bem remanescente no homem porque os defensores do *De servo arbitrio* afirmavam o contrário.

## 2.1 Alguns elementos da doutrina luterana do pecado original

Com a imagem do cavalo e do cavaleiro, Martin Lutero ilustra o modo perturbado em que vive o homem. O cavalo é a carne, o espírito é o cavaleiro. Se o cavalo caminha mal, o mesmo se diga do cavaleiro<sup>32</sup>. Por isso, o homem vive marcado e habitado pela ambiguidade. “O pecado permanece sempre no homem”<sup>33</sup>. “O homem se descobre habitado por uma interior desordem radical, que destruiu todo o seu equilíbrio e o orienta espontaneamente em direção ao mau”<sup>34</sup>. Essa dinâmica de ambiguidade é descrita pelo apóstolo Paulo do seguinte modo: “Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim” (Rm 7,19-20).

Para entrarmos em contato com alguns elementos que caracterizam a antropologia de Martin Lutero, devemos ler o comentário por ele feito a Rm 5,12 no qual dá a sua definição de pecado original:

O que é, portanto, o pecado original? Primeiramente, segundo as sutilezas escolásticas, ele é a privação ou a falta da justiça original. Mas a justiça segundo eles é presente somente em modo subjetivo na vontade; por isso, o mesmo vale também para a privação, isto é, para o contrário da justiça. Na verdade assim é solicitada pela categoria da qualidade, segundo a Lógica e a Metafísica [de Aristóteles]. Mas, em segundo lugar, segundo o apóstolo e a simplicidade do modo de pensar em Cristo Jesus, o pecado original não é somente privação de uma qualidade na vontade, antes

32. Cf. Dino BELLUCCI, *Fede e giustificazione in Lutero*, 1963, p. 83.

33. Bernard SESBOÛÉ; Vittorio GROSSI, *Storia dei dogmi II*, 1997, p. 203.

34. *Idem*, p. 202.

não consiste nem mesmo simplesmente na privação de luz no intelecto, de força na memória; não, ele, no seu sentido e significado, é a privação total do correto funcionamento e da capacidade de exercício de todas as faculdades interiores e exteriores. Além do mais, ele é a inclinação para o mal, a náusea frente ao bem, a repugnância da luz e da sabedoria; e vice-versa: é amor pelo erro e pelas trevas, fuga e horror frente às obras boas e corrida rumo ao mal. Como está escrito no Salmo XIII: 'Todos transviados, todos corruptos'; e como é dito em Gênesis capítulo VIII: 'Toda intenção do coração humano é inclinada ao mal desde a adolescência'. Deus, na verdade, odeia e imputa não somente essa privação [da justiça originária] (como pensam muitos que se esqueceram dos seus pecados e não os reconhecem), mas também a concupiscência em todas as suas formas, aquela concupiscência segundo a qual somos desobedientes a este mandamento: 'Não desejar!', assim como o apóstolo comenta adiante, no capítulo VII, em modo claro. De fato, esse mandamento não revela o pecado, como diz o apóstolo: 'Não saberia que a concupiscência é pecado, se a lei não me tivesse dito: 'não desejar'<sup>35</sup>.

Essa definição do pecado original apresenta a situação de permanente pecado que atinge o homem. Por isso, podemos falar de um *status* permanente. No período da Reforma saltam aos olhos algumas diferenças doutrinárias fundamentais entre católicos e protestantes. A parte católica voltou a sua atenção à privação da justiça original, ou seja, ao elemento formal do pecado original. Por sua vez, Martin Lutero identificou o pecado à concupiscência e, por isso, acentua o elemento material<sup>36</sup>. Os sucessivos desenvolvimentos quanto ao efeito do batismo serão apresentados mais a frente quando trabalharmos as definições do Concílio de Trento sobre o pecado original.

35. Martin LUTHER, *La lettera ai Romani*, 1991, p. 428-430. (Em latim, vide WA 56, 312-313).

36. Cf. Bernard SESBOÛÉ; Vittorio GROSSI, *Storia dei dogmi II*, 1997, p. 203.

Para Martin Lutero, o homem tem necessidade da justificação porque é pecador. Essa realidade atinge o homem por completo e a concupiscência, ou seja, aquilo que o arrasta ao pecado, já é pecado<sup>37</sup>. Todavia, não queremos absolutizar uma ideia de extrema negatividade como fizeram alguns autores que não se furtam em qualificar o pensamento de Martin Lutero como negativo e pessimista. A citação a seguir, ressalta tais ideias que queremos evitar, mas, por outro lado, esclarecem uma coisa de valor: o pecado original separou o homem do seu Criador e Pai.

Lutero identifica concupiscência e pecado original. A sua antropologia é pessimista: o homem é radicalmente pervertido e habitado por uma disposição fundamental e invencível ao mal. Nele tudo é pecado: é abandono ou condenação do homem pecador. O pecado não é, portanto, antes de tudo o pecado atual, mas o fato de uma disposição fundamental do homem ao mal, que faz dele sempre culpável e capaz de produzir somente frutos ruins. As obras dos justos também são pecados. Portanto, o pecado é um estado que separa o homem do seu Criador. E, assim, o homem é incapaz de chegar a Deus com a razão: é a ilusão do conhecimento natural de Deus<sup>38</sup>.

Podemos, assim, notar que Martin Lutero fez uma leitura muito mais radical da concupiscência. Aquela que antes era identificada como tentação ou "*inclinatio ad malum*", que por si só não faz do homem um pecador, segundo a teologia católica, agora é identificada com o próprio pecado<sup>39</sup>.

## 2.2 Simultaneamente pecador e justo

Tal situação de permanente pecado descrita por Martin Lutero se verifica também na clássica afirmação *simul peccator et justus*. Essa célebre fórmula foi objeto de controvérsias entre luterana-

---

37. Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Salvati per grazia: il dibattito sulla giustificazione dalla riforma ai nostri giorni*, 2012, p. 33.

38. *Idem*, p. 35.

39. Cf. Bruno FORTE, *Il giovane Lutero e la grazia della giustificazione*, 2017, p. 62.

nos e católicos até a declaração conjunta de 1999. Esse postulado é aplicado primeiramente a Cristo e revela um movimento dialético na vida do homem<sup>40</sup>.

Cristo assumiu sobre si a totalidade dos pecados da humanidade e a sua condenação. Ele se fez pecador, mas somente ele é justo, aquele que permanece sempre justo<sup>41</sup>. “A paixão e a morte de Jesus são o lugar onde se enfrentam a morte, o pecado e a justiça”<sup>42</sup>. Na mesma direção, podemos recorrer ao ensinamento do apóstolo Paulo: “Cristo nos resgatou da maldição da Lei tornando-se maldição por nós, porque está escrito: *Maldito todo aquele que é suspenso ao madeiro*” (Gl 3,13).

A fórmula em discussão é o corolário imediato da concepção luterana de pecado. Mesmo justificado, no homem permanece sempre a concupiscência e, porque ela é identificada com o pecado, o homem permanece sempre pecador. Logo, se afirma um movimento dialético: o homem justificado mediante a fé em Cristo permanece sempre frágil porque tal dom de justiça é externo e permanece externo<sup>43</sup>.

A posição de Martin Lutero a respeito da condição do homem constitui uma etapa importante no desenvolvimento da reflexão teológica sobre o pecado original<sup>44</sup>. Ele exprime as suas raízes agostinianas e lê os textos de Paulo a partir dessa chave. Além disso, é muito crítico quanto ao modelo teológico escolástico. Ao mesmo tempo, é muito visível a sua experiência religiosa fortemente centrada no senso de culpa e de uma forte consciência de ser um pecador<sup>45</sup>.

O reformador alemão não se importa tanto com os pecados, mas sim com o pecado como realidade fundamental que se manifesta em todos os outros pecados cometidos. Tal radicalização corrobora a sua fidelidade a Paulo e a Agostinho.

40. Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Salvati per grazia: il dibattito sulla giustificazione dalla riforma ai nostri giorni*, 2012, p. 35.

41. Cf. *Idem*, p. 36.

42. *Ibidem*.

43. Cf. *Ibidem*.

44. Cf. A respeito Giovanni ANCONA recorre a Otto H. PESCH, *Liberi per grazia*, 1988, p. 170-174.

45. Cf. Giovanni ANCONA, *Antropologia teologica*, 2014, p. 240.

Não obstante a sua fidelidade ao *Doctor gratiae*, ele vai mais além e encontra na tradição paulina a determinante antítese lei e promessa que levou-o a identificar o pecado à incredulidade<sup>46</sup>.

Para o pai da tradição luterana, o pecado determina a essência pessoal dos humanos que são o exato oposto de Deus. E tal pecaminosidade não é outra coisa que a consequência da descendência de Adão<sup>47</sup>. O pecado visto como incredulidade ou como voltar às costas a Deus é por si só um ato que desqualifica o homem. Por isso, Martin Lutero não considera tanto o conceito de Tomás de Aquino que aprofundou a relação entre corpo e alma na dinâmica do pecado. É suficiente afirmar que o homem é carne e, destarte, é inteiramente pecador. Tal realidade “estraga” o homem e torna-o contraditório<sup>48</sup>.

A fatalidade do pecado consiste no fato que ele atingiu o centro do eu humano na figura de uma concupiscência inextirpável. Não se trata de algo ‘anexo’ ao homem, nem de uma qualidade da qual o ser humana seria sujeito, e que poderia ser substituída ou removida por uma causa contrária, como aquela da justiça. O pecado é uma determinação essencial da pessoa. O homem é a contradição vivente diante de Deus<sup>49</sup>.

A visão de Martin Lutero a respeito do pecado do homem é tão grave que não se vê saída. Nem mesmo o batismo, segundo ele, pode libertar o homem dessa situação<sup>50</sup>.

A verdadeira situação do homem poderia ser resumida como não-liberdade. Esse conceito, que remonta à tradição agostiniana, concebe o pecado como escravidão, como não-liberdade. A tradição medieval enriqueceu tal compreensão acrescentando que a vontade não livre e se parece assim afirma-se. O reformador

---

46. Cf. Otto H. PESCH, *Liberi per grazia*, 1988, p. 171.

47. Cf. Giovanni ANCONA, *Antropologia teologica*, 2014, p. 240.

48. Cf. Otto H. PESCH, *Liberi per grazia*, 1988, p. 171.

49. *Idem*, p. 172.

50. Cf. Giovanni ANCONA, *Antropologia teologica*, 2014, p. 241.

vai ao ponto diretamente: “Onde a tradição agostiniana se limitava a falar de ‘perda’ ou de atenuação do *‘liberum’ arbitrium*, Martin Lutero fala de *‘servum’ arbitrium*”<sup>51</sup>. Aqui se vê a sua crítica ao Humanismo, que de certo modo, com os seus equívocos quanto à teologia medieval, proponha uma liberdade humana independente inclusive de Deus<sup>52</sup>.

No ponto anterior, Bernard Sesboüé atribui o adjetivo pessimista à antropologia de Martin Lutero. Tal posição é questionada por Otto H. Pesch que vê, em modo positivo, na fórmula *Simul peccator et justus*, a expressão da realidade dialética entre pecado e justiça. Segundo Pesch, a coexistência radical entre pecado e justiça é a estrutura intrínseca do ser justo. Por isso, o coração mau ou o pecado permanente não é outra coisa que uma confissão da realidade do homem. O *simul* representa uma realidade de oração, uma manifestação orante diante de Deus. A confissão da própria pecaminosidade produz a vontade de opor-se ao pecado e essa luta faz crescer a disposição a uma nova justiça e obediência a Deus. O coração pecador ou a confissão que acolhe a palavra de Deus que perdoa é o lugar onde se encontra o *simil iustus et peccator*<sup>53</sup>. A tal propósito, podemos incluir um contributo de Giovanni Ancona:

Isso significa que o pecado, não obstante a graça de Deus que sustenta o homem ao longo da sua existência, não desaparece do horizonte da sua vida; e, por isso, o justificado é continuamente chamado a escolher Deus até o fim. Além do mais, recordamos que Trento afirma a presença da concupiscência no homem justificado, a qual ainda que não seja pecado, inclina ao pecado e é no homem um instrumento de luta para a salvação, até o dia em que Deus cumprirá a sua obra na parusia de Jesus Cristo<sup>54</sup>.

51. Otto H. PESCH, *Liberi per grazia*, 1988, p. 173.

52. Cf. *Idem*, p. 173-174.

53. Cf. *Idem*, p. 235-236. Nesse ponto, podemos notar uma clara e positiva influência do n. 28 da Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação de 1999.

54. Giovanni ANCONA, *Antropologia teologica*, 2014, p. 297.

## 2.3 A resposta do Concílio de Trento

Para responder à antropologia de M. Lutero, codificada na Confissão de Augusta de 1530,<sup>55</sup> e rebater a sua doutrina, o Concílio de Trento (1545-1563) durante a sua quinta sessão (1546) exprimiu a posição da Igreja no Decreto sobre o pecado original. “Na ideia dos Padres se tratava simplesmente de um prólogo ao problema da justificação”<sup>56</sup>. Todavia, os cânones dedicados ao pecado original constituem a parte dogmática do Concílio<sup>57</sup>.

O concílio tridentino possuía um propósito bem claro: “rejeitar a doutrina luterana da remissão do pecado original como uma simples atribuição”<sup>58</sup>. Estava interessado na nova concepção antropológica de Martin Lutero que identificava a concupiscência com o pecado original e considerava o homem radicalmente pecador e incapaz de uma concreta justificação. Se na polémica entre Agostinho e os pelagianos o problema era a existência de um pecado original, agora a atenção se volta à compreensão e à modalidade desse pecado em Adão e à sua transmissão aos seus descendentes<sup>59</sup>.

Antes de entrarmos no decreto, Luis F. Ladaria chama a atenção para uma linha importante do concílio tridentino quanto à teologia do pecado original de Agostinho, à sua maneira seguida também pelos protestantes. Agostinho vê o pecado no interno de um esquema mais histórico, pelo fato que por causa dele todo o ser humano foi danificado, compreendidas todas as partes da alma. O Concílio não quis romper com as ideias precedentes, mas quis preservar a integridade da natureza humana que depois do pecado não mais se encontra na condição original<sup>60</sup>.

55. Cf. Mario BENDISCIOLI, *Dalla Riforma ala Controriforma*, 1969, p. 27.

56. André-Marie DUBARLE, *Il peccato originale: prospettive teologiche*, 2013, p. 63.

57. Cf. Justo COLLANTES; Sergio de PICCOLI, *La fede della Chiesa Cattolica*, 1993, p. 208.

58. André-Marie DUBARLE, *Il peccato originale: prospettive teologiche*, 2013, p. 67.

59. Cf. Bernard SESBOÛÉ; Vittorio GROSSI, *Storia dei dogmi II*, 1997, p. 207.

60. Cf. Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 2016, p. 272.

## 2.4 A doutrina tridentina sobre o pecado original<sup>61</sup>

O Concílio tridentino não se preocupou em procurar a essência do pecado original,<sup>62</sup> mas se limitou aos seus efeitos partindo do pecado de Adão e das suas consequências não somente para ele, mas para toda humanidade. Considerou a sua transmissão não por imitação, mas por propagação. Além disso, o Concílio atesta que tal pecado pode ser eliminado somente em virtude de Cristo e que o batismo é necessário inclusive para as crianças como meio para extinguir o pecado original<sup>63</sup>. Na sua elaboração, o decreto retoma os cânones de Cartago (418) e Orange (529)<sup>64</sup>.

O primeiro cânone<sup>65</sup> tridentino tem como objeto o pecado de Adão e as suas consequências para ele mesmo. Aqui se retoma e se desenvolve o primeiro cânone de Orange<sup>66</sup> que toma em consideração as consequências do pecado original em modo geral na vida do homem. Além disso, vai em direção a Adão e estabelece que o primeiro homem por causa do seu pecado perdeu a justiça original na qual foi constituído. Segundo Sesboué – Grossi, o mesmo cânone, sustentando a definição de Orange, sustenta a ideia agostiniana do pecado original como realidade que modificou o homem para pior na alma e no corpo. No primeiro cânone da fórmula tridentina desaparecem as menções quanto à diminuição do livre arbítrio<sup>67</sup>. Antes deles, porém, Flick – Alszeghy se referiam à amplitude do pecado como realidade universal: “[...] o significado

61. Cf. DH 1510 – 1516.

62. Não “esgotaremos” a ampla e trabalhosa reflexão teológica sobre o pecado original, mas nos ateremos aos elementos basilares que permitirão iniciar uma leitura dogmática a respeito.

63. Cf. Otto H. PESCH, *Liberi per grazia*, 1988, p. 179.

64. Cf. André-Marie DUBARLE, *Il peccato originale: prospettive teologiche*, 2013, p. 63.

65. Os anátemas que tangem às recíprocas condenações tiveram a sua atualidade questionada em 1986 (Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Salvati per grazia: il dibattito sulla giustificazione dalla riforma ai nostri giorni*, 2012, p. 212) e, tornaram-se “advertências salutare” segundo o que reza o n. 42 da Declaração conjunta de 1999.

66. Cf. DH 371.

67. Cf. Bernard SESBOÛÉ; Vittorio GROSSI, *Storia dei dogmi II*, 1997, p. 208-209.

mínimo, indispensável do cânone é a afirmação de uma catástrofe pecaminosa de tal natureza que explique porque todos os homens necessitam da graça do perdão”<sup>68</sup>.

O segundo cânone do Concílio da Contra Reforma se refere às consequências do pecado de Adão para a humanidade. As consequências de tal prevaricação não recaem somente sobre Adão, mas sobre toda a sua descendência. Nesse ponto, o Concílio faz uma afirmação antipelagiana dizendo que tal pecado comporta a perda da santidade e da justiça. O mesmo cânone insiste sobre o fato de que o pecado de Adão conduz à morte do corpo e da alma. Resulta considerável a retomada de Rm 5,12 insistindo sobre o fato que morte passou a todos os homens, para rebater as afirmações do humanista Erasmo de Rotterdam, que excluía a presença do pecado original nesse texto paulino<sup>69</sup>. F. Buzzi recorda que o Concílio não quis condenar Erasmo, mas qualquer doutrina de “perfume” pelagiano quanto à compreensão do pecado original<sup>70</sup>.

Por sua vez, o terceiro cânone apresenta o batismo como remédio contra o pecado original. Nessa disposição, o Concílio de Trento não remonta aos concílios anteriormente celebrados, mas teve que prover uma reflexão inédita sobre o tema. Tendo por base a afirmação tradicional e escriturística da redenção, se apresenta o mérito do único mediador, Cristo, como remédio conferido através do batismo<sup>71</sup>.

O penúltimo cânone sobre o pecado original se refere ao batismo das crianças. Nesse ponto, os padres retomam o cânone 2 do Concílio de Cartago<sup>72</sup>. A formulação de Trento há um acento notavelmente antipelagiano e antianabatista. O texto considerou também a insistência de Seripando (o então superior geral dos agostinianos) sobre o primado da fé na justificação, independen-

---

68. Maurizio FLICK; Zoltan ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 1972, p. 167.

69. Cf. Bernard SESBOÜÉ; Vittorio GROSSI, *Storia dei dogmi II*, 1997, p. 210.

70. Cf. Franco BUZZI, *Il Concilio di Trento*, 1995, p. 56.

71. Cf. Bernard SESBOÜÉ; Vittorio GROSSI, *Storia dei dogmi II*, 1997, p. 211.

72. Cf. DH 223 – 224.

temente do rito. Além disso, os padres insistem em afirmar que o batismo das crianças remonta à época apostólica<sup>73</sup>.

Enfim, o último cânone apresenta os efeitos do batismo. Nessa altura se pode ver a polémica entre luteranos e católicos e se estabelece a novidade do ensinamento doutrinal do Concílio tridentino, ou seja, a ligação entre pecado original e concupiscência. Atesta-se que o batismo remete à culpabilidade, que equivale ao elemento formal do pecado original. O Concílio se opôs à formulação luterana da não imputação e insiste que o pecado original não se reduz ou se equipara à concupiscência. Ainda que permaneça em quem foi batizado, ela não é mais um elemento que desagrada a Deus, mas que serve ao combate espiritual. O Concílio interpreta o uso paulino do termo em questão em Rm 7 dizendo que a concupiscência é chamada pecado pelo fato de que ela nasce do pecado e a ele inclina. Com as devidas referências a Agostinho, o tridentino esclarece que a concupiscência é a principal expressão do pecado original<sup>74</sup>.

Seja a reflexão de Martin Lutero, sejam as determinações da Igreja no decreto sobre o pecado original, não obstante as substanciais diferenças, podemos verificar a comum ideia da necessidade de redenção para a humanidade pecadora. O pecado do homem remete à redenção pelos méritos de Cristo. Tal condição de pecado reforça a centralidade da obra redentora para Adão e toda humanidade<sup>75</sup>.

O Concílio de Trento não andou para trás em direção a tendências pelagianas ou semipelagianas, mas com a Tradição afirma que toda humanidade está corrompida, está distante de Deus e que por si só não pode livrar-se dessa situação<sup>76</sup>. Se observamos a sequência das sessões e dos decretos do Concílio tridentino, podemos notar que o *Decretum de peccato originali* é imediatamente seguido pelo decreto *De Iustificatione*.

---

73. Cf. Bernard SESBOÜÉ; Vittorio GROSSI, *Storia dei dogmi II*, 1997, p. 212.

74. Cf. *Idem*, p. 214-215.

75. Cf. Franco BUZZI, *Il Concilio di Trento*, 1995, p. 66.

76. Cf. Otto H. PESCH, *Liberi per grazia*, 1988, p. 179.

### 3. A justificação no centro da discussão

Antes que a temática da justificação fosse ao centro da discussão, se falava da graça como *habitus*, segundo a tradição escolástica.

A doutrina tomista entende a justiça como *habitus infusus*, como qualidade inerente ao homem justificado, em dependência de uma concepção particular e menos pessimista do pecado original e dos seus efeitos naturais; mantém o conceito agostiniano segundo o qual, no processo da justificação, o início é a infusão da graça e o perdão dos pecados o fim, admitindo que psicologicamente no homem pecador vem primeiro o remorso e o afastamento das práticas reprováveis<sup>77</sup>.

Agora na Modernidade aquela abordagem que antes admitia uma integração entre o primado de Deus e a liberdade humana abre espaço ao tema da justificação como um tema tratado em autonomia. Esse deslocamento está ligado à nova compreensão do homem que agora é o centro das discussões. Portanto, escolher a justificação é, também, escolher o homem. A nascente Reforma rejeitou a escolástica nominalista e a cultura humanista atacando com força uma atitude concentrada sobre o homem. Ao mesmo tempo em que afirmava o primado de Deus, colocou em segundo lugar a liberdade humana e qualquer forma de sua valorização<sup>78</sup>.

A reflexão a respeito da justificação, no atual contexto, não pode perder de vista a declaração conjunta de 1999<sup>79</sup> como

---

77. Mario BENDISCIOLI, *Il problema della giustificazione: la coscienza cristiana del peccato e della redenzione nel suo sviluppo storico (Prolusione)*, 1940, p. 23.

78. Cf. Giani COLZANI, *Antropologia teologica, L'uomo: paradosso e mistero*, 1988, p. 230-231.

79. Sobre as fases que conduziram à Declaração conjunta cf. Bernard SE-SBOÛÉ, *Salvati per grazia: il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni*, 2012.

ponto de chegada de um trabalhoso percurso histórico feito de distanciamentos e incompreensões e depois de diálogo e reproximação.

Com base no que sugere Antonio Pitta, vemos que alguns autores contribuíram nesse percurso de diálogo ecumênico. Entre os quais: J. H. Newman (séc. XIX) com suas *Conferências sobre a doutrina da justificação*; K. Barth (séc. XX) que com sua *Dogmática eclesial* se concentrou sobre o aspecto da reconciliação de Deus em Cristo; em diálogo com Barth, do lado católico encontramos principalmente H. U. Balthasar com sua obra *A teologia de K. Barth* e H. Küng com *A justificação*. Depois deles, aparece também W. Pannenberg com uma abordagem à justificação “como dom de Deus, mediante o Espírito e aberto ao fim da história”<sup>80</sup>. Uma etapa sucessiva pertence a um discípulo de K. Barth, E. Jüngel com sua obra *O Evangelho da justificação* cujas páginas tomaremos em consideração<sup>81</sup>.

Depois desses passos, chega-se a uma definição compartilhada sobre a justificação proposta por Otto H. Pesch:

A justificação exprime a quintessência da ação salvífica operada por Deus mediante Jesus Cristo, que tira, em modo inesperado e imerecido, o pecado do homem. Nela Deus convence o homem do seu pecado, transfere-o a uma relação nova, justa, consigo, renovando-o desse modo no seu ser, o faz entrar na sua liberdade e assim leva a termo, com a graça, a sua vontade criadora em relação ao homem, contra a sua resistência<sup>82</sup>.

Com tal inspiração, entraremos na discussão sobre a justificação. O ponto de partida é a afirmação luterana da sua centralidade. Consideraremos o aspecto forense e algumas categorias

---

80.

81. Cf. Antonio PITTA, *Giustificati per grazia: La giustificazione nelle Lettere di Paolo*, 2018, p. 14-15.

82. Otto H. PESCH, “Giustificazione”, in Peter EICHER, *I concetti fondamentali della teologia*, 2008, p. 392.

típicas do pensamento de Martin Lutero<sup>83</sup> que deu mais peso à ação de Deus que à ação humana. A leitura da formulação luterana da doutrina da justificação deve ter no seu horizonte não somente o aspecto controverso, mas, sobretudo, os avanços ecumênicos.

### 3.1 *Articulus stantis et cadentis ecclesiae*

Para compreendermos melhor a doutrina da justificação, devemos ter em consideração, entre tantos fatores, alguns como: a diatribe com Erasmo, a sua experiência de homem pecador e a incógnita da sua própria salvação. Na sua experiência da torre, Martin Lutero chegou ao ponto que ele considerou como solução para tal incógnita: “Porquanto nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem a prática da Lei” (Rm 3,28). Dessa experiência fundamental nasceu o sistema luterano que contempla a intrínseca perversão do homem por causa do pecado original. O pecado permanece sempre no homem e o impede de ter uma suficiente liberdade para evitar o mal. Para Martin Lutero, a saída é a fé em Deus que justifica o homem, e não as obras que ele faz<sup>84</sup>. “Além do mais, a justificação se revela como a pedra angular do pensamento de Lutero”<sup>85</sup>.

A referência à experiência da torre nos sugere levar em conta alguns trechos da carta aos Romanos, tão cara ao reformador. Segundo ele, ela é “O mais puro Evangelho, e cada cristão não deveria apenas sabê-la de cor palavra por palavra, mas que a lê-se diariamente como pão quotidiano da alma”<sup>86</sup>. Segundo Bruno For-

83. Para apresentar o conceito luterano de justificação, usaremos alguns extratos do comentário de Martin Lutero à carta aos Romanos. Não citaremos a *Confissão de Augusta* porque, segundo alguns comentadores luteranos, se verifica uma substancial conformidade entre a supra-mencionada confissão e o pensamento do pai da Reforma (cf. Mario BENDISCIOLI, *La Confessione Augustana del 1530: introduzione, testo, traduzione e commento*, 1969, p. 15).

84. Cf. Justo COLLANTES; Sergio de PICCOLI, *La fede della Chiesa Cattolica*, 1993, p. 650.

85. Sandro BARLONE, *Giustificazione e libertà, nel primo commento di Lutero alla Lettera ai Galati*, 1998, p. 7.

86. Martin LUTHER, *Prefazione alla Bibbia*, 1987, p. 146.

te, a doutrina da justificação compendiada em Rm 1,17 - “Porque nele a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: *o justo viverá da fé*” - coloca em evidência o primado da justiça de Deus e a *sola fide*, como atitude mais importante daquele que crê, contra qualquer pretensão de justiça humana fruto das obras<sup>87</sup>.

A *sola fide* há um papel determinante na compreensão de Martin Lutero. Paweł Holc no seu estudo sobre o consenso na doutrina da justificação diz:

A expressão ‘apenas a fé’, que aparece antes mesmo da Reforma, encontra, sem mais a sua conceitualização genuína em Lutero, segundo o qual a justificação não se realiza pela fé, mas pela *sola fé*. A insistência do pai da Reforma sobre a justificação *sola fide* é naturalmente uma consequência direta da rejeição das obras como uma das causas para se obter a salvação. Lutero quer simplesmente salvar o caráter incondicional da justificação; não se opõe, porém, às obras boas como tal.<sup>88</sup>

Antes de entramos no comentário, devemos esclarecer uma fundamental diferença entre as cartas aos Gálatas e aos Romanos. Antonio Pitta diz que para a primeira a justificação está em função à filiação abraâmica e/ou divina, para a segunda o ponto central é a ligação inseparável entre o evangelho e a justiça de Deus<sup>89</sup>.

A propósito do primado de Deus, assim escreve Martin Lutero no seu comentário a Rm 1,17:

Nas doutrinas humanas se ensina a justiça dos homens, isto é, quem é justo e em que modo se é justo e como tornar-se assim aos próprios olhos e diante dos homens. Em vez disso, apenas no Evangelho se revela a justiça de Deus (isto é,

---

87. Cf. Bruno FORTE, *Il giovane Lutero e la grazia della giustificazione*, 2017, p. 70-71.

88. Paweł HOLC, *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione*, 1999, p. 95.

89. Cf. Antonio PITTA, *Giustificati per grazia: La giustificazione nelle Lettere di Paolo*, 2018, p.101.

quem é justo, como se é justo e como tronar-se justo diante de Deus), como é dito no último capítulo de *Marcos*: 'quem crer e for batizado, será salvo; quem não crer, será condenado'. De fato, a 'justiça de Deus' não deve ser entendida como aquela graças a qual Deus é justo em si, mas aquela mediante a qual nós somos justificados por ele. Isso acontece por meio da fé no Evangelho. Onde o beato Agostinho, no capítulo XI da obra *O Espírito e a leitura*, afirma: 'Se diz por isso justiça de Deus, porque é Deus que, transmitindo-a, nos faz justos. Do mesmo modo é a salvação do Senhor, aquela com a qual ele nos salva'<sup>90</sup>.

Ainda sobre o mesmo versículo, mas em referência à necessidade da fé, assim escreve o reformador:

Os padres também acreditaram nas mesmas coisas que nós acreditamos: uma só é a fé, bem que a fé deles seja mais obscura; como de resto também agora os doutos creem no mesmo que os simples, ainda que em modo mais claro. Logo, o sentido é claramente este: a justiça de Deus provém totalmente da fé, porém, em tal modo que, crescendo progressivamente, não se resolve em visão, mas se torna uma fé sempre mais luminosa, segundo o que é dito em *II Coríntios*, no capítulo IV: 'Nós somos transformados passando de esplendor em esplendor' e também: 'Progredimos de potência em potência. Assim, aqui também, 'de fé a fé' significa que a fé aumentará, a fim que 'quem é justo continue a ser ulteriormente justificado', e ninguém pense de ter chegado à meta, e assim pare de progredir, ou seja, comece a desanimar'<sup>91</sup>.

Interpretando a abordagem de Martin Lutero, Franco G. Brambilla chama a atenção para o fato que a obra da justificação realizada por Deus acontece pela ação da graça. Essa ação implica a justiça de Cristo que na sua morte e ressurreição se

---

90. Martin LUTHER, *La lettera ai Romani (1515 – 1516)*, 1991, p. 205-206. (WA 56, 171-172).

91. *Idem*, p. 207-208. (WA 56, 173).

torna a justiça dos pecadores, a nossa justiça. Nesse processo é importante o papel da fé que leva à consciência do pecado e se converte em confiança absoluta na graça, e não nas obras realizadas pelo homem. Desse modo, a fé resulta determinante porque essa é igualmente obra de um dom de Deus em nós. A fé fiducial<sup>92</sup>, suscitada pela pregação e pelos sacramentos, é, portanto, obediência, relação com o Deus misericordioso autor e ator da justificação e com a palavra do Evangelho. O forte acento sobre a ação de Deus, artífice da graça que justifica e doador da fé, levanta a questão da liberdade do homem e da sua participação nesse processo<sup>93</sup>.

Antes de F. G. Brambilla, E. Jünger havia já examinado o aspecto da centralidade da vida, morte e ressurreição de Cristo tendo presente o fato da centralidade da fé como a confissão de Jesus Cristo. Porém, no centro desse mesmo centro existe algo que se refere à existência do homem em modo incondicional. Trata-se da fé na justificação mediante aquele “que foi entregue à morte por causa das nossas culpas e foi ressuscitado para a nossa justificação”<sup>94</sup>.

Segundo o mesmo autor luterano, o artigo sobre a justificação trata de modo preciso a verdade da relação entre Deus e o homem, ou seja, a divindade de Deus e a humanidade do homem, entre o Deus que justifica e o homem pecador. E porque a Igreja vive dessa relação, e somente dela, esse artigo é aquele em virtude do qual a Igreja está ou cai. Além disso, esse artigo verifica e julga todas as outras verdades da fé<sup>95</sup>. A respeito, escreve Martin Lutero no comentário à carta aos Gálatas, de 1535: “*Qui sto articulo stante stat Ecclesiae, ruente ruit Ecclesiae*”<sup>96</sup>.

92. A propósito: “a doutrina do ‘servo arbitrio’ se torna o fundamento da doutrina da ‘fé fiducial’ e de toda a doutrina da justificação” (Maurizio FLICK; Zoltan ALSZEGHY, *Il vangelo della grazia*, 1969, p. 73).

93. Giulio F. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 2005, p. 568.

94. Eberhard JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana: Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, 2000, p. 31.

95. Cf. *Idem*, p. 32.

96. Martin LUTHER, *La lettera ai Galati (1535)*, 1991, p. 352-353. (WA 40, 3).

Por outro lado, sempre a comentar tal aspecto, Bruno Forte acrescenta que a justificação por apenas fé, pela exclusiva ação justificante de Deus acolhida na obediência, é um processo que não se consuma num único ato e definitivo da parte de Deus, mas envolve o crescimento do homem na fé, passando de um estágio a outro sucessivo. Desse modo, a justificação não seria um *status* de justiça que deixa o homem inerte, antes ele está sempre a caminho e deve sempre superar o pecado e crer sempre mais em Deus que dá a graça e desconfiar sempre mais de si mesmo<sup>97</sup>. Esses elementos alusivos à centralidade da justificação exigem um passo a mais, isto é, o efeito que ela produz no homem justificado. Trata-se da justificação enquanto ato forense.

### 3.2 A justificação forense

Para entrarmos no tema, nos valem do comentário de Martin Lutero a Rm 1,1:

Deus não nos quer salvar mediante a nossa própria justiça e sabedoria, mas por meio de uma justiça e de uma sabedoria que proveem do externo; não mediante uma justiça que derive ou nasça de nós, mas por meio daquela que vem a nós de um outro lugar; não mediante aquela que germina na nossa terra, mas mediante a justiça que vem do céu. Por isso, é necessário sermos instruídos numa justiça que provém totalmente de fora e nos é estrangeira. A tal objetivo, em primeiro lugar, é preciso que a nossa justiça seja extirpada<sup>98</sup>.

A pergunta por uma justificação “forense” ou “efetiva” faz parte do grande contraste confessional entre luteranos e católicos que a chamaram também de santificação. De uma

---

97. Cf. Bruno FORTE, *Il giovane Lutero e la grazia della giustificazione*, 2017, p. 71-72.

98. Martin LUTHER, *La lettera ai Romani (1515 – 1516)*, 1991, p. 185-186. (WA 56, 158).

parte, a justificação é entendida segundo o modelo de um processo no tribunal, em modo forense; de outra, como obra efetiva, como nova criação que transforma o homem ontologicamente<sup>99</sup>.

No século XIX, o cardeal Newman, numa de suas conferências sobre a doutrina da justificação, recorda que falar de justificação e santificação é falar de duas ideias de uma mesma realidade. Referindo-se ao Sl 51, adverte que separar essas duas realidades leva a um tecnicismo bíblico contrário à Escritura<sup>100</sup>.

O jesuíta Luis F. Ladaria ao expor alguns elementos da doutrina de Martin Lutero, evidencia que no agir de Cristo, age Deus, aquele que justifica e atribui aos ímpios a justiça de Cristo. Assim, tal justiça não é somente externa, mas, ao mesmo tempo, estrangeira ao homem, porque não é sua, mas de Deus. No fato de ser estrangeira há uma segunda razão: o homem justificado por Deus é considerado por Ele em modo diverso, ou seja, o pecado não é atribuído, não é levado em conta. O conceito de realidade estrangeira se contrapõe àquela de qualidade inerente que Martin Lutero rejeitou da parte da Escolástica. Muito embora a tradição luterana conceba a justificação como ato forense, não significa ela seja um “como se”, o que resultaria em ficção<sup>101</sup>.

Dita por um teólogo luterano contemporâneo, a tese sobre a justificação do ímpio como ato forense é definida por Eberhard Jüngel do seguinte modo:

A justificação do ímpio acontece somente por meio da Palavra, porque somente a Palavra pode igualmente declarar justo e fazer justo. [...] A intenção da interpretação forense do evento da justificação é mostrar que o evento da justificação do ímpio é um evento no qual o pecador é aceito por Deus como justo unicamente por causa da justiça de Deus a ele totalmente externa e manifestada

99. Cf. Otto H. PESCH, *Martin Lutero*, 2007, p. 318.

100. Cf. John H. NEWMAN, *Sermoni sulla Chiesa: Conferenze sulla dottrina della giustificazione*, 2004, p. 314.

101. Cf. Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 2016, p. 380-381.

na pessoa de Jesus Cristo. Aqueles que creem são, portanto, ditos ‘aceitos por Deus por causa da imputação (da justiça)’. Isso garante que o pecador não pode em modo algum contribuir à própria justificação e – não menos importante – que não pode interiorizar, assimilar, fazer sua a justiça que justifica o outro em modo a fazer dela sua propriedade pessoal<sup>102</sup>.

Quanto ao efeito, o mesmo Eberhard Jüngel sustenta que a renovação interior acontece por causa da Palavra externa que fala ao homem do externo e atribui-lhe a justiça. Para a teologia evangélica, tal renovação não é uma alternativa ou complemento da justificação vista como realidade extrínseca, mas determinação do homem no externo. A Palavra que o interpela e o faz sair de si, coloca-o fora de si mesmo em modo que ele encontre a si não dentro de si, mas fora. Se o homem permanecesse em si mesmo não seria justificado, mas interpelado interiormente pelo evento da Cruz, que é sempre *extra nos*, o homem sai rumo àquela realidade que lhe está fora e desse modo é realmente renovado<sup>103</sup>.

Contra uma injusta polarização que tende a radicalizar a ideia da justificação forense, Bernard Sesboüé afirma que a justiça operada por Cristo abre à santificação e que ela não é patrimônio exclusivo do seguimento católico. Segundo o mesmo Martin Lutero, a justificação possui um efeito interior, que produz uma transformação no homem que pode ser vinculada ao fato que o justificado possa realizar obras boas<sup>104</sup>.

Os bons frutos ou boas obras são precedidos pela renovação que a justificação produz no homem que a acolhe na fé. Porém, nenhuma obra boa pode ser comparada à fé, a grande obra da liberdade humana, que na realidade é obra de Deus em nós.

---

102. Eberhard JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana: Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, 2000, p. 206-208.

103. Cf. *Idem*, p. 213-215.

104. Cf. Bernard SESBOÜÉ, *Salvati per grazia: il dibattito sulla giustificazione dalla riforma ai nostri giorni*, 2012, p. 39.

As obras boas correspondem aos bons frutos de uma árvore boa. Não obstante, o justificado seja capaz de fazer o bem, permanece sempre excluída a ideia de cooperação o que daria lugar ao mérito do homem diante de Deus<sup>105</sup>.

Motivado pelas objeções católicas e para respondê-las, Martin Lutero reconhece e afirma uma dupla justiça. A primeira forma é a justiça de Cristo que permanece sempre externa, a segunda, é uma justiça que colabora com a primeira, é a justiça do homem, consequência da primeira. O Concílio de Trento não aceitará essa teoria da dupla justiça e, rebatendo-a, fez ver que a mudança interior não era uma realidade distante do pensamento do reformador<sup>106</sup>.

Referindo-se ao trecho do comentário à carta aos Romanos que abriu essa sessão, Bruno Forte chama a atenção ao fato que a justificação, segundo o pensamento do reformador, é absolutamente um dom do alto, por isso, não provém nem da terra, nem do esforço do homem. A justificação é externa e alheia a nós não porque não entra em nós, mas porque não vem de nós ou das nossas obras. Nesse sentido, se aplica o conceito de *iustificatio passiva* porque somos feitos justos por Deus e por nós mesmos<sup>107</sup>.

Enfim, na perspectiva luterana aparece o desejo de erradicar qualquer forma de justiça humana para dar espaço a uma abordagem que insiste sobre as *particulae exclusivae: solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide*. Essas partículas exclusivas, segundo E. Jünger, na realidade excluem o homem do processo de justificação. O modo como o homem é excluído ou envolvido foi o ponto autêntico na controvérsia sobre a justificação<sup>108</sup>.

105. Cf. Luis F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 2016, p. 382.

106. Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Salvati per grazia: il dibattito sulla giustificazione dalla riforma ai nostri giorni*, 2012, p. 40-41.

107. Cf. Bruno FORTE, *Il giovane Lutero e la grazia della giustificazione*, 2017, p. 72-73.

108. Cf. Eberhard JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana: Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, 2000, p. 155-156.

## Conclusão

Procuramos desenvolver uma reflexão teológica sobre a relação entre justificação e liberdade como forma de cooperação ou de participação do homem. As etapas escolhidas no nosso percurso são marcadas por controvérsias, contraposições, distanciamentos e, nos últimos anos, de reaproximação, diálogo e uma *Declaração conjunta*, cujo teor é de grande valor para a atual e futura discussão sobre a justificação.

Na mudança da Idade Média para a Modernidade, vimos importantes mudanças de perspectiva: o homem tornou-se a lente através da qual o olha o mundo. Isso indica a passagem de uma visão teocêntrica para uma visão antropocêntrica. Esse fato da corrente humanista representa uma guinada que colocou o homem numa situação privilegiada. Simultaneamente, o ser humano se tornou mais consciente de si mesmo, da sua dignidade, da sua capacidade de autodeterminação e reconheceu a liberdade como o nó ou a encruzilhada daquele momento histórico.

O Humanismo, em certa maneira, relativizou alguns temas antropológicos por antonomásia tais como: o pecado, o problema da visão beatífica e do mal para dar espaço à liberdade do homem e à reflexão quanto o seu lugar no cosmos. Nota-se, portanto, um abismo entre Humanismo e reflexão teológica. Nesse contexto de grande inclinação verso ao homem e as suas potencialidades, se deu mais importância à virtude humana que à graça divina.

Esse conjunto de distanciamentos entre os ideais humanistas e a reflexão teológica teve seu ponto alto na diátribe entre Erasmo e Martin Lutero. O primeiro defendeu a autonomia da razão, da dignidade e da liberdade do homem interiormente guiado pela presença de Deus. O segundo preferiu uma visão diferente em relação às virtudes humanas e escolheu dar mais peso à ação da graça divina. *Tout court* evidenciou a passividade humana frente a graça divina da qual depende.

A posição do reformador ao afirmar que por causa do pecado original o homem foi totalmente privado do correto uso do seu livre arbítrio destacou a absoluta necessidade de atestar a necessidade da justificação. A reflexão em torno a esses dois elementos “pecado” e “justificação” trouxe à tona um tema que foi muito

debatido desde o Concílio de Trento até os dias da assinatura da Declaração conjunta. Trata-se da máxima *simul iustus et peccator*. Essa afirmação de cunho eminentemente luterano explicita a tensão presente no homem que mesmo sendo justificado continua pecador.

Desse modo, o homem pecador justificado vive uma tensão dinâmica que lhe resulta estrutural. Ainda que perdoado, o justificado permanece homem vulnerável. Interiormente modificado, o justificado sofre continuamente os assaltos da concupiscência que nele continua a agir. Essa dinâmica que revela a ambiguidade do coração humano explica a tensão escatológica presente no coração do homem e o conduz rumo a plenitude que ele ainda não possui por completo.

Por fim, o modo como Martin Lutero entendeu e propôs a justificação resultou uma novidade que exigiu do Magistério eclesiástico uma pontual e necessária intervenção quanto ao modo católico de interpretar tal mistério. Depois de séculos de controvérsias, o comprometimento ecumênico chegou ao marco indelével da *Declaração conjunta* que nos permite ler a justificação em modo compartilhado e marcado por uma particular e fecunda tensão que deveria não mais permitir uma leitura unilateral ou que conduza a divisões entre aqueles que creem no Cristo.

## Referências

- A *BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2012.
- ANCONA, Giovanni. *Antropologia teologica: Temi fondamentali*. Brescia: Queriniana, 2014.
- BARLONE, Sandro. *Giustificazione e libertà: nel primo commento di Lutero alla Lettera ai Galati (Galaterbriefvorlesung 1516-1517)*. Roma: Edizioni Dehoniane, 1998.
- BELLUCCI, Dino. *Fede e giustificazione in Lutero: Un esame teologico dei "Dictata super Psalterium" et del Commentario sull'epistola ai Romani (1513-1516)*. Roma: Analecta Gregoriana, 1963.
- BENDISCIOLI, Mario. *La confessione augustana del 1530: Introduzione, testo, traduzione e commento*. Milano: Marzorati, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Dalla Riforma alla Controriforma*. Bologna: Il Mulino, 1974.

- \_\_\_\_\_. *Il problema della giustificazione: La coscienza cristiana del peccato e della redenzione nel suo sviluppo storico (Prolusione)*. Brescia: Morcelliana, 1940.
- BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia teologica*. Brescia: Queriniana, 2005.
- BUZZI, Franco. *Il Concilio di Trento (1545-1563): Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*. Milano: Glossa, 1995.
- COLLANTES, Justo; DE PICCOLI, Sergio. *La fede della Chiesa Cattolica: Le idee e gli uomini nei documenti dottrinali del Magistero*. Edizione rivista e aggiornata. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.
- COLZANI, Gianni. *Antropologia teologica, L'uomo: paradosso e mistero*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1988.
- CONCÍLIO DI TRENTO. "Decreto sobre o pecado original". In DENZINGER, Henrici; HÜNERMANN, Petrus. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 40ª ed. São Paulo: Paulinas, 2005. (DH 1510-1516).
- \_\_\_\_\_. "Decreto sobre a justificação". In DENZINGER, Henrici; HÜNERMANN, Petrus. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 40ª ed. São Paulo: Paulinas, 2005.
- DE MICHELIS PINTACUDA, Fiorella. "Notas introdutórias". In Luther, Martin. *Il servo arbitrio (1525)*. Torino: Claudiana, 1993.
- DUBARLE, André-Marie. *Il peccato originale: Prospettive teologiche*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2013. (Paris, 1983).
- FLICK, Maurizio; ALSZEGHY, Zoltan. *Il peccato originale*. Brescia: Queriniana, 1972.
- FORTE, Bruno. *Il giovane Lutero e la grazia della giustificazione*. Brescia: Morcelliana, 2017.
- HOLC, Paweł. *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione: Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia).
- JÜNGEL, Erberhard. *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana, uno studio teologico in prospettiva ecumenica*. Brescia: Queriniana, 2000. (Tübingen 1999).
- KASPER, Walter. "Chiesa e libertà". In *Il Regno documenti* 1 (1995), Bologna, p. 34-45.
- \_\_\_\_\_. *Martin Lutero: Una prospettiva ecumenica*. Brescia: Queriniana, 2016.
- LADARIA, Luis F. *Antropologia teológica*. 3ª ed. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016.

- LUTHER, Martin. *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgab, Tischreden*. Weimar: Böhlau, 1883.
- \_\_\_\_\_. *La lettera ai Romani (1515-1516)*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1991.
- \_\_\_\_\_. *La lettera ai Galati (1535)*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Prefazioni alla Bibbia*. Genova: Marietti, 1987.
- NEWMAN, John H. *Sermoni sulla Chiesa: Conferenze sulla dottrina della giustificazione, Sermoni penitenziali*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2004.
- PESCH, Otto H. "Giustificazione". In EICHER, Peter. (ed.). *I concetti fondamentali della teologia*. Brescia: Queriniana, 2008. (München, 1984).
- \_\_\_\_\_. *Liberi per grazia: Antropologia teologica*. Brescia: Queriniana, 1988. (Freiburg, 1983).
- \_\_\_\_\_. *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*. Brescia: Queriniana, 2007. (Mainz, 1982).
- PITTA, Antonio. *Giustificati per grazia - La giustificazione nelle lettere di Paolo*. Brescia: Queriniana, 2018.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Storia della Filosofia 4*. Milano: Bompiani, 2008.
- SANNA, Ignazio. *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*. Brescia: Queriniana, 2001.
- SESBOÛÉ, Bernard. *Salvati per grazia: Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2012. (Paris, 2009).
- SESBOÛÉ, Bernard; GROSSI, Vittorio. *Storia dei dogmi II*. Casale Monferrato: Piemme 1997.